

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

память Афин, Платон, Фрейд, stásis, krátos, аннулирование, вытеснение, аналогия.

1943–2003.

Французский историк политики в классической Греции, участница так называемой «Парижской школы» (вместе с Ж.-П. Вернаном, М. Детьенном и своим учителем П. Видалем-Наке), сотрудница Высшей школы социальных наук в Париже, работала на стыке истории и антропологии, с серьезным деконструктивистским уклоном.

Текст Николь Лоро, публикуемый в русском переводе, представляет собой одну из первых, методологических, глав из книги «Разделенный город: забвение в памяти Афин» (1997), посвященной ею исследованию феномена гражданской войны в Древней Греции и тому, как она осмыслялась древнегреческой политической мыслью. Этот текст был подготовлен на основе доклада, прочитанного во Французской Ассоциации Психоанализа (1987). В нем делается попытка эксплицировать уже имевший к тому времени развитие диалог между психоанализом и исследованиями по истории классической Греции, в методологии которых присутствуют заимствования отдельных объяснительных моделей и понятий психоанализа. При этом

Николь Лоро стремится максимально точно провести границы между дисциплинами, в связи с чем ее работа является одним из редких примеров глубокой гуманитарной рефлексии над легитимностью таких заимствований и действий по аналогии, а также и над самим, вызывающим ряд парадоксов, понятием аналогии — работавшим уже у самого Фрейда в его прикладных метапсихологических сочинениях. Продуктивность, применимость и риски психоаналитических аналогий демонстрируются на примерах «вытеснения» и «аннулирования» двух важнейших слов для понимания греческой гражданской войны и политики в целом — *στάσις* и *κράτος*, — а также некоторых событий истории афинской демократии V в. до н.э.

* Перевод с французского выполнен Сергеем Ермаковым по изданию: Nicole Loraux. *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot, 1997. P. 59–84.

1 Данный текст представляет собой дальнейшее развитие доклада, прочитанного во Французской Ассоциации Психоанализа и опубликованного в *L'Écrit du temps* (№ 14–15, 1987, La folie de l'histoire. P. 35–54).

Мы все еще не закончили с пролегоменами. Но, чтобы водворить конфликт в город, мы должны будем их продолжить, — тем более, что для более глубокой постановки вопросов подчас не хватает инструментов, а часто также и смелости.

Итак, представим себе историка: чтобы мыслить свой предмет, она не может обойтись без таких слов, как «забвение», «вытеснение» или «отрицание». Очевидно, что речь идет о словах для продвижения вперед, вооружившись которыми действительно продвигаешься: сначала на цыпочках — подчас даже на пунтах² — и чем дальше, тем больше подвергаясь опасности.

Это просто слова и только для продвижения вперед: по крайней мере, так говорит себе историк — и она охотно отложила бы на неопределенное будущее момент объяснения с собой насчет этой практики. Но, поступая таким образом, знаешь и знаешь наверняка, что однажды этот момент наступит — возможно, не один раз. Чтобы глубже погрузиться в память Афин, я часто пользовалась поддержкой, которую находила в понятиях вытеснения или отрицания. Я сама много говорила об отрицании: о том, как демократия отрицает свою историчность, чтобы крепче укорениться в истоке и происхождении — незапамятно благородном и в то же самое время природном; о том, как афинский город отрицает участие женщин в воспроизводстве Афин, которое стирается в пользу мифа об автохтонном происхождении; о том, как отрицается принципиальная сущность конфликта при установлении общего понятия «города» как такового³. Поэтому сегодня речь пойдет о том, чтобы вернуться ко всем этим отрицаниям, которые, возможно, в своей основе окажутся одним-единственным.

Итак, настало время вернуться к этой практике — мне бы хотелось думать, что она представляла собой то, что Мишель Серто превосходно назвал «обобщением захватом»⁴, подразумевающим — если еще раз воспользоваться этой страницей из начала «Мистической фавулы», в которой не один историк, работавший с Фрейдом, мог узнать себя, — не столько применение понятий, считающихся «пригодными дать отчет» о предмете, сколько «внимание к теоретическим процедурам <...> способным ввести в игру»⁵ этот предмет, какими бы не были «перевороты», риску которых эти процедуры подвергаются. Стараясь в ходе всей этой работы на границах ни на секунду не забывать, что границы существуют⁶.

2 Certeau 1975 — о *Моисее* Фрейда.

3 См.: Loraux 1981a и 1981b.

4 Certeau 1982, 18.

5 Ibid. — Курсив Н. Лоро.

6 Именно в этот момент, когда я попыталась использовать фрейдовского *Человека Моисея* в качестве опоры — проблематичной для многих психоаналитиков, это правда — чтобы продвинуться на этом ничем не гарантированном пути, я осознала, что мои слушатели предпочли бы, чтобы я, как и полагается эллинистке, ограничилась дискурсом о мифе.

О ТОМ, ЧТО СЛЕДУЕТ СДЕЛАТЬ СО *STÁSIS*

Итак, предмет: то, что один греческий город, носящий имя Афины, делает с гражданской войной, или, точнее, со *stásis* — это греческий способ обозначить то, что является одновременно «позицией» (это партийная позиция, стойка, в которую встает гражданин против других граждан) и насильственным восстанием, радикальным потрясением, вереницей убийств, политической катастрофой. То, что город делает со *stásis*: как он ее стирает посредством жеста и слов — жест состоит в том, чтобы институционально декретировать забвение деяний *stásis* (для обозначения которых греки не используют термины сильнее, чем «события» или «несчастья»⁷), а слова являются речью национальной истории, которая рассказывает себя, скрывая, насколько это возможно, сам факт *stásis*⁸. В обоих случаях мой замысел будет заключаться в определении эффектов, и даже продуктов такого стирания: в самом повествовании и в не достигнутой повествования памяти Афин.

Но в формуле «то, что греческий город делает со *stásis*» также содержится намек, что в самой своей глубине он ничего не хочет с ней делать — т. е. хочет сделать что угодно, лишь бы она была ничем: иными словами, городу принципиально важно отрицать за конфликтом любую соприродность политике. Отнюдь не простая операция, и для *stásis* сосуществуют два противоречащих друг другу определения. Города решительно отдают предпочтение первому из них, поскольку согласно ему *stásis* помещается вовне: вовне города, возможно, вовне самой человечности — гражданская война понимается как катастрофа, обрушивающаяся на человеческие общества, как эпидемия (*loimós*), чума, ураган или как губительное последствие внешней войны; и, попавший в бурю, город оказывается рассеченным, даже тяжело раненым, но с надеждой ждет момент обретенной заново целостности, когда будет избавлен от пришедшего извне зла⁹. Но, кроме этого, есть куда более пугающее, редко формулируемое — и всегда в уклончивых, недоговаривающих или фрагментированных фразах — чувство, что *stásis* рождается внутри города: у Феогида она то, чем чреват сам город — ужасная беременность убийствами одних сограждан другими — и, более общим образом, греческая традиция видит в гражданской войне некую болезнь *pólis*¹⁰. Как мы уже сказали, греческая мысль о политике предпочитает первое определение: отсюда следует целая серия операций, стремящихся обеспечить этому комфортному определению безусловную

7 Греческое *sumphorai* высказывает несчастья в форме события; *kaká* (подразумеваемое в *mnesi-kakein* [«зло-памятствовать»]) говорит только о зле и ущербе.

