

Ф. Б. Щербаков*

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ПАРАТАКСИС В АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ СТОИЧЕСКОЙ И НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ШКОЛ**

В статье рассматривается проблема несоответствия грамматики образов и грамматики смыслов в традициях стоического и неоплатонического аллегоризма. Если первая представляет собой канонику излюбленных мифологических сюжетов, которые из поколения в поколения интерпретируются в рамках того или иного учения, то вторая есть каноника извлеченных догматических смыслов. Проблема заключается в том, что если согласованность образов между собой обеспечивает сам интерпретируемый текст посредством более-менее связного изложения мифологических событий и предлагаемой генеалогии богов, то корреспонденция между собой этических и теологических смыслов, полученных аллегорическим путем, постоянно нарушается, что никак не идет на пользу теоретической систематичности учения, тем паче ее убедительности. Объяснение данного феномена предлагается через введение понятия «герменевтический паратаксис» — ситуации, в которой герменевт находится в рамках уже предзаданного круга как мифологических сюжетов, так и собственных философских положений. Рассматриваемое явление анализируется на материале сочинений стоических и неоплатонических авторов.

Ключевые слова: античная герменевтика, античная теология, античная этика, Гераклит-Аллегорист, Корнут, неоплатонизм, Плотин, Порфирий, стоицизм, философская аллегореза.

F. B. Shcherbakov

THE PHENOMENON OF HERMENEUTICAL PARATAXIS IN THE STOICS' AND NEOPLATONICS' ALLEGORICAL PRACTICES

The paper addresses the problem of mismatch between the image grammatics and the meaning grammatics in the traditions of stoic and neoplatonic allegorism. If the first one is

* Щербаков Федор Борисович, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Санкт-Петербургский Горный университет; fkrjlov@mail.ru

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

the canonic of favorite mythological stories, which are interpreted within a given teaching from generation to generation, the second one is the canonic of allegorically extracted dogmatic meanings. The problem is that if the consistency of images among themselves provides an interpreted text itself through a more or less coherent exposition of mythological events and/or a proposed genealogy of gods, the correspondence of the meanings between each other, which obtained allegorically, is constantly violated, which in no way benefits the theoretical systematization of the philosophical teaching. The explanation of this phenomenon is proposed through the introduction of a concept of hermeneutic parataxis — a situation, in which a hermeneutist is within the pre-set circle of both mythological stories and his own philosophical propositions. This phenomenon is analysed on the material of the works of the stoic and neoplatonic allegorical authors.

Keywords: ancient hermeneutics, philosophical allegory, ancient ethics, ancient theology, Cornutus, Plotinus, Porphyry, Heraclitus the Allegorist, the stoicism, the neoplatonism.

Известно, что в Античности аллегорическая интерпретация являлась одним из наиболее действенных методов оправдания какого-либо текста (как правило, поэтического) перед судом истории и философии [7, с. 10–14; 11; 12; 16]. Там, где обнаруживалось неясное или же неблагочестивое место у Гомера, Гесиода или, скажем, Вергилия, философ-аллегорист тут же находил необходимые аргументы не только обратить досадный «огрех» древнего предания в достоинство (которое просто не сумели разглядеть «профаны»), но и почти всегда находил в подобной глоссе подтверждение собственным философским позициям. Таким образом, им как бы присваивалась почтенная мифолого-поэтическая традиция: в лексиконе эллинистических школ даже существовало специальное выражение для подобного герменевтического хода — *συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν* [sc. τῶν φιλοσόφων] καὶ παρὰ ποιηταῖς [4, с. 49]. Эпикурец Веллей, порицая аллегорические сочинения Хрисиппа, так говорит в *De nat. deor.* I, 41: «Во второй же книге он пытается побасенки Орфея, Мусея, Гесиода и Гомера согласовать с тем, что он сам написал в первой книге о бессмертных богах, согласовать так, что может показаться, будто эти древнейшие поэты, сами того не подозревая, были стоиками» [6, с. 73–74]. Впрочем, это обвинение вполне приложимо к аллегоризму любой философской направленности.

