

Ф. Б. Щербаков*

ДВЕ МЕТАФОРЫ КОСМОСА У ИСТОКОВ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АЛЛЕГОРЕЗЫ**

В статье решается вопрос о связи возникновения античной философской аллегорезы и основных метафорических моделей Космоса в философской поэтике раннегреческих мыслителей. Для выполнения этой задачи используется когнитивная теория метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. При этом выделяются две метафоры, которые не только коренным образом повлияли на основные способы трактовки богов, но и обеспечили устойчивость аллегорического и типологического толкования на протяжении веков. Объясняется родство физического и этического типа аллегорического толкования и происхождение их из одной и той же метафоры Космоса.

Ключевые слова: античная философская аллегореза, Гераклит Эфесский, античная философская поэтика, теория метафоры Лакоффа-Джонсона, А. В. Лебедев.

F. B. Shcherbakov

TWO METAPHORS OF COSMOS AT THE ROOT OF ANCIENT ALLEGORICAL INTERPRETATION

This article decides on the relationship between emergence of ancient allegorical interpretation and some main metaphoric models of Cosmos in early Greek thinkers' philosophical poetics. The cognitive theory of metaphor by G. Lakoff and M. Johnson is used for accomplishing this task. As such, two models of Cosmos from them are marked out, which not only had great influence on main modes of Greek mythology's interpretation, but also they had provided resistance of allegorical and typological interpretation for centuries. Besides kinship of physical and ethical types of allegorical interpretation and their genesis from same Cosmos's metaphor are explained.

Keywords: allegorical interpretation, ancient philosophical poetics, Andrei Lebedev, G. Lakoff's theory of metaphor, Heraclitus of Ephesus.

* Щербаков Федор Борисович, аспирант кафедры философии, богословия и религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия; fkrylov@mail.ru

** Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 18-011-01123 «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемиического дискурса».

В последние несколько десятилетий сформировался довольно большой корпус литературы, посвященной аллегорической экзегезе как языческих, так и христианских авторов. Такой бурный всплеск к этой теме обусловлен, во-первых, взрывообразным изучением мифа в самых разных областях гуманитарных наук, предпринятым в XX в. и принесшем множество новых подходов к этому феномену, во-вторых, это связано с бурным расцветом философской герменевтики, предпосылки которой, как известно, начались в античности с толкования оракулов, вещих снов, текстов Гомера, Гесиода и др. древних поэтов. Еще большее значение исследование аллегорического толкования мифов имеет в свете проблемы перехода vom Mythos zum Logos, как ее сформулировал немецкий исследователь В. Нестле. Но среди изобилия исследований, занимающихся генезисом, ролью и функциями аллегорического толкования в античной философии, недостает анализа этого явления с точки зрения метафорического языка античных философов, особенно раннегреческих. В этой статье мы попробуем наметить некие контуры тех аспектов исследования античной аллегории, которые, на наш взгляд, еще не так хорошо известны и изучены. Нам представляется, что когнитивная концепция метафоры, предложенная Дж. Лакоффом и М. Джонсоном, и эксплицированные благодаря ей метафорические коды Космоса (описанные А. В. Лебедевым в книге «Логос Гераклита. Реконструкция мысли слова», см.: [7, с. 59–95]), способны поместить изучение иносказательного толкования в более широкий контекст, что позволит «высветить» в нем новые, доселе неизвестные грани. В свою очередь, фигура Гераклита, которая, можно сказать, стоит у самых истоков античного аллегоризма и философского иносказания, оказывается крайне интересной в плане изучения заявленных в названии статьи тем, и поэтому данному автору в нашей работе будет уделено превалирующее внимание.