8 См.: Loraux 1981a, 200–204.

9 *Loimós* или другая природная катастрофа: например, Пиндар, *Пean IX*, ст. 13–20; внешняя война: Фукидид, *История III*, 82, 1; рана: Солон, fr. 4, West, vol. II (West 1972).

10 Феогид, 39–40: город беременен (*kúei*) тираном (из чего и возникает *stasis*: 51–52); 1081–1082: город беременен носителем *stasis*. Болезнь: см., например: Платон, *Законы V*, 744d, но следовало бы привести целый корпус цитат о *stásis*, начиная с Алкея. Соприродность *stásis* городу: эта идея подразумевается в *Государстве VIII*, 545c–d.

победу, т. е. отрицание того, что *stásis* может быть одним из состояний города. Уже здесь велико искушение прочесть в этом отрицании некий доступ к вытесненному городу; но ведь когда обращаешь внимание, что при этом на *stásis* раз за разом обрушиваются с анафемой, как не вспомнить то, что Фрейд говорит об осуждении, как интеллектуальной замене вытеснения¹¹? Формуле «это я хочу исключить из себя» тогда было бы достаточно придать ее гражданскую форму, представляющую собой безоговорочное порицание, выносимое говорящим, в данном случае городом.

Очевидно, что из этого первоотрицания следуют и другие: таково отрицание ненависти, самой формы отношения между людьми в *stásis*, которую упоминают лишь для того, чтобы тут же подвергнуть отрицанию; в таких случаях могут сказать: «ведь не из-за своей порочности или ненависти (*ekhthrá*) подняли они друг на друга руку, но из-за несчастной судьбы (*dustukhía*)» — или, как будто эхо предыдущего: «они не меньше стыдились своих несчастий (*sumphorá*), чем гневались на врагов»¹².

Именно здесь в игру вступает греческая стратегия в отношении памяти как гнева¹³, той ужасающей памяти, само имя которой (*mênis*) не произносится без предосторожностей, ведь речь идет о словах, которые ранят или убивают¹⁴. Как эпический гнев Ахиллеса, так и злопамятность одних граждан в отношении других после гражданской войны грозят одной и той же опасностью, столь же пугающей, что и действия тех демонов, которых называют «неумолимыми карателями» и «незабывающими мстителями за пролитую кровь» (*alástores*), поскольку они — как объясняет Плутарх — неотступно следуют за памятью о некоторых давних и незабытых преступлениях (*aleston* или в гомеровском греческом *aláston*)¹⁵. Отсюда следует императив отринуть эту память посредством акта отречения: «Гнев свой теперь на тебя прекращаю», — скажет в конце концов Ахиллес¹⁶ — и Ахиллес присутствует в памяти каждого грека, для которой его великий героический гнев служит парадигмой любого коллективного злопамятства. Вторя ему, город провозглашает «запрет вспоминать прошлое зло». И тогда каждый гражданин, в свою очередь, должен будет дать клятву «я не буду помнить прошлого зла» — это прошлое также звучит в словах Ахиллеса, обращаясь к Агамемнону: «То, что случилось, оставим, однако,

11 См. «Отрицание» Фрейда (Freud 1985a, 135–139; рус. пер.: Фрейд 2006б, 401–402).

12 Платон, *Менексен*, 244а (цит. с изм. по рус. пер.: Платон 1990, 152); Лисий, *Эпитафий*, 62 (цит. с изм. по рус. пер.: Лисий 1994, 66). О *philótes* («дружбе») как простом и чистом «отрицании ненависти» см.: Glotz 1904, 141.

13 См.: Loraux 1990a, 67–85.

14 Ср.: Watkins 1977.

15 Плутарх, *О падении оракулов*, 418b-с.

16 Гомер, *Илиада* XIX, 67 (цит. по рус. пер. В. В. Вересаева: Гомер 1949, 415): *paíō khólōn* [«прекращаю гнев»], что ахейцы сразу же однозначно интерпретируют как *mênin apeireîn*, как языковой акт, состоящий в отречении, от-сказывании гнева.

как ни было б горько»¹⁷. *Exit* память. Но мы уже начинаем догадываться, что такое забвение, каким бы просчитанным оно не было, оставляет за собой следы.

Моя гипотеза состоит в том, что — за всеми этими забвениями, всеми отрицаниями — забыть или отрицать необходимо саму соприродность *stásis* греческому политическому. Тогда забвение прошлого оказывается, в случае каждой гражданской амнистии, повторением одного очень древнего забвения: забвения того времени — если оно вообще имело место — когда, встарь, конфликт управлял жизнью в сообществе. Конечно, если только это время начала, когда человеческая ситуация определялась для смертных в стихии конфликта¹⁸, не было всегда только мифом — мифом происхождения политики, основывающим и в то же время беспрестанно скрываемым заново. В обоих случаях — первозабвения или мифа об основании, который необходимо постоянно отбрасывать в безвозвратно минувшее, чтобы надежнее спасти настоящее — мне необходимо раскопать (скажу ли: эксгумировать?) вытесненное, чьим содержанием окажется иная мысль о *stásis*: если бы этой мысли позволили выразиться, она бы высказалась в суждении похвалы: *stásis* и в самом деле оказалась бы чем-то вроде цемента сообщества. Короче говоря, мне придется *конструировать* — в том смысле, в котором Фрейд говорит о «работе над конструкцией или, если привычнее слышать, над реконструкцией»¹⁹. Конструировать сценарий, где ненависть была бы старше любви²⁰, а забвение оценивалось бы лишь по мерилу невыразимого наслаждения, доставляемого незабывающим гневом.

Но возможно, такой конструкции по самой ее природе суждено всегда оставаться проектом — потому что, сталкиваясь со слишком совершенным стиранием, это предприятие оказывается без средств для своей реализации, и еще потому, что есть сюжеты, за которые историк, охотно принимающий те или иные консенсусные представления (никогда не высказываемые, от чего еще более властные), просто-напросто никогда не возьмется, если только не возьмет на себя терзающую вину преступающего запрет. «Это беспочвенные утверждения»: нельзя безнаказанно работать наперекор аффектам, которыми подпитывается то или иное интеллектуальное движение — которое принято называть «дисциплиной» — особенно такое кодифицированное, как практика историков. И на каждом шагу соскальзываешь в неуверенность или подозрения. Небезосновательные, разумеется: ведь выявление динамики конфликта — менее принудительное, чем археологические операции, довольствующиеся достоверностью своей позитивной оптики, но также лишенное

17 *Илиада* XIX, 65 (ibid.).

18 Здесь я совпадаю с тем, что говорится в главах XI («О человеческом условии и конфликте») и XIX («Еще раз о человеческом условии и конфликте») в книге: Nagy 1979.

19 См. «Конструкции в анализе» (Freud 1985b, 271; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008в, 397).