Очевидно, что аллегорическая практика не только служила апологии текстов, которые могли вызывать у читателей какие-либо сомнения в отношении своих τὰ ἄλογα и τὰ ἄδύνατα, т. е. вещей логически абсурдных или неправдоподобных, но и играла немаловажную роль в выстраивании систематического изложения философских учений. В случае, если последователь той или иной школы античной мысли не обладал достаточными доказательствами своего тезиса, особенно эмпирическими, то он нередко обращался к авторитету древних эпиков (а в позднеантичной иносказательной традиции — уже практически любых древних авторов, будь то Пифагор, Эмпедокл или даже Цицерон — в комментарии Макробия на «Сон Сципиона»). Выражаясь языком семиотики, процедура аллегорической интерпретации есть акт философски значимого семиозиса, где план выражения (означающее) составляют мифологические образы и нарративы, а план содержания (означаемое) — это извлекаемые философские смыслы; при этом аллегорическая интерпретация обязательно подразумевает замещение одного означаемого другим при сохранении плана

выражения. Таким образом, последнее указанное свойство аллегорезы существенно отличает ее от таких иносказательных стратегий прочтения текста, как символическая интерпретация или библейская типология. Кроме того, «вычитывание» толкователем философской аллегории, мнимой или действительной, основывается на поиске или установлении аналогии между мифом и философской истиной, так же, кстати, как и при разгадывании загадки [5, с. 40]. Не случайно поэтому, что в терминологии большинства аллегористов (особенно позднеантичных) понятия «иносказание» (ἀλληγορία) и «загадка» (αἴνιγμα) практически не различались. Тем не менее в плане корреспонденции аллегорически извлеченных смыслов уже между собой, т. е. собственно внутри философской системы, а не в плане связности между толкуемыми мифологическими образами и сюжетами, далеко не всегда дело обстояло гладко. Так, например, у Гераклита-Аллегориста, известного также под именем Гераклита-Грамматика, Одиссей понимается как φρόνησις, «разумение» (Ps-Her. Nom. Qu. 70): Одиссей есть мифологический персонаж, а разумение — его философский смысл. При этом важно, что вытекающие из подобного толкования теологические и этические импликации оказываются гораздо важнее, чем простая «рационализация» божества в целях апологии текста. Однако другим устойчивым топосом теологической экзегезы Стои также было и положение о том, что Посейдон есть ὑγρὴ φύσις, «влажное вещество» (Ps-Her. Nom. Qu. 56), где Посейдон — мифологическая «оболочка» философского знания, а влажное вещество — истолкованный физиологический смысл повелителя морей. Если на уровне грамматики образов, пользуясь выражением И. А. Протопоповой [3], Одиссей и Посейдон необходимо сопряжены друг с другом как одна из основных антагонистических пар поэмы Гомера, то на уровне грамматики смыслов мы наблюдаем следующий герменевтический «дефект»: получается, что воздержание в течение всей «Одиссеи» борется с влажным началом — перво-веществом, из упорядоченья которого Демиургом (Ps-Her. Nom. Qu. 65) произошли затем все остальные элементы. В этом же пассаже Псевдо-Гераклит отождествляет Посейдона и с Протеем, что вызывает вопросы уже с точки зрения грамматики образов. Как мы видим, фрагментированное этическое знание входит в явное противоречие с осколочным физиологическим знанием по причине выпадения обоих из контекстов соответствующих подразделений стоической мысли. И, надо сказать, что таких примеров в античной иносказательной практике при желании можно найти огромное количество. Не мы первыми обратили внимание на этот феномен: в исследовательской литературе (К. Прэхтер, А. Фридль, Ж. Пепэн, Р. Ламбертон) уже неоднократно поднимался вопрос о том, почему при дотошном подборе аргументов для «инакого сказывания» мифологических преданий философы столь легкомысленно допускали многочисленные дефекты и сломы внутреннего плана на общем уровне образно-смысловой синтагматики. У таких аллегористов, как Зенон, Хрисипп, Корнут, Псевдо-Гераклит, Плотин, Порфирий, Саллюстий, имп. Юлиан, это видно даже без проведения какого-либо утонченного герменевтического анализа. Например, у Плотина Зевс толкуется как Душа (Plot. Enn. V, 5, 4; V, 8, 12–13), а у его ближайшего ученика Порфирия предстает уже как Верховный Ум (Porph. Comm. in II. IV, 2.), хотя неоспорим тот факт, что Порфирий был