Для того, чтобы продемонстрировать связь метафорических кодов и аллегорического истолкования греческих богов, сначала опишем вкратце суть первого из этих феноменов и дадим конкретные его образцы. Как пишут Дж. Лакофф и М. Джонсон [6, с. 27], «суть метафоры — это понимание и переживание сущности (thing) одного вида в терминах сущности другого вида», что позволяет во многих случаях существенно высветить одни стороны метафоризируемого объекта и затемнить другие, что всегда ведет к существенным когнитивным последствиям [6, с. 184]; в случае же метафоризации Космоса такие следствия, естественно, будут особенно значительны и философски плодотворны. Так, по мнению А. В. Лебедева, поэтика античных мыслителей во многом строилась на определенном наборе метафорических моделей (или кодов), каждый из которых представлял из себя «систему метафор, своего рода “языковую игру”, служащую для описания определенной модели Космоса» [7, с. 59]. При этом область, из которой заимствуется иконический уровень метафоры, называется *source domain*, а область ее приложения (референциальный уровень) — *target domain*. В случае их совпадения создавшуюся аналогию можно считать естественной, в случае несовпадения — метафорической. Примером естественной аналогии, в частности, служит «сравнение движения атомов с движением пылинок в солнечном луче у Демокрита (Аристотель. *De anima*, 404 а3)», т. к. «моделирующая парадигма объяснения взята из наблюдения са-

мой природы» [7, с. 60]. Пример метафорической аналогии: Космос у Гераклита сравнивается со стадионом (57 L / 100 DK — цитирование фрагментов Гераклита в данной статье идет с двойной индексацией: по изданию А. В. Лебедева [7], и по Дильсу-Кранцу. Русский перевод фрагментов остальных досократиков приводятся по изданию: [12]), поскольку здесь область спортивных состязаний эллинов будет source domain, а Космос — target domain. Классической троицей метафорических моделей в античности выступают биоморфная, социоморфная и техноморфная [7, с. 59], последняя из которых включает в себя еще несколько «субкодов»: плотницкий, навигационный, гончарный, ткацкий и т. д. А. В. Лебедев к этому набору добавляет также долговой и агональный коды. Все эти метафорические модели, как правило, хорошо согласуются между собой, если не сказать, что часто естественным образом друг из друга вытекают и взаимодополняют, причем часто даже сложно сказать, какая из них служит для другой подосновой. Так, на наш взгляд, два метафорических кода — грамматический и мантический — в некоторых случаях практически неразличимы. В такой ситуации «слиянности» далее мы будем называть этот сдвоенный код энigmatическим.

По мнению А. В. Лебедева, характеристику и анализ метафорических кодов уместнее всего, на наш взгляд, проводить на примере Гераклита, в поэтике которого они наилучшим и яснейшим образом эксплицируются. В его философском языке прослеживаются едва ли не все модели Космоса, которые позже мы находим у античных авторов (и не только философов), многие из которых стали настоящими философско-литературными топосами. Приведем несколько примеров использования метафорических кодов у этого автора и у близких ему по философско-образному строю:

— грамматический код (Космос как текст): «Внемля не моему, но этому логосу, должно согласиться: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (L 1 / B50 DK); ср. аналогия между атомами и буквами алфавита у Демокрита (Arist. *Metaph.* 985 b4 sq. = 67 A 6 DK) и т. н. «приснившаяся теория» Сократа о подобии первоначал и букв (Thaet. 201d).

— социоморфный код (Космос как гражданская община): «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей...» (37 L / 30 DK); сравните у Хрисиппа: τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα (SVF II 169).

— военный код (Космос как война): «Полемос (Война) — отец всех существ и царь всех существ, одних он обращает в богов, других в людей, одних он делает рабами, других свободными» (32 L / 53 DK); ср. у Оригена, сравнивающего борьбу духа и плоти с ареной: «Всеми, вышедшими на эту арену человеческой жизни, Промысл управляет справедливейшим образом, сообразуясь с силой каждого, которую знает один только Тот, кто видит сердца человеческие» [9, с. 292].

— долговой код (Космос как выдача и возврат долга): «Море расточается и возмещается до той же самой меры, какая была до того, как оно стало Землей» (45 L / 31 DK); ср. у Анаксимандра: «а из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности...» (B1 DK).

— игровой код (Космос как игра божественных сил): «Айон (Время) — ребенок, играющий в шашки: царство ребенка!» (33 L / 52 DK)

— мантический код (Космос как сумма божественных прорицаний): «Владыка, чье прорицалище то, что в Дельфах, и не говорит /прямо/, и не скрывает, а подает знаки» (27 L / 93 DK).