20 Как это и происходит во «Влечениях и их судьбах» (Freud 1968, 42–43; рус. пер.: Фрейд 2006а, 108–109). О «любви убивать» на войне см.: Loraux 1994.

обмена, пускай и неравного, между аналитиком и анализантом, в котором конструкции анализа находят свою опору, — должно учитывать сопротивление историка, как персональное, так и институциональное — и последнее далеко не всегда слабее первого, — а также постоянно возрождающееся сомнение, потому что идешь против течения²¹, заранее предчувствуя, что все вполне может закончиться безрезультатно.

И поскольку необходимо пережить свои собственные теоретические пристрастия, а также для того, чтобы предложить для рефлексии несколько более точно очерченных и безопасных мест, где история и психоанализ могли бы вести диалог без излишней подозрительности, разграничивая собственные зоны влияния, я задержусь на двух примерах, представляющих собой как бы симптомы того, как функционирует греческое политическое в режиме вытеснения конфликта. Итак, я буду говорить об одном забвении и одном аннулировании²². Забвение будет прогрессирующим забвением одного политического убийства — ибо историк, если он хочет поймать греческую память прямо за работой вытеснения, должен научиться работать с белыми пятнами истории, чтобы суметь зацепиться за те темные моменты, когда дороги мертвых начинают путаться, а имена погружаются в анонимность (как мы увидим, «бедное»²³ имя будет именем жертвы, Эфиальта, убитого в 461 г. до н.э.). Аннулирование, в свою очередь, нацелено на слово, принципиально важное для греческой политической рефлексии, ведь оно входит как составная часть в само имя демократии, но при этом остается сущностно двусмысленным: *krátos*.

Забвение, аннулирование: но кто же тот субъект, который в последовательности одного и того же, из раза в раз повторяемого, отказа забывает/аннулирует таким образом? Я уже намекала, что этим субъектом окажется город. И я должна буду объясниться, поскольку, относясь к городу как к некому субъекту, сильно рискуешь нарваться на возмущенные возражения, как со стороны историков, так и со стороны психоаналитиков. Но терпение: мы еще дойдем до момента, чтобы поднять этот, самый тревожащий в нашем исследовании, вопрос — поднять в той точке, в которой он обычно принимает форму дисквалифицирующего сомнения.

21 Поэтому, чтобы позволить себе «подчеркивать момент сомнения» (Freud 1986, 98; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 481), необходим весь интеллектуальный «героизм» некоего Фрейда. См. комментарии М. Московичи (Freud 1986, 39 и Loraux 1991a).

22 Франц. *annulation*. Данный термин представляет собой французский перевод фрейдовского термина *Ungeschehenmachen*, букв. «делание-небывшим, делание-неслучившимся». Это невротический процесс, «магическим» образом стремящийся сделать небывшим само прошлое событие. В пер. А. М. Боковой — «отмена», см.: Фрейд 2006в, 263. — Прим. перев.

23 Бедное историй, и, однако, весьма нагруженное, поскольку *ephiáltes* означает «кошмар» в обличье демона — и хорошо засвидетельствованная античная этимология связывает его с *ephállomai*: наброситься на кого-то (Chantraine 1970, 390); имя, предназначенное тому, кто «пойдет на приступ Ареопага», является также именем предателя при Фермопилах и одного гиганта.

ТРУДНОЕ СЛОВО

Того, чьи поиски сосредоточены на финской демократии, не может не интересовать рефлексия о *krátos*: о смысле слова, о его употреблении и об отношении, которое образцовая демократия поддерживает со своим собственным именем.

В гомеровских поэмах *krátos* «обозначает превосходство человека, утверждающего свою силу над соратниками или над врагами». Это определение, которое я заимствую у Эмиля Бенвениста²⁴, остается уместным и для классической эпохи, с той разницей, что во многих случаях следует заменять «человека» на «партию» или «часть» города; важнее всего здесь то, что в течение всей своей истории *krátos* не прекращает обозначать превосходство — а значит, и победу (поэтому это слово так часто связано с *nike* — одержанной как над врагами извне, «другими», так и над соперниками и противниками изнутри, «своими»).

Возьмем *krátos* означает взять верх. Конечно, отсюда можно заключить, что тем самым «получают всю власть над...»: так, в одном из декретов о проскрипциях в Милете город назван *egkrates*²⁵ по отношению к лицам, обвиненным в подрывной деятельности; и схожим образом фактическое господство, осуществляемое Афинами над городами своей морской империи, регулярно обозначается посредством *krátos* и его производных²⁶. Но в общем виде *krátos* все же следует понимать как одержанную победу: глагол *krateîn* говорит о превосходстве в битве во внешней войне, и, поставленный в действительном залоге, не представляет никаких трудностей в любом дискурсе, где обсуждается город. И с той же уместностью *krátos* употребляется, когда речь идет о внутренних делах города, чтобы обозначить победу одного из мнений на собрании, а также преимущество, полученное группой заговорщиков в случае *stásis*, когда одна из партий, возобладав над противником, «получает перевес <...> в качестве награды за победу»²⁷.

Здесь начинаются трудности. В самом деле, города как будто отказываются признавать, что в свершении политического могло иметь место для чего-то такого, как *krátos*, поскольку это означало бы ратификацию победы одной части города над другой, а значит, и отказ от грезы о едином и неделимом городе; слово странным образом отсутствует в гражданском красноречии или

24 Benvenist 1969, II, 75 (цит. с изм. по рус. пер.: Бенвенист 1995, 287).

25 «Имеющий власть над», «овладевший» и т. д. (греч.). — Прим. перев.

26 SIG, n. 58 (Dittenberger, Hiller von Gaertringen 1915); политическое употребление *egkrates* см. также в *Государстве* VI, 499d и 501e; *krátos* и «Империя»: SIG, n. 54, l. 1 и n. 147, l. 60 (Dittenberger, Hiller von Gaertringen 1915), а также: Аристотель, *Политика* III, 8, 4, 1284a40 (*egrkratôs éskhon ten arkhen* — «[афиняне] превосходством возымили власть ("империум")») (цит. с изм. по рус. пер.: Аристотель 1983, 473).

27 Победа на собрании: например, Фукидид, *История* III, 49, 1, см.: Logaux 1990b. Цитата из Аристотеля: *Политика* IV, 9, 11, 1296a27–32 (цит. по рус. пер.: Аристотель 1983, 509), комментарий к этому отрывку: Logaux 1993, 90–91.