хорошо знаком с толкованиями своего учителя, будучи систематизатором его сочинений. Однако особенно подчеркнем здесь то, что грамматика смыслов у обоих представителей римского неоплатонизма все же сохраняет свой традиционный набор философских терминов и положений.

В связи с этим понятно, что несогласованность смыслов во внутришкольной экзегетической практике наиболее заметна именно в тех учениях, которые особенно тяготеют к системности и теоретической разветвленности своего учения. Если говорить о философских школах эллинистической и римско-имперской эпохи, то тут для нас наибольший интерес представляют как раз стоики и неоплатоники. Весьма характерно, что именно от представителей этих учений остались немногие целиком сохранившиеся аллегорические комментарии как отдельных эпизодов из сочинений Гомера (например, «Гомеровские вопросы» Гераклита-Аллегориста и «О пещере нимф» Порфирия), так и греческой мифологии в целом («Греческое богословие» Луция Аннея Корнута; «О мире и о богах» Саллюстия-Философа, «Гимн к Матери богов» и «К Царю Солнцу» имп. Юлиана, «Теологумены арифметики» Псевдо-Ямвлиха). Помимо этого, характерен их интерес именно к этической проблематике: у стоиков таковой сохранялся вплоть до Марка Аврелия, фактически полностью элиминировав со временем их логические и физические штудии; для неоплатоников он сильнее был выражен в римской школе — у Плотина и его ученика Порфирия, затем, по нашей оценке, он несколько идет на спад. Греко-римская мифология давала, по мнению мыслителей данных направлений, идеальные образцы жизни: традиционные и столь любимые всей Античностью фигуры Геракла, Одиссея, Ахилла, Прометея и др. при их «правильном» философском истолковании (что здесь правильно, а что неправильно, — весьма императивно и безапелляционно решал сам автор аллегорических комментариев) предоставляют как бы вневременное руководство для подобающей жизни. Таким образом, мифология в изложении Гомера, Гесиода и пр. эпических поэтов не только не содержит при таком подходе чего-либо крамольного и нечестивого, но ровно наоборот: одаряет их читателя таким философским знанием, которого при чтении философов он мог бы и не найти. В этой связи стоит отметить, что сакрализация эпических авторов (в грекоязычном мире — по преимуществу Гомера, а в латиноязычном — Вергилия), в полной мере проявившаяся уже в раннеэллинистический период, в первые века по Р.Х. достигла таких масштабов, что статус древних писателей нередко был даже выше положения того мыслителя, толкованием которого по преимуществу занималась та или иная школа. Так, в частности, в сочинении Гераклита-Аллегориста сквозным лейтмотивом идет идея о том, что Гомер — «великий иерофант богов и неба» (Ps-Her. Nom. Qu. 64, 3; 70, 13; 76, 1; 79, 13), в то время как практически нет ни слова об отцах-основателях стоического учения — Зеноне, Клеанфе и Хрисиппе. У Макробия в «Сатурналиях» целые главы (Macr. Sat. I, 24; II–IV) посвящены только обсуждению филологических вопросов, связанных с наследием Вергилия. Также Прокл заявляет о том, что «энтузиастические» мифы Гомера стоят выше «воспитательных» мифов Платона (Procl. In Remp. 79). Таким образом, мы видим, что ближе к закату античной эпохи авторитет поэзии и философии практически уравнивается. Τις παλαιὰ διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ, «некий давний раз-

лад между философией и поэзией», о котором писал еще Платон (Plat. Resp. X, 607b), становится отныне неактуальной темой, точнее, по уверению самих аллегористов, она является такой только для «профанов».