— храмовый код (Космос как вселенский храм): у Филолая (44 A16 DK): «Филолай посредине, в центре [космоса, помещает] огонь, который он называет “Очагом (Гестией) Вселенной”, “домом Зевса”, “Матерью Богов”, “алтарем”, “связью и мерой природы”».

И целый ряд техноморфных кодов, в частности:

— плотницкий: «Словно как плотники пилят: один толкает, другой тянет, оба делают одно и то же дело» (114 L / C1.16 DK).

— сукновальный: «У прижима сукновалов путь прямой и кривой — один и тот же путь». (113 L / 59 DK).

— врачебный: «Врачи режут, жгут повсюду, и мучая больных злым образом — жалуясь. Что им недоплатили — производят своей работой одно и то же: добро и боль» (111 L / 58 DK).

— ткацкий: у Платона в «Кратиле» (388a-c) и «Политике» (282b).

Переходя же к теме иносказательного толкования, необходимо для начала провести дистинкцию между понятиями философской аллегории и аллегорезы. Аллегория — это условный мифологический образ или нарратив, в которые автор, по мнению его интерпретатора, «облек» некоторое философское знание, и которые требуют соответствующей компетентной «дешифровки» [14, с. 118]; очень часто она проходит на основе этимологизирования божественных имен и эпитетов. Аллегореза же — это одновременно и процедура такой дешифровки, и ее результат. (Важный момент: то, что некий толкователь нашел в толкуемом тексте аллерию, еще совсем не значит, что та была в нем умышленно оставлена и замаскирована автором.) Соответственно, аллегория — это прием сокрытия/приоткрытия истины, которая содержится в преданиях древних, мистериях или священных символах. Стоит отметить здесь, что такое отношение к «прикровенности» истины было глубоко характерным для всей античности (особенно для архаического и поздне-имперского периодов) с ее общим отношением к миру как к загадке и т. н. «эстетикой сдвинутого слова» (подробнее об этом см.: [1]). Аллегорическая интерпретация мифа была изобретена теми философами, которые в эпоху «тяжбы о бытии» (пользуясь выражением А. В. Ахутина) встали на сторону эпических поэтов и эллинской мифологии, отражая нападки рационалистической критики, прежде всего, первых историков и некоторых особенно критически настроенных философов, т. н. гомерохулителей (Гекатей Милетский, Ксенофан Колофонский, Гераклит Эфесский, Фукидид и др.) [3, с. 4]. Далее аллегорическая апология в греко-римской философии приобрела такой размах (особенно после закрепления ее в качестве особо важной части теологии Древней Стои), что иносказательное толкование даже закрепилось как особый жанр философского комментирования древних авторов. Даже из того, что дошло до нас, объем такой литературы впечатляет: древнейший документ аллегорической фюсиологии Дервенийский папирус, многочисленные аллегорические фрагменты из ранних стоиков, II книга «О природе богов» Цицерона, «Греческое богословие» Люция Аннея Корнута, «Гомеровские вопросы» Псевдо-Гераклита, трактат Плутарха «Об Осирисе и Исиде», «О пещере

нимф» Порфирия, «О космосе и о богах» Саллюстия, сочинения имп. Юлиана «К Царю Солнцу» и «Гимн Матери богов», аллегорические комментарии Сервия на «Энеиду» Вергилия и «Сон Сципиона» Феодосия Макробия, многочисленные аллегорические сочинения Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена и еще многих христианских авторов, развивавших т. н. прообразовательное толкование Святого Писания — типологию. Последняя, заметим, восприняв учение о четырех уровнях прочтения Писания «как школьную норму» и едва ли не общеобязательный метод интерпретации библейских текстов» [8, с. 269], бурно развивалась и в Средние века, оставив колоссальный след в европейской культуре и искусстве.