в нарративах историков, где оно постоянно стирается в пользу *arkhe*, именуемого власть в ее легитимном виде: так дело обстоит у Ксенофонта, рассказывающего о диктатуре Тридцати тиранов, когда лишь один олигарх — а именно, Ферамен — может спокойно указать на саму возможность того, чтобы правители (*árkhontes*)²⁸ владычествовали (*krateîn*) над управляемыми²⁹. Демократ никогда не воспользуется таким языком, что, возможно, должно было бы нас удивить: разве само имя демократии не говорит о *krátos* народа? Разумеется. Но есть одно «но»: здесь предпочитают вообще обойтись без слова *krátos*, а заодно и без слова *dêmos*. Как мы уже сказали, внутри города у слова *krátos* дурная репутация, и, хотя *dêmos* и может обозначать народ как целое, также существует сугубо партийное употребление слова, обозначающее народную партию. Отсюда настойчивое избегание демократами, уже в V в., слова *demokratía*. Но, избегая произносить имя, которое, возможно, первоначально было навязано режиму его противниками как крайне презрительная кличка³⁰, они сами уступают олигархическим представлениям о режиме³¹, подспудно соглашаясь, что *demokratía* означает, что имело место разделение города на две партии и победа одной из них. Теперь уже они сами забывают придать *dêmos* тот объединительный смысл, который, с их точки зрения, должен был ему принадлежать — и на самом деле принадлежал³² — и, чтобы не брать на себя ответственность за партийный смысл слова, предпочитают вообще не давать имя своему режиму.

Головокружение Единого? Вполне возможно. Но я здесь вижу, скорее, след более принципиального отрицания: отрицания конфликта как закона политики и жизни в городе. Все, что угодно, лишь бы не признавать, что власть в городе находится в руках одной из групп, даже если эта группа является

28 О Тридцати — которых наделило полномочиями собрание, пускай и голосовавшее под угрозой террора, — всегда, несмотря на их «тиранию», говорится, что они осуществляют *arkhe*: см., например, у Ксенофонта: *Греческая история* II, 3, 19 и II, 4, 40 (Фрасибул, вождь демократов, говорит исключительно об *arkhe* в контексте, где, однако, *krátos* был бы вполне уместен).

29 Фукидид, *История* II, 3, 42 (речь Ферамена).

30 См.: Логаux 1981a, 175–222 (с библиографией). Какими бы на самом деле не были условия появления слова *demokratía*, в первую очередь важно то, что демократы ведут себя, как если бы это имя было им навязано их противником.

31 По полемическим причинам оказывающимся гораздо более «демократическими», чем у самих демократов. См.: Логаux 1991b.

32 Лишь один пример среди других: в Афинах Афродита институционально является *Pándemos* [«всенародной»], поскольку она заведует гражданской Любовью, собирающей народ в некое целое. И — но разве в этом есть что-то удивительное? — именно в своем (антидемократическом) перепрочтении этой эпиклеса Платон, превращая Пандемическую Афродиту в вульгарную Афродиту, переименовывает ее вплоть до полного исчезновения первоначального смысла, согласно которому *dêmos* охватывал «народ» в его целом. [«Вульгарная Афродита» у Лоро — *Aphrodite des carrefours*, по аналогии с французской идиомой *Vénus des carrefours*, означающей проститутку, см.: Лур 180d–182a; рус. пер.: «пошлая Афродита» (Платон 1993, 89–90). — Прим. перев.]

преобладающим большинством. Стоило бы задуматься над тем, что наши современные представления о политике удерживают из этой логики. Но также можно задаться и вопросом о консенсусе, полагающем консенсус обязательным связующим элементом в политике. Иными словами, о том, что в выборе, ведущем к консенсусу, должно производить фигуру очевидности.

У Платона мы обнаруживаем как бы первый этап этого вопрошания. Дело в том, что в своем иерархизированном универсуме он охотно признает универсальную необходимость *krátos* как в городе, так и в душе индивида³³, и, поскольку ему нравится раскрывать афинянам слова, вытесняемые их официальным дискурсом, он с удовольствием указывает на все, что в демократии происходит из *krátos*: и — чтобы не было никаких сомнений — именно в институциональную прозу надгробного слова, прямо посередине похвалы режиму, он вводит неоднократное утверждение *krátos*, которое еще у Перикла — по Фукидиду — строго ограничивалось военными ответвлениями его дискурса³⁴.

Платон, извлекающий на поверхность операции, осуществляющиеся в «душе» города, чтобы осмыслить демократию, прославляющую консенсус: в первый, но не в последний раз мы встречаем эту конфигурацию. Я к ней еще вернусь.

Итак, *krátos*: или о том, что следует работать с отсутствующими словами, когда причиной их отсутствия может быть только некое избегание.

СЛЕДЫ УБИЙСТВА

Забвение одного убийства будет моим вторым примером. В 462 г. Эфиальт, глава демократической партии — имевший репутацию неподкупного, из-за которой его считают «неким Робеспьером *avant la lettre*»³⁵, — атакует аристократический трибунал Ареопага, отнимая у него какое-либо право контролировать политическую жизнь города³⁶. Через некоторое время его убивают... и он почти полностью исчезает из памяти афинян.

(Чтобы соблюсти точность, лучше сказать: исчезает из памяти афинского *демоса*, потому что сами олигархи, как кажется, ничего не забыли о его деянии, если судить по сведениям от Аристотеля о начале правления Тридцати — одним из первых действий которых в 404 г. будет, к величайшему

33 В городе: *Политик*, 291e; *Законы* IV, 713a и 714c; в теле: *Государство* IV, 444d; в душе: *ibid.* (ограничимся лишь несколькими примерами из множества).

34 *Менексен*, 238d, 3, 4 и 8. Также отметим в *Законах* (VI, 757d) выражение *krátos démou* [«преобладание, победа народа»; в рус. пер. «народовластие», см.: Платон 1994b, 208. — *Прим. перев.*], а также *krateîn* в *epitaphios* Перикла, см.: Фукидид, *История* II, 39, 2 и 40, 3.

35 Piccirilli 1987, 12 (в оригинале по-французски), комментирующий употребленное Аристотелем слово *adorodóketos* [«неподкупный»]: *Афинская полития* 25, 1 (цит. по рус. пер.: Аристотель 1937, 36). [*Avant la lettre* — «до буквы», «заранее», *ante litteram*. — *Прим. перев.*]

36 О том, как, следуя аристотелевской логике, нужно читать утверждение, гласящее, что он отобрал у Ареопага «его дополнительные полномочия» (Аристотель, *Афинская полития* 25, 2; цит. с изм. по рус. пер.: Аристотель 1937, 37), см.: N. Loraux, P. Loraux 1991, 57–59.

удовлетворению знати, «удаление» из Ареопага законов Эфиальта, касавшихся ареопагитов³⁷.)

Это стирание тем более поразительно, что именно от деяния Эфиальта можно отсчитывать — у меня самой на этот счет нет никаких сомнений — год первый афинской демократии в том виде, в каком мы привыкли считать ее образцовой³⁸. Потому что для демократии, чьим «первоизобретателем», по словам самого Геродота³⁹, был Клисфен, Эфиальт стал первым, кто обеспечил ее эффективными средствами для развертывания: и разве не ему традиция все еще приписывала то, что он «спустил закон»⁴⁰ — тем самым секуляризируя его существование и облегчая обращение к нему — когда в высшей степени символическим жестом⁴¹ перенес почитаемые доски с законами Солона со священного холма Акрополя в политический *mésos*⁴², которым и является Агора?