Старший современник Гераклита-Грамматика, Люций Анней Корнут, весьма неуверенно пытался ввести минимальные методологические требования в аллегорическую практику Стои (но это отнюдь не означало, что хотя бы он сам стремился им следовать). Философ говорит о том, что

различные мифы нельзя смешивать, как нельзя и переносить имена из одного предания в другое. Не следует бездумно излагать все подряд, как делают те, кто обращается с отдельными генеалогиями как со скульптурным материалом, наlepливая на них непонятные им самим детали [1, с. 36].

Здесь надо сказать, что вне зависимости от того, соблюдались ли эмпирически эти принципы в иносказательной практике Стои, на чисто теоретическом уровне *eo ipso* были созданы дополнительные предпосылки для разрыва корреспонденции между истолкованными философскими смыслами. Если в самом начале своего произведения Корнут толкует Зевса, Геру и Посейдона вполне традиционно — как эфир (Верховный Огонь), воздух и влажное начало соответственно, то уже в 17-й главе, в интерпретации гомеровского мифа о наказании Геры Зевсом и подвешивании к ней двух наковален на золотых цепях (II. XV, 17–33), его понимание данного сюжета звучит резким диссонансом по отношению к тем аллегорезам, которые он предложил вначале. Как говорит Корнут, две наковальни, привязанные к Гере, означают небо и море; тогда получается, что Зевс привязал к Гере Урана и Гею, — надо признать, что это сложно не только представить визуально, но даже схватить чисто умозрительно. Такая же ситуация «рассыпания» смыслов наблюдается и в толковании другой знаменитой сцены — альковной любви Ареса и Афродиты (Od. VIII, 267–369), которых Гефест заковал в цепи на осмеяние всем богам. Видимо, для Корнута было затруднительно проводить последовательно чисто фюсиологическую линию толкования, поэтому он весьма неожиданно предлагает этическое понимание этого сюжета, говоря о том, что

воинственность и насилие по природе не слишком далеко отстоят от веселия и кротости, и хотя сплетение их с последними происходит не по естественной закономерности, все же определенным образом <...> они приносят прекрасный плод — гармонию... [1, с. 40]

Но из такого стремления украдкой перейти от знания о природе к знанию о нравах не может родиться даже химеры: полученные философские смыслы не создают единого и, если можно так сказать, «живого» тела понимания и, ни в чем не убедив читателя, они разваливаются, как *membra disjecta*.

Переходя к традиции неоплатонической аллегорезы, обратим внимание на одно наблюдение Ансгара Фридля относительно трактата Порфирия Тирского «О пещере нимф». Напомним, что сочинение это посвящено аллегорическому истолкованию краткого экфрасиса пещеры на Итаке из Od. XIII, 102–112. Итак, как пишет А. Фридль, непоследовательность

как характерная черта толкования аллегории Порфирием становится видна из процедуры объяснения понятия пещеры: прежде она рассматривается как αἰθήρτος κόσμος, далее с помощью тех же данных — как ἀόρατοι δυνάμεις, и, наконец, как νοῦτος κόσμος. Все три объяснения сосуществуют вместе без внутреннего связующего обоснования; так Порфирий делает в силу необходимости при дальнейшем толковании аллегории в деталях, отказываясь от разъяснения νοῦτος κόσμος. Объекты найд и душ, которые не находятся во внутренней связи между собой, трактуются параллельно, и там, где присутствует связующее звено, оба понятия смешиваются друг с другом до тех пор, пока одно из родовых понятий не исчезнет. Так же и двойные врата сначала становятся вратами для богов и людей, а позднее вратами для нисходящих в мир становления и поднимающихся к богам душ. Рядом с этим характерным противоречием стоит некоторая образовательность автора, которая привнесит в текст философские замечания, размышления о культах и мифах в обоснования толкований. Именно это стремление опереться на как можно более широкий базис традиционной мысли и ведет Порфирия к отказу от целостного, логичного, подкрепленного объективностью толкования... [9, с. 37] (выше автор отмечает подобную непоследовательность в интерпретациях Плотина: [9, с. 27]).

