

И.А. Протопопова

«Сон» и «явь» Платона

Платон довольно часто сравнивает жизнь со сном, и на первый взгляд кажется, что сон и сновидение для него – лишь метафора «неверного отражения» в чувственном мире; так полагает, например, С. Тигнер¹. Д. Гэллоп, рассматривая тему сновидений у Платона, исходит из платоновской пары «образец-отражение», которая оказывается аналогом пары «явь-сон». Как и Тигнер, он считает, что символический контраст «явь-сон» возникает у Платона благодаря основополагающему контрасту между «знанием» и «верой». Гэллоп также отмечает компенсаторную функцию сновидений у Платона, причем в разных смыслах: это компенсация во фрейдовском смысле, как удовлетворение незаконных желаний, и в теоретическом смысле, как построение модели (государства, например) по невиданному образцу-грезе².

Попробуем высказать несколько соображений относительно темы снов и сновидений у Платона – и для начала посмотрим, как Платон

¹St. Tigner. Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor // *American Journal of Philology* 91 (1970). P. 204–212.

²Gallop D. Dreaming and Waking in Plato // *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, 1971. P. 187–201.

переиначивает такое традиционное греческое представление о сне и сновидениях, как сопоставление сна со смертью.

Жизнь и смерть как сновидение

У Гесиода говорится, что Сон (Ύπνος) – брат Смерти (Θάνατος) (Hes. Theog. 756), Гомер помещает обиталище «народа Сновидений» (δῆμων Ὀνειρώων) рядом с асфодилонским лугом, где пребывают души умерших (Hom. Od. XXIV 1–14). Вообще, греческая архаика относится к сну и сновидениям как к чему-то ужасному, неразрывно связанному с хтоническим³.

В философской интерпретации и сон и смерть метафорически приравниваются к жизни людей, не ведающих истины. Уже Пиндар говорит, что человек – это *сон тени* (σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος; Puth. 8 95), Платон же регулярно называет сном обычную жизнь людей, ведущих не-философский образ жизни. В «Апологии» Сократ сравнивает себя с оводом, который жалит людей для того, чтобы разбудить их, и если они его убьют, то весь остаток жизни проведут во сне (Apol. 31a). В «Государстве» утверждается, что человек, не занимающийся диалектикой и не знающий истинного блага, «проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях», и – обратим на это особое внимание – «прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон» (καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; Resp. 534 c6–d1). В «Законах» говорится, что Аид, которого люди страшатся больше всего, снится им при жизни и после отрешения души от тела (σφόδρα φοβοῦντα καὶ ὄνειροπολοῦσιν ζῶντες διαλυθέντες τε τῶν σομάτων; Leg. 904d3–4).

Таким образом, и жизнь и смерть не-философов одинаково оказываются сном, а пребывание в теле приравнивается к пребыванию в Аиде. Впоследствии это отождествление становится одной из излюбленных метафор греческой философии⁴. Плутарх в диалоге «Об Эротe» тоже отождествляет Аид с чувственным миром, причем последний представляет собой сон, который видит душа после попадания в тело – тогда как «подлинная явь для души – там» (καίτοι τό γ' ὕπαρ ὡς ἀληθῶς ἐχεῖ; Amat. 764 f3). Знаменитый миф Платона о пещере в 7-й книге «Государства» легко прочитывается как парафраза той же темы: подземная

³См. об этом, напр.: Доддс.

⁴См., напр.: Porph. Sent. 34; Macr. Somn. I 10; Plot. III 6 5.

пещера с тенями – Аид чувственной жизни; выход из-под земли на свет – философское пробуждение души и приобщение к подлинной, умопостигаемой, жизни. Смысл философского противопоставления *чувственная жизнь = сон // умопостигаемая жизнь = явь* кажется очевидным и однозначным – в этом контексте сон и сновидения должны быть для Платона исключительно негативными явлениями.

Однако это не так.

В «Федоне» Сократ противопоставляет пару «жизнь-бодрствование» паре «смерть-сон» (Phaed. 71c–d) и в этом же диалоге изрекает: «...правильно занимающиеся философией непонятны остальным, потому что не заняты ничем другим, кроме умирания и смерти» (64a4–6). Людям, говорит Сократ, непонятно, в каком смысле философы желают умереть, – однако в «Федоне» дается определение смерти: это отделение души от тела (64c2–5). Но истины, подлинного бытия можно коснуться, по мнению Сократа, лишь отрешившись от всех телесных чувств, от тела: «пока мы обладаем телом и душа наша сращена с этим злом, мы не получим того, чего страстно желаем: мы же утверждаем, что это истина» (66b5–7).

Поэтому для философа смерть оказывается величайшим благом: «достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» (66d8–e4; пер. С.П. Маркиша).

В соответствии с этими воззрениями, настоящий философ уже при жизни стремится к отделению души от тела: «пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою» (67a2–5; пер. С.П. Маркиша). Отрешение от тела Сократ называет *очищением*: «А очищение (*κάθαρσις*) – не в том ли оно состоит, чтобы как можно больше отрешать от тела душу, приучать ее приходить саму в себя, собираясь из всех частей тела, и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – одиноко, самой по себе, освободившись, словно от оков, от тела?» (67c7–d5). Далее он повторяет, что именно это и называется смертью – «освобождение и отделение души от тела», а поскольку

освободить ее хотят лишь настоящие философы, то они менее всех боятся смерти: напротив, радуются ее приходу (67d5–68b6)⁵.