Клисфен, Эфиальт: два основателя демократии, два (почти) «забытых» в памяти афинского *демоса*, который тем не менее торжественно похоронил обоих на публичном кладбище в Керамике⁴³. В самом деле, если уже о Клисфене можно утверждать, что «из всех великих персонажей афинской истории он, несомненно, является наименее часто упоминаемым»⁴⁴, то стирание Эфиальта может оказаться еще более полным; дело в том, что, даже обобщив всю информацию на его счет, доставшуюся нам от греческих историков и других греческих авторов⁴⁵, мы не знаем ни кем он был, ни какова была его жизнь, ни каковы были точные обстоятельства его смерти. Да, мы знаем имя его отца — его звали Софонид — но, несмотря на это, мы не можем наделить его хоть сколько-нибудь значимой генеалогией; что касается его положения как политического деятеля, ситуация едва ли обстоит лучше: да, считается, что он служил помощником Фемистокла и наставником Перикла, но эта невыгодная промежуточная позиция обернулась для Эфиальта погружением в тень двух великих мужей афинской истории, которым Плутарх посвятит по биографии —

37 *Афинская полития* 35, 2.

38 Признаюсь, меня не убеждает недавняя попытка Л. Марра (Marr 1993) изобразить какого-то «умеренного» Эфиальта, который вместо того, чтобы упразднить Ареопаг, как этого хотели радикальные демократы, просто лишает его власти.

39 Геродот, *История* VI, 131.

40 См.: Анаксимен Лампсакский, FGH, п. 72, fr. 13 (Jacoby 1926), а также, например, Гарпократиона, sub verbo *ho kátothen nómos*.

41 Против исключительно материальной интерпретации этого перемещения, предложенной Э. Уиллом (Will 1968), см. замечания Р. С. Струда (Stroud 1979, 12–13). Этот жест параллелен жесту Клисфена, спускающего Эрехта в Агору (Bérard 1983, 51), с той разницей, что Эфиальт делает доступным для всех «историческое», а не мифическое прошлое.

42 «Середина», «среда», «общее, публичное пространство» (греч.). — *Прим. перев.*

43 Об этом напоминает Л. Пиччирилли: Piccirilli 1988, 78.

44 Lévêque, Vidal-Naquet 1964, 122 (подробнее: 117–122).

45 См.: Аристотель, *Афинская полития* 25; Диодор Сицилийский, *Историческая библиотека* XI, 77, 2–6; а также: Антифон, *Об убийстве Герода* 68 и Плутарх, *Перикл* 9–10.

но никакой *Жизни* не достанется тому, кого древние источники связывают только — и точно — с одним лишь моментом реформы, носящей его имя (о которой, впрочем, сообщают лишь несколько очень скупых фраз), и с его насильственной смертью. Но и сама эта смерть окружена молчанием, и, начиная с Аристотеля, дающего нам единственные сведения, которыми мы действительно располагаем (имя убийцы и то, что это было «коварное убийство» — другими словами, из засады), вплоть до Диодора, согласно которому он просто «погиб одной ночью»⁴⁶, можно проследить работу весьма примечательного процесса прогрессирующего стирания убийства.

Конечно, убийство (*phónos*) не выбивается из процесса эволюции, которая — как принято считать к почти всеобщему удовлетворению древних и современных — неудержимо ведет афинский город к его демократическому *télos*. Поэтому нет никакой необходимости пускаться в изобретение невероятных сценариев, чтобы объяснить «исчезновение» Эфиальта, — и мы сразу отбросим как фантастические все построения, которые на манер самой древней политической истории пытаются примирить между собой противоречащие античные источники, придумывая убийство, заказанное Периклом из зависти к ореолу «народного вождя» и совершенное подручными головорезами олигархической партии согласно тайной договоренности между амбициозными демократами и их противниками, с радостью готовыми оказать тем услугу, чтобы самим избавиться от самого непримиримого противника⁴⁷. Что касается меня, то я связываю забвение этого *phónos* с совсем иной логикой: исходя из того, что по отношению ко всем этим великим мужам — от тираноборцев и Клисфена вплоть до Эфиальта — стратегия афинского города в делах памяти демонстрирует весьма впечатляющую последовательность, я могу выдвинуть гипотезу, что для демократии, сталкивающейся со своей собственной историей и озабоченной тем, как рассказать ее в виде гармоничного развития, идеальной представлялась бы возможность вообще сомневаться в том, что Эфиальт был жертвой убийства. А если это не получается, то, по крайней мере, можно будет работать над уплотнением забвения.

Разумеется, в начале этой цепи забвений стоит олигарх, защищающий своих, — Антифон из Рамнуса, который открыто объявляет, что убийцы так и не были установлены, — а на другом ее конце Диодор поставит убийство за скобки; и в промежутке между ними мы должны реконструировать операцию,

46 Диодор Сицилийский, *Историческая библиотека* XI, 77, 6: *tês nuktós anairetheis*. Эта формулировка, очень похожая на формулировку из *Афинской полумии* 25, 4 (*aneirêthe... dolophonetheis*) [«коварно убит»] (цит. по рус. пер.: Аристотель 1937, 37)] и Плутарха: *Перикл* 10, 8 (*kryphaios aneillon*) [«тайно убит»], — напоминает «блеклое» или эвфемистическое описание убийств, совершенных заговорщиками, у Фукидида (см., например: *История* VIII, 65: *krúpha anelosan*) [«тайно убили»] (цит. по рус. пер.: Фукидид 1981, 379)]; ср.: Logaux 1986), а значит, не оставляет места для несурзных предположений вроде тех, что сделал Д. Стоктон (Stockton 1982), согласно которому, пораженный инфарктом или инсультом, Эфиальт просто был найден утром мертвым в своей постели.

47 Афины или Чикаго? Перикл или Аль Капоне? Подробнее см.: Piccirilli 1987 и 1988.

при помощи которой Афины вымарывают из истории демократии любые акты *stásis*. Эфиальт, противостоявший Ареопагу, опасным образом напоминает мятежника⁴⁸, и именно как мятежник он убит своими противниками: поскольку здесь налицо все элементы ситуации *stásis*, необходимо любой ценой стереть конфликт, даже за счет отказа признавать, что этот «мятежник» был самым последовательным из демократов. Таким образом, забывая убийство, демократия — столь озабоченная тем, чтобы для города стать неотличимой от природы, столь жаждущая обрести свое основание в автохтонии происхождения⁴⁹ — думает избежать всех тех напряженных моментов, из которых и состоит история городов.