Итак, как же были связаны философская аллегореза и метафоризация Космоса? Дело в том, что существование философской аллегорезы предполагает такое понимание мира, в котором не только письменные предания древних представляют из себя загадку, но и вообще весь Космос — это тотальный материал для дешифровки. Боги кидают подсказки, и наша задача их узнать и разгадать. Другими словами, аллегореза требует сначала метафоризации мира как Текста (впрочем, все-таки не в абсолютном смысле, а по крайней мере сакральной части этого мира — священных преданий и текстов, мистерий, сновидений, которые кажутся вещими, предсказаний оракулов, храмовых святынь и т. д.), как некоей глобальной записанной Речи-Логоса, а это и есть грамматический метафорический код, упоминаемый нами ранее. Но на этом дело не останавливается: если бы Космос был просто огромным Писанием, где все ясно и понятно, то все это не представляло бы никакого интереса для философа-аллегориста. Мир как собрание писаний должен быть загадочен, непонятен; поэтому грамматической метафоре мира чаще всего сопутствует и мантический («гадательный») метафорический код. (Такое сочетание грамматического и мантического кодов мы ранее обозначили как энигматический код.) Если взять, например, философскую поэтику Гераклита, то там неоднократно встречаются намеки на то, что Космос есть некое явленное слово Аполлона, который «не открывает, не скрывает, но показывает знаки» (27 L / 93 DK), при том, что всем правит «высочайшее существо — Разум» (140 L / 41 DK). То есть в конечном итоге все эти знаки вполне постижимы и доступны для разгадки. Поэтому для философа главное выйти на правильную интерпретацию Космоса-как-Логоса; неправильная же фатальна для него и внимающей ему публики. Но грамматическая метафора Космоса — это достояние не только эпохи греческой архаики. Она перешла гораздо дальше сквозь века через различные платонизирующие течения [11, с. 295] в философии, богословии и литературе, оставив колоссальный след в христианской модели мира. Таким образом, базовой предпосылкой для возникновения аллегорического толкования была метафора Космоса как Текста-Энигмы и божественного Пророчества (в христианском варианте — Божьего Промысла).

Теперь попытаемся посмотреть немного далее и применить методологию метафоры Лакоффа-Джонсона к установившимся к III в. до н. э. основным типам аллегорического толкования — физическому (толкование богов как природных стихий и элементов) и этическому (понимание мифических персонажей как определенных этосов или состояний ума).

На наш взгляд, оба эти типа имеют основание в социоморфной метафорической модели, т. е. представлении о Космосе как вселенском Полисе, неком общежитии богов, людей и природы (ср. у Хрисиппа, фр. 528: τὸ οἰκῆτήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων). Гомеровы боги в таком «Космополисе» — «кружок бессмертной знати», по выражению В. Йегера [5, с. 37]. И хотя между этими тремя сферами всегда осознавалась существенная разница — нельзя было перейти с одного «яруса» на другой, — все, кто их населяет, все-таки полагались как обитатели единого мира. При этом избранные, мудрецы, даже могли стать сотрапезниками на пиру богов (см. парафразу Эпиктета на Гераклита: L 159 / 36d 1 DK). Дело в том, что универсум в раннегреческой философской мысли был самотождественным, самозамкнутым, имманентным самому себе, он не предполагал никакого категорического онтологического раздвоения, никакой трансцендентности и сверх-естественности там еще не было. Боги живут рядом с небесными светилами и природными стихиями: здесь и Зевс, и его керавны, и Гелиос (который даже неотличим от небесного тела), и Океанос, и Тefия, и Гея, и Эол с его ветрами — все это работает вместе на благо и процветание общего «Космополиса». Отсюда и возникает фюсиологическая аллегореза: из легкости метафорического переноса с божественного яруса на ярус природы. «“Общины” (полисы) богов и людей у Гомера и в традиционных представлениях греков разделены непроходимой пропастью. Гераклит же объединяет их в одно вселенское государство, боги и люди различаются только временными ролями (свободные и рабы, выигравшие и проигравшие), а не по своей сущности», — пишет А. В. Лебедев [7, с. 90].