Мы видим, что описание чистой жизни души, т.е. чистого мышления, невозможно здесь без упоминания телесной смерти – но «смерть» меняет свой оценочный знак и оказывается условием подлинного блага: это очищение и освобождение из телесной «тюрьмы» (82d9–83a1) и «могилы». Сократ в «Горгии» говорит: «Может быть, на самом деле мы мертвые? И правда, как-то раз я слышал от одного мудрого человека, что теперь мы мертвы, и что тело – наша могила. . . » (Gorg. 493A; пер. С.П. Маркиша).

Метафора «тело-тюрьма» или «тело-могила», как и сравнение чувственной жизни с Аидом, становится одним из общих мест всей античной философии.⁶ «Душа умирает, когда от простого и неделимого источника своей природы рассеивается по телесным членам» (Масг. I, 11 1; пер. М.С. Петровой), – пишет неоплатоник Макробий (V в.) в своем *Комментарии на Сон Цициона*, следуя «Тимею» (34b–35b), в соответствии с которым душа состоит из двух сущностей: неделимой и вечно тождественной и той, которая претерпевает разделение в телах.

Макробий говорит, что Платон признает для человека две смерти: одна – смерть души, т.е. ее вселение в тело, и «посредством этой кончины, которую толпа считает жизнью, душа от света своего бессмертия загоняется, так сказать, во тьму смерти»; другая – смерть живого существа: «посредством животной смерти душа отделяется и отсылается обратно к истинным богатствам [своей] природы и подлинной свободе» (Масг. I 11 2. Пер. М.С. Петровой). Таким образом, когда душа оказывается в теле, для обычных людей это жизнь, для философов – смерть, и наоборот: отделение души от тела для обычных людей – смерть, для философов – подлинная жизнь.

Итак, мы имеем дело с инверсией: как смерть, так и жизнь, бывает философская и не-философская, благая и не-благая. Но тогда – по логике метафоры – и «сон» как эквивалент «смерти» должен быть двояким:

⁵Неоплатоник Порфирий говорит об этом так: «Ибо смерть двояка. Одна, общеизвестная, относится к отделению тела от души. Другая, у философов, к отделению души от тела. Не всегда одна следует за другой» (Porph. Sent. VIII 1–4. Пер. В.В. Петрова). То есть «смерть» для философа как отделение души от тела не эквивалентна «природной» смерти, а означает отрешение от всего чувственного и сосредоточение в пребывании души «самой по себе»; тем не менее и «природной» смерти философ не боится, т.к. уже готов к ней благодаря прижизненному освобождению от телесного.

⁶Ср.: Plat. Crat. 400c; Phaed. 62b; Philol. Fragm. 44 B 14 (2) (DK).

не только дурным, но и благим. И если, как пишет Плутарх, Аид, он же чувственный мир, – это сон, который видит душа после попадания в тело, то должен существовать такой сон, который каким-то образом связан с истинной и чистой жизнью души. Тогда философ, стремящийся к «философской смерти», должен стремиться и ко сну – но не к тому, который обычных людей ввергает в спячку «и здесь и в Аиде», а к какому-то иному. В этом смысле можно сказать, что Сократ, всю жизнь приучающий себя быть как можно ближе к смерти (Phaed. 67e1–2), пребывает в близости к неким снам и грезам. Это подтверждается и его собственными *вещими сновидениями* – обратим внимание на те два, которые снятся ему в тюрьме незадолго до казни, т.е. в знаменательное время, когда, по традиции, человеку может открываться будущее.

«Федон» как сновидение

В диалоге «Критон» (Criton 44a–b) рассказывается, как Критон приходит к Сократу в тюрьму и сообщает, что в этот день ожидается прибытие с Делоса корабля со священным посольством, – а это означает приближение казни, отложенной на время феории. Сократ сомневается, что корабль придет «сегодня», и рассказывает свой сон:

«Мне казалось, что подошла ко мне какая-то прекрасная и величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: „Сократ!

В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой“.

Далее собеседники обмениваются репликами:

Критон. Какой странный сон, Сократ!

Сократ. А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Критон. Слишком, кажется.

(Пер. М.С. Соловьева)

Итак, Сократу снится вещий сон. Прекрасная и величественная женщина – скорее всего, богиня или вестница богов; она дает предсказание, которое Сократу и его собеседнику кажется предельно ясным. А.Ф. Лосев отмечает по этому поводу: «Сократ вспоминает слова Ахилла (II

IX 363), оскорбленного Агамемноном и желающего возвратиться к себе на родину, во Фтию. Сократ видит в этих словах тайный смысл, так как греческие слова Φθία (Фтия) и φθίω (гибнуть, умирать) близки по звучанию»⁷.

Это, можно сказать, традиционный вещей сон, а Сократ и Критон своим диалогом демонстрируют, что они полностью верят в возможность таких неложных сновидений-знаков и умеют их толковать. По классификации античных сонников, это сновидение-хрэматисмос⁸ – т.е. явление бога или вестника с прямым сообщением для сновидца; однако, в отличие от наиболее архаических сновидений такого типа, здесь предсказание выражено в форме иносказания. Отметим, что иносказательность основана на игре слов, т.е. звучание здесь важнее, чем видение.

Второе сновидение Сократа в тюрьме гораздо философичней, и о нем говорится в «Федоне». Контекст таков: тот же Критон, придя в темницу, спрашивает, почему все говорят, что Сократ написал пеан Аполлону и переложил в стихах басню Эзопа. Сократ отвечает, что пытался, чтобы *очиститься*, проверить значение сновидения, которое многократно являлось ему в течение жизни (Phaed. 60e1-3).

Говоря об этом сновидении, Сократ замечает, что видел он не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз» (60e6–7); здесь словесное тоже оказывается важнее зримого, а сновидение скорее похоже на прорицание Аполлона⁹.