Как известно, в греческих источниках существует и другая версия этого стирания Эфиальта — на первый взгляд смягченная, но на деле гораздо более радикальная, поскольку, не скрывая убийство, она оспаривает у этого политического деятеля само отцовство реформы, носящей его имя. Мы находим ее у Плутарха, в «Жизни Перикла» (как мы уже видели, Эфиальта традиция не наделяет никакой *Жизнью*). Здесь уже сам Перикл ведет игру и именно он отнимает у Ареопага большую часть его юрисдикции «с помощью Эфиальта». *Di' Ephialtou*⁵⁰: Эфиальт всего лишь актер, ни в коем случае не режиссер, он — лишь десница действия, чьим мозгом является Перикл. Затем происходит убийство Эфиальта олигархами; точнее, согласно Плутарху, его враги составляют заговор и тайно убивают руками Аристодика из Танагры⁵¹. Все как будто встает на свои места: Эфиальт является руками демократического действия и умирает от рук нанятых олигархами. В этой истории будут одни лишь исполнители. Читатель, заметивший это сближение, но не придавший ему большого значения, вполне может уступить навязываемой симметрии, но в таком случае упустит явное противоречие: если у Эфиальта действительно была лишь второстепенная роль, то почему Плутарх специально уточняет, что олигархи его особенно боялись, поскольку он был «неумолим при сдаче отчетов и при преследовании судом преступников»⁵²? Именно здесь, в слишком уж бросающейся в глаза симметрии *di' Ephialtou di' Aristodikou*⁵³, я, будучи упрямой читательницей, вижу следы процесса, очень похожего на тот, что реконструируется Фрейдом

48 Клисфен однозначно предстает мятежником в рассказах о его реформе у Геродота и Аристотеля. См.: Loraux 1996.

49 Loraux 1981a, 194–197.

50 Через Эфиальта, посредством Эфиальта (греч.). — *Прим. перев.*

51 Плутарх, *Перикл* 10, 8, ср. с 9, 5.

52 Плутарх, *Перикл* 10, 8 (цит. по рус. пер.: Плутарх 1994, 182). — *Прим. перев.*

53 Симметрию того же порядка можно обнаружить в том, как Аристотель употребляет производные от того же глагола *haireîn* [«снимать», «убирать», «уносить», «убивать», «свергать» и т. д.] (насчет которого можно свериться у П. Шантрена: Chantraine 1949, 146–147), чтобы, с одной стороны, охарактеризовать действие Эфиальта по отношению к ареопагитам (*Афинская полумия* 25, 2: *aneîlen*; см. также 25, 3: *hairethéntas*), а с другой — его убийство (25, 4: *aneirêthe*).

в *Человеке Моисее* и благодаря которому «при искажении текста дело обстоит так же, как при убийстве. Трудность состоит не в совершении действия, а в устранении следов»⁵⁴.

В самом деле, в нарративе Плутарха несомненно оказалось одно лишнее *diá* — как след, который невозможно замести. Первого *diá* должно было бы хватить в качестве оператора того, что я назову второй смертью Эфиальта, выбрасывающей его в полу-анонимность позиции подчиненного. Но второе *diá* перегружает текст — хотя оно говорит правду — по следующей причине: раскрывая страх олигархов перед столь же признанным, сколь деятельным демократом, от которого невозможно было избавиться в открытую, это уточнение задним числом делает недейственным предыдущее. Второе *diá* надвигается на первое и обнажает его манипуляции. Но, собственно говоря, кто же тогда является этим закулисным манипулятором? Плутарх? Афинская традиция? Или повторяющееся избегание закона конфликта, характерное для памяти Афин? В случае Плутарха мы в любом случае выдвинем гипотезу, что он лишь подчиняется памяти Афин, — если Фрейд был прав, утверждая, что «искажающие тенденции, которые мы хотим уловить, должны были влиять на традиции уже до каких-либо записей»⁵⁵.

Итак, мы видим, что в своей работе по стиранию следов национальная традиция Афин явно переусердствовала, и нарратив, в котором доминирует Перикл, косвенным образом воздаст должное Эфиальту. И теперь я не могу больше откладывать этот момент и попытаюсь объяснить насчет того, на что может рассчитывать историк политики, обращаясь к Фрейду.

ПЕРЕНОС В ФОРМЕ АНАЛОГИИ

В основном я обращаюсь к метапсихологической части его творчества, особенно к *Человеку Моисею*, в поисках понятий, которыми можно было бы вдохновляться в различающем зиянии аналогии, но также в поисках большей настойчивости и смелости, чтобы решиться идти дальше⁵⁶.

При каждом перечитывании *Человека Моисея* я всегда учитываю несколько принципиальных пунктов: что речь не идет о коллективном бессознательном, поскольку «содержание бессознательного вообще является коллективным, всеобщим достоянием людей», из чего следует — важный пункт, принципиальный для моей темы, — что «термин "вытесненное" мы употребляем здесь в несобственном смысле»; что, оказываясь в области психологии масс, Фрейд признается, что «не чувствует себя как дома»; но что, несмотря на это, важно сделать «следующий шаг», чтобы «преодолеть пропасть между

54 Freud 1986, 115; цит. по рус. пер.: Фрейд 20086, 493.

55 Freud 1986, 115; цит. с небольшими изм. по рус. пер.: Фрейд 20086, 493.

56 Мы можем вдохновляться смелостью самого Фрейда. См.: Freud 1986, 196; рус. пер.: Фрейд 20086, 546–547.

индивидуальной и массовой психологией»⁵⁷, а значит, обращения к вытеснению никак не избежать; и что речь идет о самом настоящем *переносе*⁵⁸, даже если Фрейд чаще говорит об «аналогии».

От эпизодического обращения к модели индивида и его невротических симптомов, необходимого для понимания религиозных феноменов, к открытой практике аналогии, единственно легитимной или, по крайней мере, «единственной удовлетворительной», поскольку она «приближается к идентичности»⁵⁹, — таким и будет «следующий шаг», и Фрейд не раз и не два будет подчеркивать, какие трудности он влечет за собой, — но также и то, до какой степени очевидность навязывает себя как «постулат», вплоть до того, что под конец он будет считать аналогией между народами и индивидами надежно установленной⁶⁰.

Поскольку я историк, а не аналитик, то, читая *Человека Моисея*, я, разумеется, не чувствую, что подвергаюсь какому-то риску отклонения от практики — риску «быть исторгнутым оттуда, где, как считается, находится средоточие анализа, в то, что считается его периферией»⁶¹. Напротив, находясь именно на периферии, которая, разумеется, не является единственной — ведь это всего лишь пространство, открытое смещением центра, — такой историк, как я, лучше себя чувствует, как дома, в чем нет ничего парадоксального: работать легче, потому что меньше боишься, перемещаясь туда и обратно между собственным полем исследования и фрейдовским текстом и занимаясь неурочным импортом понятий из второго в первое. Как если бы ты находился в большей безопасности — поскольку перенос уже совершился.

Что никоим образом не означает, что все трудности уже сняты и что речь идет о простом и безмятежном «применении». Ибо писать историю с Фрейдом означает удваивать аналогическое измерение рассуждений: в самом деле, к аналогии индивида и массы (или индивида и человечества) добавляется аналогия — желанная, постулируемая, действующая — между полем исследования историка и предметом психоаналитической рефлексии. Из чего вытекает множество вопросов, возможно, обреченных остаться без ответа. Если для Фрейда «массы» отсылают к человечеству, чье позабытое детство

57 Цитаты из Фрейда: Freud 1986, 237, 169, 196; цит. с небольшими изм. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 577, 518, 546–547.

58 На странице 237 в издании Freud 1986 («il ne nous est pas facile de transposer les concepts») слово *übertragen* лучше было бы перевести как *transférer* (рус. пер.: «нам будет непросто перенести понятия» (Фрейд 2008б, 577)). См. также употребление *eintragen*: «правда, внести в психологию масс представление о бессознательном было непросто» (Freud 1986, 230; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 571).