Но аналогия мира богов и мира фюсиса (а в фюсиологической аллегорезе — их тождество) имеет и дальнейшие импликации: если в космологической модели того или иного философа (скажем, Эмпедокл, Демокрит, Эпикур) какое-либо ἀρχή берет власть над всеми остальными, то такое устройство природного «полиса» приобретает черты тиранического государства, а если в нем все элементы равноправны и никто не посягает на власть, то это классическая греческая исономия (демократия). Во втором случае, как пишет Ж. — П. Вернан, «под действием закона равноправия (isonomia) социальный мир как бы принимает вид кругообразного и наделенного центром космоса, где каждому гражданину, коль скоро он подобен всем остальным, предстоит пройти цикл кругооборотов, последовательно занимая и уступая симметричные позиции, образующие гражданское пространство в соответствии с порядком времени» [4, с. 124–125]. Весьма вероятно, что в аллегорических проектах некоторых греческих авторов, где доминирует только один элемент (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Диоген Аполлонийский, Анаксагор), выражается подспудное желание возродить аристократические режимы в полисах, где они учили своей философии, но это вопрос, требующий уже отдельной проработки.

Но, как мы сказали, Космос как всеобщий ойкетерий богов и людей имеет и другое следствие — этический тип философской аллегорезы. При этом она предполагает такую аналогию, в которой ярус небожителей уже сравнивается с ярусом людей; при этом подразумевается, что каждый свободный эллин отождествляется со своим постоянным характером, или этосом. Получается следующая связка: бог — он же этос — он же конкретный свободный гражд-

данин полиса (и как тут не вспомнить гераклитовскую фразу: «нрав человека — его божество (96 L / 119 DK)?): такова логика и подоснова этической аллегорезы. Это может быть как сопутствующим благополучию полиса, так и действующим ему во вред. Поэтому когда боги, герои и прочие мифологические персонажи истолковывались этически, такое толкование приобретало также и риторико-дидактический характер. (Здесь отметим также, что мифу вообще свойственна парадигматичность: в разных архаических культурах он всегда воспринимался как несомненный образец для поведения: «так как миф рассказывает о деяниях сверхъестественных существ и о проявлении их могущества, он становится моделью для подражания при любом сколько-нибудь значимом проявлении человеческой активности», — пишет М. Элиаде [13, с. 20].) Поэтому этическая аллегореза у киников (Кирка как образ пагубного наслаждения, а Одиссей — образ устройчивости перед ним же [2, с. 331–332]; Медея как образ философской аскезы для юношей [2, с. 138–139]), у Продика (миф о Геракле на перепутье — аллегория правильного этического выбора), даже у Плотина (Нарцисс как образ падшей души, увлеченной только лживой красотой чувственного мира [10, с. 468]). Все это позволяет сделать вывод о том, что метафора Космоса как полиса — вторая предпосылка, без которой возникновение аллегорической интерпретации было бы затруднительно.

Всем вышесказанным мы, естественно, не имеем в виду, что через анализ метафорических моделей Космоса проблема иносказательного толкования полностью исчерпывается. Но, по всей видимости, именно эти две устойчивые метафоры Космоса — как Логоса (Энигмы) и как Полиса — в значительной мере обеспечивали необыкновенную «живучесть» философско-аллегорического толкования как герменевтического инструмента на протяжении тысячелетий, вплоть до наступления Нового времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Мир как загадка и отгадка // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997. — 343 с.
2. Антология кинизма / под ред. И. М. Нахова. — М.: Наука, 1984. — 398 с.
3. Бласс Ф. В. Герменевтика и критика. Искусство понимания произведений классической древности и их литературная оценка. — М.: ЛЕНАНД, 2016. — 194 с.
4. Вернан Ж. — П. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988. — 223 с.
5. Йегер В. Пайдейя. — М.: ГЛК, 2001. — Т. 1. — 593 с.
6. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. — М.: ЛКИ, 2017. — 254 с.
7. Лебедев А. В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. — СПб.: Наука, 2014. — 533 с.
8. Нестерова О. Е. ALLEGORIA PRO TYPOLOGIA. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. — М.: ИМЛИ РАН, 2006. — 298 с.
9. Ориген. О началах. Против Цельса. — СПб.: Библиополис, 2008. — 791 с.

10. Плотин в русских переводах / сост. М. Солопова. — М.: ГЛК; СПб.: Алетейя, 1995. — 672 с.
11. Протопопова И. А. Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. — М.: РГГУ, 2001. — 470 с.
12. Фрагменты раннегреческих философов / под ред. А. В. Лебедева. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
13. Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Академический проект, 2017. — 235 с.
14. Heath M. Ancient philosophical poetics. — Cambridge University Press, 2013. — 195 p.