Ранее, продолжает Сократ, он думал, что сновидение побуждает его к продолжению философского поприща, «ибо высочайшее из искусств - это философия, а ею-то я и занимался» (61a3–4). Однако после суда Сократ решил, что сновидение приказывало ему заняться обычным искусством, «и надо не противиться его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не *очиститься* поэтическим творчеством (πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα). И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли, а почтив бога, я понял, что поэт – если только он хочет быть

⁷ А.Ф. Лосев. Примечания // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Том 1. М., 1990. С. 700.

⁸ Artem. Onir. I 2 41. Хотя «Онейрокритика» Артемидора датируется 2-м в. н.э., считается, что он использовал гораздо более древние, но не дошедшие до нас сонники. Сновидения такого типа характерны для практики инкубаций (например, в храме Асклепия) и для произведений Гомера.

⁹ См. об этом: Протопопова И.А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Труды РАШ. Вып. 2. М., 2004. Сс. 163–190.

настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения» (Phaed. 61a4–b1; пер. С.П. Маркиша).

Здесь стоит обратить внимание на слово «очиститься» – ἀφοσιούμενος (от ἀφοσιόω), что означает в медиальном залоге «очищаться (от), искупать»; «отмаливаться, снимать с себя искупительными обрядами»; «исполнять священные обязанности». Об очищении в философском смысле мы уже говорили: это *катарсис*, который

Сократ определяет как освобождение души от тела. Но тема очищения пронизывает весь диалог, – наметим ее схему, поскольку эта тема важна в контексте наших рассуждений о сновидениях. Начинается «Федон» с упоминания об отсрочке исполнения приговора Сократу в связи с отправкой священного посольства из Афин на Делос. Этот ежегодный ритуал был связан с преданием о Тесее, который повез в жертву Минотавру семь юношей и семь девушек; афиняне, объясняет Федон, дали обет Аполлону: если все спасутся, ежегодно отправлять посольство на Делос, родину Аполлона. С тех пор, как Тесей всех спас и сам остался жив, неукоснительно соблюдался закон, который требовал, «чтобы все время, пока корабль не прибудет на Делос и не возвратится назад, город хранил чистоту (καθαρεύειν τὴν πόλιν) и ни один смертный приговор в исполнение не приводился» (58b5–7; пер. С.П. Маркиша).

Итак, общей «рамкой» всего происходящего в «Федоне» оказывается тема очищения (*катарсиса*) города. Далее следует рассказ Сократа о сновидении и необходимости очищения (ἀφοσιόω) поэзией; затем Сократ произносит «защитительную речь», цель которой – убедить слушателей в том, что очистившийся от всего телесного философ не боится смерти; после этого рассматриваются четыре философские аргумента в пользу бессмертия души, где лейтмотивом является тема очищения и существования души «самой по себе»; завершаются речи Сократа мифом о загробном воздаянии «чистых» и «нечистых» душ и об устройстве соответствующих частей Земли; наконец, следует рассказ о смерти Сократа.

Можно сказать, что «Федон» представляет собой как бы несколько «очистительных кругов»: первый – очищение города, «внутри» – очищение Сократа поэзией, еще внутри – очищение его слушателей философией. В конце «защитительной речи» появляется отчетливый мистериальный контекст – об очистившихся перед смертью философах говорится как о настоящих вакхантах (69b8–d2). Таким образом, тема очищения проходит в «Федоне» в разных вариациях: ритуальное (город), поэтическое и мистериальное (Сократ), философское (слушатели). При этом очистительный ритуал, связанный с отправкой посольства на Делос, па-

раллелен тем «очищениям», которые проходят в темнице: Сократ очищает себя поэзией, а своих слушателей – философскими доказательствами и мифом. Тем самым он как бы выступает в роли Тесея, который спасает от смерти афинян – в диалоге прямо подчеркнута роль Сократа как спасителя. После того, как доводы Сократа о бессмертии души были поколеблены аргументами Симмия и Кебета, слушатели омрачились, но Сократ, по словам Федона, «прекрасно нас исцелил»: «мы были точно воины, спасающиеся бегством после поражения, а он ободрил нас и повернул назад» (89a5–7; пер. С.П. Маркиша).

Кроме того, Сократ оказывается паредром Аполлона, а сам Аполлон является здесь главным божеством, поскольку священное посольство и очищение города связано с ним. Сократ перед смертью очищается посредством мусического искусства, которым ведает Аполлон, и сам себя сравнивает с лебедем, птицей Аполлона, – как лебеди, по мнению Сократа, перед смертью поют песнь не горя, а радости, так и он, расставаясь с жизнью, не горюет и пророчествует благодаря Аполлону не хуже, чем лебеди (*καὶ οὐ χεῖρον ἐχέειν τὴν μαυτικὴν ἔχει παρὰ τοῦ δεσπότου* (85a–c).

Итак, Сократ в «Федоне» – служитель Аполлона, и выступает не только как поэт, но и как пророк. Благодаря сновидению, похожему на аполлоновы прорицания, Сократ понял, что для очищения надо творить не рассуждения, а поэзию и мифы – и мы видим, что в «Федоне» противопоставлены два вида очищения: *катарсис* (очищение философское) и *афосиосис* (очищение поэтическое). При этом философское очищение, предполагающее «философскую смерть» как медитацию и сосредоточение на душе, всю жизнь подготавливало Сократа к поэтическому очищению, близкому к «природной смерти» как полному отделению души от тела. Поэтому завершающим очистительным поэтическим действием и одновременно пророчеством оказывается в «Федоне» мифологический рассказ Сократа о загробных воздаяниях. Здесь приводится описание тех неизвестных нам частей Земли, в которых поселяются как праведные, так и дурные души.