59 Freud 1986, 151; цит. с небольшими изм. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 520.

60 Он трактует ее как некую квази-идентичность; см. «В духе времени о войне и смерти» (Freud 1984, 10 («индивиды-народы»), 13, 15, 21 и далее; рус. пер.: Фрейд 2008а, 38, 45, 47–48).

61 Цит. по статье М. Московичи: Moscovici 1985, 128.

реконструируется по модели всех наших индивидуальных детств — столь же уникальных, сколь взаимозаменяемых, — то, что тогда делать, когда твоим предметом является некая общность, да, древняя, но которую никто не собирается соотносить со всем человечеством в его истоке? Очевидно, что я сама на это не отважусь, если только не переиначить миф об автохтонности уже в филогенетической форме — рискованное предприятие, которое несомненно грешило бы избытком миметического рвения. Но есть и более серьезная причина для беспокойства: если одни лишь религиозные феномены — и я добавлю, что в данном случае это иудейская монотеистическая религия — могут быть обоснованно описаны как «сначала претерпевшие вытеснение»⁶², то что вообще можно извлечь из *Человека Моисея*, если предметом твоей работы является политическое, а не религиозное⁶³, и вдобавок это политическое является *греческим*?

Но бывает и так, что вопросы без ответов являются, прежде всего, плохо поставленными вопросами — которые возникают, например, из одного лишь желания их поставить и импортируются без соответствующих предосторожностей. К тому же историк все равно выигрывает, заново исследуя свой предмет, чтобы обнаружить в нем свои собственные вопросы — те единственные, которые он должен задать фрейдовскому тексту, принимая и дистанцию, и странно тревожащее ощущение некой близости. По крайней мере, такова моя ставка. Именно для того, чтобы понять работу политической памяти Афин, я часто перечитываю *Человека Моисея*, — не для того, чтобы заимствовать оттуда принудительные схемы, но чтобы научить историческую мысль находить там вдохновение, необходимое ей для проведения ее собственных операций. Таким же образом приписывание афинскому городу вытеснения или отрицания имеет в своей основе скорее не некий акт согласия, но встречу.

Согласие — не мой случай по самым разным причинам, в числе прочих потому, что уступить предложению «трактовать народы, как отдельного невротика»⁶⁴ означало бы перенести в раздел, посвященный неврозам, все афинское определение политического в его целом. Но здесь-то и сталкиваешься со встречей: на деле обнаруживается, что это сами греки побуждают меня наделять город памятью, схожей с памятью индивида, поскольку под рубрикой политического они — возможно, больше чем что-либо еще — мыслили аналогию между городом и индивидом.

О ГОРОДЕ-ИНДИВИДЕ

Поскольку именно Платон наиболее радикальным образом систематизировал эту аналогию, я намереваюсь сосредоточиться на его рефлексии, тем

62 Freud 1986, 198; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 548.

63 Я не вижу необходимости обращаться к понятию «политико-религиозного», которое в данном случае было бы чисто лексическим решением.

64 Freud 1986, 196; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 547.

более, что я также рассчитываю продвинуться в понимании того, что позволяет философу зайти столь далеко в выявлении самых потаенных чувств афинской демократии.

Чтобы идти напрямик к Платону, я буду вынуждена проскочить промежуточные этапы, лишь упоминая, чтобы не забыть, то, что должно было быть начальными шагами исследования. Разумеется, прежде всего следовало бы убедиться в самой уместности гипотезы, сверив ее с произведениями одного из греческих историков, — и лучше всего, такого, кто как для древних, так и для современных занимает парадигматическую позицию историка, одержимого строгостью. Действительно, Фукидид был бы вполне надежным свидетелем того, что для определенного исторического сознания город и индивид подчиняются одним и тем же сильным аффектам. В его повествовании мы не только зафиксировали бы многочисленные употребления синтагмы *pólis kai idiotēs* («город и частное лицо») ⁶⁵ — характерной не только для него, поскольку многочисленные случаи употребления можно обнаружить и в других гражданских жанрах ⁶⁶, — но также многое можно было бы извлечь из систематического исследования тех больших человеческих чувств, что творят историю, приводя в движение как индивида, так и город, и в то же время обеспечивают историографический разум объясняющими принципами. Например, это страх, в котором Фукидид видит подлинную причину войны, — или гнев, который он, следуя традиции, считает основанием *stásis* ⁶⁷. Во-вторых, следовало бы собрать вместе все факты, которые как в языке, так и в повседневной политической жизни греков свидетельствуют об учреждении города в субъект — любого действия и любого решения. С языковой стороны мы опирались бы на исследование, в котором Бенвенист как лингвист устанавливает то, что в Книге I «Политики» Аристотель постулирует как философ, — т. е. первенство города над гражданином, *pólis* над *polítēs* ⁶⁸. Именно в официальных текстах — в городских декретах или в гражданском красноречии — можно было бы увидеть,

65 *Pólis kai idiotēs*. См. в частности у Фукидида: *История* III, 82, 2 (подробное описание *stásis*), а также: II, 60, 2–4 и 65, 7; III, 10, 1; IV, 61, 2 и 114, 3 и далее [в рус. пер. *idiotēs* — «отдельный гражданин»: Фукидид 1996, 147, 89, 92, 116, 187, 210 и далее. — *Прим. перев.*].

66 Помимо бесчисленных случаев употребления оппозиции *idíai/koinēi* [«частное»/«общее»], мы находим ее трагическую версию у Эсхила в *Эвменидах*, ст. 523–524 (*he pólis brótos th' homoíós* [«город, равно как и смертный»]); из ораторов можно отметить Демосфена, *О венке* 95 (*ándr' idíai kai pólin koinēi* [«отдельному человеку и городу в целом»]) и Эсхина, *О предательском посольстве* 164; наконец, такому историку как Полибий довелось сформулировать закон, согласно которому «преступления, совершаемые частными лицами, не отличаются от совершаемых общностями ничем, кроме большего количества и больших размеров последствий» (*Всеобщая история* IV, 29, 4) (цит. с изм. по рус. пер.: Полибий 2005, 367–368).

67 Страх: *История* I, 23, 6; гнев: III, 82, 2 и 85.

68 «Deux modèles linguistiques de la cité» (Benvenist 1974). То, что греческая модель никоим образом не является обязательной, хотя она и универсальна, убедительно доказывается оппозицией *pólis* римскому *civitas*.

как в каждодневной политической жизни *pólis* приобретает функцию субъекта: город решил, город сделал... всегда первенствует именно город⁶⁹.

Глава, без сомнения, была бы долгой и должным образом насыщенной множеством небольших феноменов, собранных в ходе прочтений. Например, в тех случаях, когда нарративы о *stásis* вместо того, чтобы рассказывать о борьбе «одних граждан с другими», говорят, что те сражаются «против самих себя»⁷⁰, мне было бы не сложно обнаружить свидетельства тому, что любая идентичность — любая гражданская идентичность — находится внутри города-субъекта: у граждан, зависимых от *pólis*, которой они полностью принадлежат, никогда нет достаточной автономии, чтобы установить между собой отношения взаимности, и у одного гражданина с другим — т. е. в конечном счете у города с самим собой — есть только рефлексивная соотнесенность.