Помимо А. Фридля, на противоречия во «внутреннем плане» аллегорезы Порфирия указывали Карл Прэхтер [13, с. 243] и Жан Пепэн [14, с. 243–249]. В свою очередь, Роберт Ламбертон верно, на наш взгляд, объясняет эти противоречия тем, что для гомеровского экзегета главное — увеличить многообразие интерпретаций и возможностей понимания текста, а уж как они согласуются между собой — это для толкователя совершенно несущественно [10, с. 121].

Итак, объяснить рассмотренную специфическую особенность стоической и неоплатонической аллегорезы мы предлагаем путем введения такого понятия, как «герменевтический паратаксис» — ситуации, в которой аллегорист располагает уже готовым, «предуказанным» ему заранее набором мифологических сюжетов и образов, с одной стороны, а с другой — теми философскими догматами, которые он тщился обнаружить у древних авторов (как правило, совершенно безосновательно). Наиболее принципиальным моментом здесь является то, что как грамматика образов, так и грамматика сюжетов устойчиво транслировались в рамках той школьной традиции, к которой принадлежал экзегет. Его задачей, таким образом, было связать необходимый, по его мнению, мифологический образ из одного «ряда» с его толкованием из другого. При этом в рамках какой-либо школы иносказательного толкования большинство и образов, и философских их значений уже даны, особенно если она прошла достаточно долгий путь экзегетических «упражнений». В качестве таковых школ мы как раз и можем назвать Стою и неоплатонизм: в их экзегетике как возможный круг образов, так и круг их толкований уже «предуказан», предзадан философскими концептами и устремлениями интерпретаторов. При этом герменевтический паратаксис все же подразумевает некоторую ограниченную свободу в «подборе» толкования из уже хорошо «освоенного» круга философом: от учителя к ученику толкование образов может варьироваться, но оно все-таки должно оставаться в рамках общешкольных позиций. Так, мы видели у стоиков, что Зевсу «аллегорически» приписываются значения Огня, Разума, Эфира, Промысла: представители стоического учения могли спорить с той или иной интерпретацией, но предлагая свою собственную, они никогда

не выходили за рамки внутришкольного учения. Или же, как мы показали, у Плотина Зевс аллегоризируется как Душа, а у его ближайшего последователя Порфирия верховный бог предстает уже как Ум. Однако, как известно из неоплатонической доктрины, и Ум, и Душа уже были в составе неоплатонического «набора» возможных философских толкований, так же, как и Зевс с Кроносом и Ураном — в ряду возможных мифологических образов, пригодных для Стои. И таких случаев внутришкольных «перестановок» между вариантами мифологических образов и вариантами толкований-философем в античной аллегорической практике можно найти великое множество. На худой конец всегда была под рукой этимология — толкование божественных имен и атрибутов с целью выяснения истинной природы их носителей [8; 15]. Это был простой и крайней эффективный в аллегорической практике помощник толкователя; достаточно было увидеть только малейшую фонетическую или грамматическую «зацепку» в божественном имени или эпитете, и аллегорическое толкование не заставляло себя долго ждать. Таким образом, этимология выступала опосредующим звеном герменевтического паратаксиста, часто являясь ключевым компонентом философско-герменевтической аргументации.