Совершенно очевидно, что с реальной географией это не имеет ничего общего. Так, Сократ сравнивает здесь людей, живущих во впадинах Земли и думающих, что они обитают на поверхности, с подводными жителями, которые тоже думают, что живут наверху, но видят Солнце и звезды сквозь воду, а море считают небом. Здесь нетрудно увидеть постоянную у Платона тему неверного чувственного отражения, которое он сравнивает с отражением в воде (Rep. 509e–510 b). Далее говорится,

что если бы кто-то из живущих во впадинах Земли сделался крылатым и взлетел ввысь, то он увидел бы настоящий мир: «и если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю» (Phaed. 109e6–110a1; пер. С.П. Маркиша). Это парафраза темы созерцания подлинного бытия, как она дается в «Федре», «Пире», «Государстве» и других диалогах, напоминающая «резюме» мифа о пещере из «Государства».

Напомним, что действие «Федона» происходит в темнице, поэтому в целом возникает такая метафора: слушатели Сократа благодаря его философским доказательствам о бессмертии души и финальному мифу очищаются и выходят на свет, сам же Сократ в итоге высвобождается из темницы души – тела. Как и в других диалогах Платона, само производство, как текст является метафорической реализацией обсуждаемых в нем тем¹⁰.

Миф, завершающий рассказы Сократа в «Федоне», сходен с мифом, завершающим «Горгия» (Gorg. 523a–527a) и «Государство» (Resp. 614a–621b) – везде говорится о загробных воздаяниях, причем в «Государстве» подчеркивается, что это не «Алкиноево повествование», т.е. мифологический рассказ, а свидетельство некоего воина по имени Эр, душа которого на время была отделена от тела и побывала в «других местах», о которых он, очнувшись, поведал¹¹.

Обратим внимание, что Платон нигде прямо не называет эти мифы-видения сновидениями. Но в «Апологии» Сократ, рассуждая о смерти, говорит, что умереть означает одно из двух: либо это полное небытие, которое подобно сну без сновидений, либо переселение души в другое место (Apol. 40d). Рисуя это «другое место», Сократ описывает посмертное состояние души как блаженное общение с полубогами, царями и героями, с мудрыми мужами и женами (Apol. 41a–c), что похоже на Острова Блаженных у Пиндара. Но если полное небытие – это сон

¹⁰Мы немного затрагивали этот вопрос в статье: Логос Зоон: Платон и Деррида // Синий диван, № 10–11. М, 2007. Сс. 96–114.

¹¹В картинах посмертного существования душ, неоднократно рисуемых Платоном, исследователи видят несомненное влияние орфико-пифагорейской традиции – о переселении благочестивых душ на Острова Блаженных пишет уже Пиндар, при этом он говорит и о том, какие муки претерпевают души нечестивых (Ol. 2 54–88; Fragm. 129–130). По мнению А.А. Тахо-Годи, различные орфические элементы в диалогах «Горгий», «Федон», «Федр», «Государство», собранные вместе, соответствуют орфической концепции Пиндара, изложенной им во Второй Олимпийской оде. См. об этом развернутые примечания А.А. Тахо-Годи к «Горгию» (Платон. Собр.соч. в 4-х томах. Т. 1. Сс. 806–807; 810–813).

без сновидений, то такое блаженное бытие разве не оказывается неким благом сновидением?

В одном из сохранившихся фрагментов Пиндара можно обнаружить недвусмысленное сопоставление видений загробной жизни со сновидением. Когда тело «следует за всемогущей смертью», «живым остается образ вечности, ибо только он – от богов» (ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδολον· τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν). Этот образ вечности «спит, когда наши члены трудятся, когда же они спят, то во многих сновидениях он показывает близящийся суд – радость или мученье» (εὔδει δὲ πρᾶσσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐ δόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν Fragm. 131). Таким образом, видения грядущего посмертного существования оказываются сновидениями, в которых живет образ вечности, – и этот же образ вечности остается живым, когда душа полностью расстается с телом. Параллелизм сновидения и посмертного существования здесь несомненен.

В «Политике» Чужеземец, рассказывая Сократу младшему миф о царстве Кроноса, говорит: «ради чего разбудили мы спящий миф» (οὐ δ' ἔνεχα τὸν μῦθον ἠγείραμεν; Polit. 272d5), – и это напоминает пиндаровский спящий «образ вечности». Но у Пиндара образ вечности пробуждается во время сна человека – если использовать эту логику, «разбуженный миф» Чужеземца означает, что собеседники попали в некое чудесное сновидение (такие инверсии нередки у Платона, мы скажем о них дальше). Речи Сократа в «Федоне» начинаются с рассказа о сновидении, задающем всю тематику очищения, и завершаются мифом, сходным со сновидением и показывающим посмертные результаты «чистоты» и «нечистоты»: все действие словно происходит во сне, который может присниться лишь очистившимся душам философов.

Вне зависимости от того, называет ли Платон свои мифы сновидениями, он убежден, что сновидения-«откровения» даются только человеку, очистившему душу: он пишет об этом в «Государстве», сравнивая сновидения тирана и философа. Первый, которым руководит вожделеющее начало души, удовлетворяет во сне свои незаконные желания, вплоть до совоплощения с матерью (Resp. 571c3–d4); второй, чистый от любых телесных желаний, предается отдыху. Описание Платоном того, что происходит во сне с душой очистившегося человека, совершенно сходно с тем, как он описывает пребывание души «самой по себе» в состоянии «философской смерти»: «благороднейшее» в душе (т.е. разум) «без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν)» стремится к исследованию и ощущению того, что ему

еще не известно, будь то прошлое, настоящее или будущее» (572a1–3; пер. А.Н. Егунова). Успокоив вожделеющее и яростное начало и приведя в действие начало разумное, человек во сне, скорее всего, «соприкоснется с истиной» (τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα ἄπτεται; 572a7–8).

Не удивительно, что последующая традиция, контаминируя концепцию сновидений Платона с его же мифами-видениями, прямо объявляет подобные мифы-видения *сновидениями*. Наиболее яркий пример мы видим у Цицерона, который заканчивает свое «Государство» описанием сна Сципиона, беря за образец «Государство» Платона с его видением Эра. В трактате «О дивинации» Цицерон пишет: «И так как во сне душа отвлекается от общения и взаимодействия с телом, то она вспоминает прошлое, созерцает настоящее, провидит будущее» (De div. I 30 (63)). Сципион, как и Эр, тоже видит устройство вселенной и циркуляцию душ.

Макробий, комментатор «Сна Сципиона», в самом начале своего труда сопоставляя «Государство» Платона и «Государство» Цицерона, задает вопрос: зачем Платон о важнейших вещах говорит в форме мифа-видения, а Цицерон – через описание сновидения? Отвечает он духе неоплатонической школы и самого Платона: «под благочестивой завесой вымысла может возвещаться понятие о священных вещах, защищенное и облеченное в форму достойных событий и персонажей» (Masg. I 2 11)¹².

Зададим и мы подобный вопрос: как сочетаются мифы Сократа о загробном воздаянии душ и утверждения, что душа, «сама безвидная» (Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀιδές), удаляется «в другое место, славное, чистое и безвидное – поистине в Аид» (τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς; 80d5–7)?

Аид (Ἄιδης) понимался как «незримый мир», и само слово этимологизировалось как ἀειδής – «не-видимый». Как же можно говорить о каком-то сновидении в связи с Аидом – будь то даже сновидение философа или откровение пророка? «То, что видит душа, умопостигаемо и безвидно» (ὁ δ' αὐτῆ ὀρᾷ ὀητόν τε καὶ ἀιδές), – говорит Сократ в «Федоне»

¹²Макробий, объединяет философскую концепцию сновидений и жанр «откровения» с традицией сонников. Он исходит из концепции отделения души от тела во время сна, цитируя по этому поводу Порфирия: «Истина всегда прячется. Однако, когда тело засыпает и душа несколько освобождается от обязанностей по отношению к нему, она иногда зрит истину» (Masg. I 3 18). Но прежде чем детально разобрать содержание сновидения Сципиона, Макробий приводит классификацию сновидений, сходную с присутствующей у Артемидора – и тем самым как бы укореняет «философское сновидение» в снотолковательской традиции.

(83b8). Что же она «видит» после отделения души от тела – во сне, медитации или после смерти? Ведь все зримое – это неверное отражение, и сон – наиболее частая его метафора.

«Плохонькая мудрость» и «обучающий сон»

В «Государстве» проводится разделение двух областей сущего: зримое (*ὄρατόν*) и умопостигаемое (*νοητόν*). Область зримого разделяется на сущее и его отображения – образы (*εἰχόνες*): тени, отражения в воде и прочее. Умопостигаемое тоже разделяется на две части: одна – та, что постигается с помощью предпосылок и образов – этим занимаются, например, геометры; другая – та, где душа без образов, но с помощью самих эйдосов совершает путь (*ἄνευ τῶν περὶ ἕξεινο εἰχόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη*) (Resp. 509d4–510b9). В «Софисте», говоря о божественных творениях (природа, люди и т.д.) и их отображениях, Чужеземец упоминает в качестве последних образы во сне (Soph. 266b9) и сравнивает «природную» пару творений-образов с искусственной: люди создают вещи, а с помощью живописи нечто другое, «создаваемое подобно человеческому сну для бодрствующих» (*οἶον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην*) (Soph. 266c9). Как замечает Гэллоп, имплицитно это означает, что сновидение – живопись, созданная божеством для спящих.

«Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту [самое по себе], живет такой человек во сне (*ὄναρ*) или наяву (*ὑπάρ*), как тебе кажется?» (Resp. 476c2–7). Ответ: конечно, во сне. Жить во сне – значит воспринимать подобия, образы вместо вещей. Сновидение всегда имеет отношение к образам, поэтому Платон и говорит о геометрах и прочих ученых, которые всегда пользуются предпосылками и образами (особенно теми, которые они считают отчетливыми), что им всего лишь *снится бытие*, а наяву они не могут его увидеть (Resp. 511a; 533b8–c1).

Сократ неоднократно называет высказывания – и свои и собеседников – сном и сновидением. Вот Теэтет пытается воспроизвести представление о том, что знание – это истинное мнение с объяснением, но не может припомнить весь ход рассуждения; Сократ помогает ему: «Ну что же, слушай мой сон вместо своего» (Theaet. 201d8). (*Ἄκουε δὲ ὄναρ ἀντὶ ὀνειράτος*). После пересказа слышанного им «от каких-то людей» рассуждения о том, что такое знание, Сократ говорит: «Так ли рассказывали тебе это сновидение или иначе?» (Theaet. 202 c5). Поскольку сам

Сократ приходит к выводу, что это представление о знании не является истинным, понятно, что «сон» оказывается метафорой мнения, а оно – лишь подобие знания.

В «Хармиде» Сократ, говоря о рассудительности, предлагает собеседнику: «Слушай же мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости» (Charm. 173a7–8). Знаменитое сравнение лживых и истинных сновидений, проходящих сквозь разные ворота, приводит в «Одиссее» Пенелопа (Od. XIX 559–581), при этом главной проблемой оказывается узнавание того, из каких ворот пришел сон. Получается, что Сократ и сам не знает, истинно ли то, что он говорит – что, в общем-то, полностью согласуется с его главной максимой: знаю, что ничего не знаю.