Понятие герменевтического паратаксиста объясняет и многочисленные нарушения, смысловые дефекты во «внутреннем плане» аллегорезы, в ее грамматике образов. Сложно поверить, что такие ученые и многоумные мужи, как, скажем, Порфирий или Гераклит-Аллегорист, не замечали логических неувязок в своих толкованиях. По всей вероятности, это хорошо замечал и Корнут, чье сочинение традиционно поносилось за искусственность и натянутость толкований [2, с. 17–18]. Дело здесь было в другом: сверхзадачей этих, как и многих других аллегорических авторов, было сохранение обоих рядов, обеих «линеек» герменевтического паратаксиста, ведь античная философская аллегореза служила средством консервации традиционной мифологической религиозности и средством доказательства верности того или иного философского учения. Этой же основной функцией аллегорической интерпретации объясняется и другая странность: для античных аллегорических трактатов обычным делом было заявлять о приверженности одному способу толкования, а затем использовать совершенно другие. В этом отношении особенно показателен аллегоризм Плутарха Херонейского: известный своей нелюбовью к стоикам, он порицает их за весьма тривиальное, по его мнению, понимание богов как природных стихий и явлений, однако же сам часто «опускается» до подобных трюизмов. В трактате «Об Исиде и Осирисе» он отождествляет Осириса с Нилом, Исиду с землей, а Тифона — с морем, в котором растворяется Нил (*De Os. et Is.*, 32), в другом месте Осирис — это уже влага, а Тифон — сухость (*De Os. et Is.*, 45). Объясняется данная особенность герменевтического метода аллегористов тем, что для них было важно не столько то, как они толкуют, а зачем они это делают. А ради сохранения обоих рядов герменевтического паратаксиста все средства хороши.

ЛИТЕРАТУРА

1. Луций Анней Корнут. Греческое богословие // Луций Анней Корнут. Греческое богословие. — СПб.: Формика, 2000. — С. 19–67.
2. Позднев М. М. Заметки к трактату Корнута о природе богов // Луций Анней Корнут. Греческое богословие. — СПб.: Формика, 2000. — С. 5–18.
3. Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия. 2001. — URL: <http://www.i-u.ru/biblio/archive/protoporovafilo/>
4. Торшилов Д. О. Две аллегорические схемы раннего стоицизма и традиция комментирования «Теогонии» Гесиода // Классика... и не только: Нине Владимировне Брагинской / под ред. И. С. Смирнова; сост.: Н. П. Гринцер, Е. П. Шумилова (Orientalia et Classica; вып. 33). — М., 2010. — С. 48–57.
5. Федорова Л. Л. Семиотика. Курс лекций для магистрантов и аспирантов. — М.: РГГУ-Институт лингвистики, 2019. — 576 с.
6. Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. — М.: Наука, 1985. — С. 60–190.
7. Brisson L. How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology / trans. by Catherine Tihanyi. — The University of Chicago Press, 2004. — 206 p.
8. Domaradzki M. Theological Etymologizing in the Early Stoa // Kernos. — 2012. — Vol. 25. — P. 125–148.
9. Friedl A. J. Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos: Inaugural dissertation. — Würzburg, 1932. — 104 S.
10. Lamberton R. Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition. — Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989. — 364 p.
11. Naddaf G. Allegory and The Origins and Development of Philosophy // Logos and muthos: Philosophical Essays in Greek Literature / ed. by W. Wians. — Albany: SUNY Press, 2009. — P. 99–132.
12. Obbink D. Early Greel Allegory // The Cambridge Companion to Allegory / ed. by R. Copeland and P. T. Struck. — Cambridge: Cambridge University Press, 2010. — P. 15–25.
13. Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // In Genethliakon Carl Robert. — Berlin: Weidmann, 1910.
14. Pepin J. Porphyre, exegete d' Homere // Porphyre. Entretiens sur l' antiquite classique, No. 12. — Vandoeuvres-Geneva: Fondation Hardt, 1965.
15. Ramelli I. The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato // International Journal of the Classical Tradition. — 2011. — Vol. 18, No. 3. — P. 335–371.
16. Whitman J. A Retrospective Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change // Interpretation and allegory: antiquity to the modern period / ed. with introductory essays by J. Whitman. — Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. — P. 9–10.