Тем не менее, именно сон оказывается метафорой мудрости Сократа – правда, он называет эту мудрость «плохонькой»: «Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон», – говорит Сократ в «Пире» Агафону, победившему в состязаниях трагических поэтов, – «а твоя блистательна и приносит успех: вон как она <...> засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков» (Symp. 175e; пер. С.К. Апта).

Понятно, что здесь Сократ по своему обыкновению иронизирует, – и в этой иронии заложена важная для нас двусмысленность. Если понимать его слова прямо, то «сновидная мудрость» – это практически незнание, в то время как блистательный успех на глазах толпы – подлинная мудрость. Если же наоборот, то сон оказывается более надежным источником мудрости, чем «явь»; при этом противопоставлены сновидение как «приватность» и явь как «публичность». Добавим, что иронизирует он над блистательной мудростью трагического поэта – именно трагиков он «изгоняет» в «Государстве» за подражательность; но о мимесисе мы скажем немного дальше.

Итак, «сон» Сократа лучше «яви» Агафона. Какие же сны бывают у Сократа, помимо вещей? «Смотри же, бесценный Кратил, что я часто вижу во сне (ὄνειρόω)», – говорит Сократ в «Кратиле», а дальше следует рассуждение о прекрасном и благом «самом по себе» и о подлинном познании (Crat. 439c7 sqq). Что же ему снится – прекрасное и благое само по себе? Но их нельзя увидеть ни в каком образе, и на этом он сам настаивает. Вспомним слова наставницы Сократа Диотимы: «если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором; Symp.212a; пер. С.К. Апта).

Конечно же, не прекрасное само по себе снится Сократу – ему снится *рассуждение* о прекрасном и благом, и этот сон он преподносит как урок.

В «Меноне», после беседы с рабом, который благодаря наводящим вопросам «вспоминает» знание геометрии, Сократ говорит: «в человеке, который не знает чего-то, живут верные мнения о том, чего он не знает», и добавляет по поводу раба: «а теперь эти мнения зашевелились в нем, словно сны» (Men. 85c). Дальше в «Меноне» сказано, что мнения летучи, изменчивы, «склонны к побегам»; их надо «связать» суждением о причинах, тогда они становятся устойчивыми знаниями (Men. 98a). Здесь сновидения сравниваются с мнениями – и те и другие летучи и изменчивы; но в данном фрагменте интереснее другое: и сны и мнения живут в «подсознании» и проявляются в неких особых условиях. Вспомним «разбуженный миф» в «Политике», – он появляется во время философской беседы, когда Чужеземцу необходимо объяснить Сократу младшему, как искать идею царя. Так и в «Меноне» верное мнение появляется у раба в результате беседы с Сократом, причем это мнение оказывается неким «разбуженным сном».

У Пиндара «образ вечности» спит, пока человек бодрствует, но просыпается, когда человек спит. Так и у раба правильные мнения спали, пока он пребывал в своей яви, – и проснулись, когда Сократ нагнал на него свой морок – раб попал в сон к Сократу.

Что же такое «обучающий сон»?

В «Государстве», рассуждая о том, что такое справедливость в идеальном государстве, собеседники говорят о трех началах души и необходимости их гармонизации на уровне отдельного человека и на уровне «сословий». Справедливость обнаруживается как некий общий принцип, и Сократ замечает по этому поводу: «Значит, *полностью сбывая наш сон* (τέλειον ἄρα ἦμῖν τὸ ἐνύπνιον ἀποτετέλεστο) – то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца (ἀρχὴν τε καὶ τύπον) справедливости» (Resp. 443b–c; пер. А.Н. Егунова). Дальше он говорит, что конкретное утверждение о предназначении сапожников и плотников было отображением (εἰδωλόν) справедливости, полезным для дальнейшего рассуждения.

Здесь сном называется некая конкретная, т.е. образная, предпосылка, некая аналогия, восходя от которой можно прийти к общему принципу. То же самое мы обнаружим в «Политике», где собеседники ищут идею царя. Здесь Чужеземец говорит Сократу младшему, что при-

роду образца можно понять по частям, «сперва увидев ее в маленьком образце (παράδειγματος ἰδεῖν τὴν φύσιν ἐν σμικρῷ κατὰ μέρος ἄλλῳ παραδείγματι), а затем с меньших образцов перенеся это на идею царя как на величайший образец подобного же рода <...>, дабы сон у нас превратился в явь (ἵνα ὕπνος ἀντὶ ὀνειράτος ἡμῖν γίγνηται)» (Polit. 278e; пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

Таким образом, могут существовать малые образцы – *образные парадигмы* – с помощью которых можно восходить к великим образцам, т.е. эйдосам. Поскольку Платон называет такие малые парадигмы снами, можно сказать, что существуют «правильные сны», то есть «правильные отражения», «правильные образы», которые выступают аналогиями неких эйдосов, – это похоже на предпосылки и «отчетливые образы» геометров.

Эти «правильные сны» у Платона и есть мифы – не только о загробном воздаянии, но и те, которые позволяют в нужном направлении воспитывать граждан государства. Один из излюбленных его мифов – *образная парадигма* – миф о рожденных землей людях. У Платона он появляется в «Государстве», «Политике» и других диалогах. В связи с этим воспитательным мифом Платон, как обычно, оборачивает сон и явь.

В третьей книге «Государства» говорится, что правители иногда могут использовать ложь в отношении своих граждан, если это на пользу государству (Resp. 389b–c), а немного дальше приводится конкретный пример такой лжи. Для воспитания правителей и стражей, говорит Сократ, надо заставить их поверить «некоему благородному вымыслу» (414b9–10): «Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что то, как мы их воспитывали и возвращивали, и все, что они пережили и испытали, *как бы привиделось им во сне* (ὡσπερ ὀνειράτα ἐδόχουσι), а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах. . . » (Resp. 414d2–d7; пер. А.Н. Егунова). Дальше следует миф о рождении людей из земли; этот миф должен внушить гражданам заботу и попечение о своей земле как матери и кормилице.

Вспомним миф о пещере в 7-й книге «Государства»: там философы, причастившиеся Благу, возвращаются в пещеру, чтобы помочь оставшимся. Если мы сопоставим это с вышесказанным, получится, что «просвещенные» настоящей явью возвращаются из нее как из сновидения к той «явной» жизни, которая, по суги, есть сон.

Мы снова сталкиваемся с инверсией сна и яви. Если исходить из

концепции образца-отображения, «явь» – это обучение идеальных правителей для идеального государства, т.е. существование на уровне неких парадигм. Однако воспитуемым внушается, что это им снилось, а на самом деле в это время их взращивала земля – то есть реальностью становится древний миф, а философские эйдосы превращаются в сон.

Но если сон и явь так легко меняются местами, «в каком месте» находятся сами воспитатели?

В «Политике» мы находим явную переключку с этим местом «Государства»: как раз после рассказа о царстве Кроноса и рожденных из земли людях, рассуждая о том, чего не хватает в сказанном, Чужеземец произносит: «Трудно ведь, не пользуясь образцами, пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, *узнав что-то словно во сне* (ὄν ὄναρ εἰδὼς) *начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву* (ᾧστερ ὕλαρ)» (Polit. 277d1–4; пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).

Обратим на это выражение самое пристальное внимание: и сон и явь оказываются абсолютно взаимозаменяемыми, и то и другое существует лишь «как бы», «словно» (ὄν, ᾧστερ), а не «на самом деле». Получается, что «образы» и «образцы» ничем не отличаются друг от друга – и правда, они ведь во всех перечисленных случаях что-то «обозначают», «выражают», т.е. существуют не «сами по себе», а как указание на что-то другое. Обучать можно только с помощью образов. И хотя это обучение возводит к тому, что вне образа – Благо – оно остается, если можно так сказать, неким «высшим сновидением».

После слов о кажимости и сна и яви Чужеземец говорит: «У меня, милый мой, оказалась нужда в образце самого образца» (Polit. 277d9–10). А мы повторим свой вопрос: «где» существуют воспитатели?

Ни во сне ни наяву

В «Тезтете» мы найдем любопытный пассаж о неотличимости сна и яви.

Сократ: «... можно ли доказать, что мы вот в это мгновение спим и все, что воображаем, видим во сне или же мы бодрствуем и разговариваем друг с другом наяву».

Тезтет: «В самом деле, Сократ, трудно найти здесь какие-либо доказательства: ведь одно повторяет другое, как антистрофа строфу. Ничто не мешает нам принять наш теперешний разговор за сон, и, даже когда

во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву» (Thaet. 158 b9–c7; пер. Т.В. Васильевой).

Итак, когда мы во сне видим сон (или нам так кажется), это странным образом сходно с тем, что происходит наяву, когда мы отличаем «подлинное» от «воображаемого». И здесь и там есть как бы «вместилище», которое мы считаем истинным основанием по отношению к тому, что появляется в нем. Но само «вместилище» оказывается таким же прозрачным, как и его «содержимое». Вместилище – это *хора* («пространство»), о которой Платон пишет в «Тимее» как о самом странном из трех родов сущего, включающих также – скажем упрощенно – образец и образ.

Образец воспринимается только умом, образ – чувственно, а хора, третий род, не схватывается вообще никак: этот род воспринимается «вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его *как бы в грезах* (ὄνειροπόλοισιν βλέποντες – видим сон наяву) и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует» (Tim. 52b2–5; пер. С.С. Аверинцева).

Это происходит потому, что образ не имеет основания в себе самом, не существует «сам по себе», он всегда отличен от того, что «выражает» (например, «смысл») – и таким отличием создается его собственное «место»: например, есть имя и называемая вещь, но имя может «иметь место» только в силу их различности. То есть хора – это лишь условие различения, а потому не может быть «чем-то». Другими словами – нет ни «места», ни «пространства», но лишь образы, принципы их существования («образцы») и условие различения (хора).

Однако, говорится в «Тимее», мы из-за этих сновидений, пробудившись, не можем различить непричастную сну природу истинного бытия (Tim. 52b7–c1), – то есть переносим «образность» на то, что принципиально «безвидно» и «незримо», что существует «само по себе». Иными словами, образ всегда отсылает к тому, что вне его – но поскольку никакого «вне» не существует, он может отсылать только к другому образу, а «выразить образец» не в силах. Подлинное бытие не имеет «места» – именно поэтому неважно, грезим мы во сне или наяву, именно поэтому Платон словно играючи постоянно «оборачивает» сон и явь: даже «серьезные» сны-образцы, сны-мифы – не более чем «обучающие образы».

Но чему служат выражения типа «ни во сне ни наяву»?

«Суди сам: видеть сны (ὄνειρώττειν) – во сне или наяву (ἐάντε ἐν

ὑπὸν τις ἕαντ' ἐγρηγορώς) – не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, с которой оно сходно?» (Resp. 476c2-7). Мы уже обращались к этому месту, но там нас интересовало уподобление сна неразличению вещи и отражения, а сейчас заострим внимание на другом: «видеть сны» можно и во сне и наяву. То есть определение сна как неразличения вещи и подобия является объемлющим и для сна и для яви, оно релевантно для любых проявлений бытия. Посмотрим, о чем еще высказывается Платон подобным образом.

«Федр»: «*Во сне или наяву* быть в неведении относительно справедливости и несправедливости, зла и блага – это и впрямь не может не вызвать порицания. . . » (Phaedr. 277d–e; пер. А.Н. Егунова).

«Филеб»: «никто никогда *ни наяву, ни во сне* не видел никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным» (Phil. 65e; пер. Н.В. Самсонова).

«Государство»: «Значит, бог – это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения – *ни наяву, ни во сне*» (Resp. 382e–383a; пер. С.С. Аверинцева).

Мы видим, что некие «непреложные» для Платона вещи – «справедливость», «ум», «бог» – существуют безусловно, безотносительно к «яви» или «сну». В «Филебе» Протарх предлагает Сократу поразмыслить, следует ли различать виды удовольствия и знания или же надо оставить это. Сократ говорит, что будто бы некое божество навело его на одно воспоминание, и уточняет: «Помнится мне, как-то давно слышал *я во сне или наяву* такие речи об удовольствии и разумении: *благо не есть ни то ни другое, но нечто третье*, отличное от обоих и лучшее, чем они» (Phil. 20b; пер. Н.В. Самсонова). Здесь, как строфа и антистрофа, запараллелены источник уразумения Сократа (не сон и не явь) – и его «предмет», который оказывается ни разумом, ни удовольствием, но чем-то иным, выходящим за пределы противоположностей.

В «Федоне» Сократ рассказывает слушателям о том, как в определенном момент он разочаровался в исследовании бытия с помощью чувственного восприятия и решил прибегнуть к «логосам», чтобы через них рассматривать истину бытия. «Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в *уподоблении* (ἐν εἰκόσι), чем если рассматривать его в *осуществлении* (ἐν[τοῖς] ἔργοις)» (Phaed.100a1–3; пер. С.П. Маркиша), – замечает он при этом. Вот это «осуществление» (ἔργον – «труд, работа, выполнение») и есть

иной путь, отличный от уподобления, – не опирающийся на образы, но «прямой». Но что значит «осуществление»?

«Примем странное обстоятельство, что песнопения станут у нас законами. Ведь название это – номы – древние прилагали к тому, что исполнялось певцом под сопровождение кифары», – говорится в «Законах» (Leg. 799e10–11). *Номы* (νόμος), или законы, – твердо установленные лады, или гармонии, – омоним «законов государственных». Откуда же появляются эти «законы»? Читаем внимательно: «и они совсем не отличались от того, что было сейчас сказано: словно во сне как-то кто-то или даже **наяву, пробудившись, увидел сон, напроорочив это** (καθ' ὕπνον δὲ οἷόν ποῦ τις ἦ καὶ ὑπάρ ἐρηγηόρως ὠνεῖρωξεν μαυτεύμενος αὐτό)» (Leg. 800a).

Мы видим, что сон здесь не отличается от яви, более того: можно наяву, *пробудившись*, увидеть сон. Это как бы квинтэссенция всех приведенных выше инверсий «сон//явь». Явь – «обычная жизнь» – требует пробуждения; такое пробуждение оказывается «сном», – но это сон только для «обычных людей», а для поэтов, впервые «узревших» гармонию, – единственная настоящая «явь». Однако это не то состояние «сна-яви», которое живет образами, – здесь нет ничего видимого. Но, может быть, как ни странно, и слышимого? Ведь лад и гармония как закон (ставший «государственным»), – выходит за пределы чувственного восприятия, но и не является «абстракцией», отвлечением от чего-то. Здесь нет пары «означающее-означаемое», ни одно не является первичным – ни лад, ни закон. Это не метафора: здесь нет переноса, все дано одновременно. Здесь нет уподобления: осуществление лада есть прямое осуществление закона.

В «Федоне» мы обнаружим странные слова: «Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты всегда болтают, что мы ничего не слышим и не видим точно» (Phaed.65b). Считается, что здесь Платон имеет в виду философов: Парменида, Эмпедокла, Эпихарма, которые выражали свои философские мысли в поэмах. Но, по-видимому, он не случайно употребляет именно слово «поэты» (οἱ ποιηταί), которые «болтают» (φρυσλοῦσιν), – думается, Сократ говорит о «поэтических поэтах», которые «болтают» не просто так, но в состоянии одержимости: тот, кому был дан лад//закон, – μαυτεύμενος, пророчествующий. Значит, выходящий за рамки сна и яви поэт – единственный настоящий законодатель. «То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному про-

рочеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости», – говорится в «Тимее» (Tim. 71e2–e; пер. С.С. Аверинцева).

О Платоне мы можем сказать так: *поэзия устанавливает законы* – но не миметическая поэзия, (вспомним «блистательного» трагика Агафона), а *прямая* – это некий непосредственный опыт, о котором нельзя сказать, что он чувственный, поскольку в нем нет «органов чувств», – как и в сновидении, где можно «нюхать музыку». Это то, что Платон называет *манией* – прекраснейшим искусством (τῆ καλλίστῃ τέχνῃ; Phaed. 244c1). Только третье место – в иерархии одержимости и неистовства – отдает Платон собственно Музам и тем, кто одержим ими. Первое место – тем, кто находится в «мании» (μανία): они вне «места», вне «образа», вне «сна-яви». Потому и заканчивает Сократ свой земной путь – как философ – приобщившись к поэзии: он уходит не на Острова Блаженных, а туда, где нет места: только истина.