Но я обещала идти напрямую к Платону. Поэтому, закрывая едва приоткрытые закладки, я ограничусь одним высказыванием, вполне способным нас смутить, но оно показывает греческий ход мысли об аналогии между городом и индивидом.

Итак, высказывание: *город является субъектом потому, что его можно наделить душой*. Впрочем, вполне возможно, что следует смотреть на вещи в противоположном смысле: тогда мы будем утверждать, что, если город можно наделить душой, это потому, что он является субъектом. Как бы то ни было — даже если речь идет о чисто рабочей гипотезе — скажем, что у города есть душа. Высказывание, как мы уже сказали, греческое: Исократ формулирует его дважды и добавляет, что для каждого города этой душой является его конституция (*rôsa politeía psukhe póleos esti*)⁷¹. В таком случае, говоря об Афинах, было бы вполне обосновано, как мне уже довелось это делать, понимать демократию, как *psukhe* в затруднениях с самой собой... Но я возвращаюсь к Платону — и не столько из-за того, что он в одном месте поддерживает этот тезис — в «Законах», когда утверждает, что «страдающая и наслаждающаяся часть души, это все равно что народ и массы в городе»⁷², — но из-за того, что в его рефлексии дела обстоят более запутанным и одновременно несравнимо более ясным образом.

Как и Фукидид, Платон пользуется синтагмой *pólis kai idiotēs*⁷³. Но он ее использует в рамках очень тонкой стратегии, в которой аналогия переворачивается еще не один раз, от города к индивиду и от индивида к городу⁷⁴. Об этом

69 См.: Loraux 1981a, 274–280.

70 Loraux 1993, 91–92.

71 Панафинейская речь 138 и Ареопагитик 14 [в рус. пер.: «Всякая полития — это душа города». (Исократ 2013, 252 и 134). — Прим. перев.].

72 Законы III, 689a–b (цит. с изм. по рус. пер.: Платон 1994б, 140).

73 Государство IV, 442d 4; см. также *pólis kai aner* [«город и человек»] IV, 442e, 444a; IX, 577c и далее.

74 Во многих отношениях аналогичный феномен мы можем видеть у Фрейда, когда тот, реконструировав эволюцию иудейской религии в направлении большей духовности,

можно судить, дав простую сводку серии таких зеркальных переворачиваний в «Государстве».

Первое утверждение: индивид находится сразу в начале и в завершении города, понимаемого как идеальность, на которую опирается любое вопрошание о политическом. В начале истоком служат отдельные индивиды: «Или ты думаешь, что конституции рождаются невесть откуда — от дуба либо от скалы, а не от тех нравов граждан, что влекут за собой все остальное, так как на их стороне перевес?»⁷⁵. Сказать, что кто-то родился от дуба или скалы, в повседневной греческой речи⁷⁶ означало упрекнуть в сокрытии собственной генеалогии — ты хочешь сойти за сына земли; т. е. здесь намекают, что собеседник отказывается от обязательства жить ради человеческого воспроизводства, с необходимостью сексуированного (в самом деле, в Книге VIII у каждого типа гражданина будут отец, мать и семейный роман). Значит, если потребуется показать происхождение различных конституций, мы должны будем согласиться с тем, что нравы граждан «порождают» каждую *politeía* («...в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в городе. Иначе откуда бы им там взяться? Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых городах не оттого, что таковы там отдельные лица [*idiôtai*] — носители этой причины»⁷⁷).

Итак, в начале находится индивид. Но он также находится в конце, как некий *télos* (сразу и конец, и цель), как образец, к которому город с необходимостью стремится, поскольку он должен быть единым, а единство для города — это состояние, которое «более всего ... напоминает отдельного человека»⁷⁸. В основании городов находятся *idiôtai*; в их завершении — отдельный индивид или, точнее, метафора человека.

Но с той же обоснованностью можно выдвинуть второе утверждение, переворачивающее первое: это город является сразу и парадигмой, и конечной целью отдельного гражданина. Парадигмой в том смысле, что для того, чтобы понять нечто темное, необходимо воспользоваться более ясным примером⁷⁹, и в этом случае именно город, которому, подобно гомеровским богам, присуща самообъясняющая очевидность, данная в его восприятии⁸⁰, позволяет

пишет: «В сокращенном развитии человеческой особи повторяется сущностная часть этого процесса» (Freud 1986, 220, — курсив Н. Лоро; цит. с небольшими изм. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 565), как если бы коллектив отныне служил моделью для индивида.

75 *Государство* VIII, 544d–e (цит. с изм. по рус. пер.: Платон 1994а, 328–329).

76 См., например: Гомер, *Одиссея* XIX, 162–163.

77 *Государство* IV, 435e–436a (цит. с изм. по рус. пер.: Платон 1994а, 208).

78 *Государство* V, 462c–d (цит. по рус. пер.: Платон 1994а, 238).

79 См.: Goldschmidt 1947. Тем не менее город также остается парадигмой в смысле идеальной модели: в VIII, 545b–с употребление глагола *apoblépo* [«смотреть», «посмотреть»] ясно указывает на этот второй смысл.

80 *Государство* VIII, 545b, где следует обратить внимание на слово *enargésteron* [«более ясный», «более очевидный»].

в VIII Книге объяснить каждый тип гражданина: сколько конституций, столько и людей в их уникальности. Забудем на минуту, что мы только что слышали противоположное рассуждение: здесь город становится привилегированным полем для экспериментов, нацеленных на осмысление индивида, поскольку неким очень традиционным греческим образом он оказывается тем, что каждой вещи придает ее смысл. И тогда, если здесь мы поверим Платону на слово, все «Государство» — десять книг политической рефлексии — окажется просто пролегоменами к пониманию отдельного индивида. Примечательный пассаж из IV Книги подтверждает эту гипотезу, внося в формулировку определенный нюанс: здесь ставится вопрос о справедливости в городе и в индивиде, и я не могу не уступить желанию развернутой цитаты:

А теперь давай завершим наше рассмотрение так, как мы намечали: раз мы сперва взялись наблюдать что-то крупное, в чем осуществляется справедливость, нам уже легче заметить ее в отдельном человеке [*heni antropoi*]. Крупным считали мы государство, и его мы устроили как могли лучше, зная наверное, что в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость. То, что мы там обнаружили, давай перенесем [*epanaphéromen*] на отдельного человека. Если совпадает — очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству. Возможно, что этим сближением, словно трением двух кусков дерева друг о друга, мы заставим ярко вспыхнуть справедливость, а раз она станет явной, мы прочно утвердим ее в нас самих.⁸¹

Разумеется, многое можно было бы сказать о метафоре трения, вызывающего огонь, и о плотном сцеплении между городом и индивидом, на которое она намекает⁸². Огонь, которому Гермес первым дает рождение из двух трущихся кусков дерева, сам по себе представляет собой фигуру сексуальности⁸³ — из чего, наверное, можно сделать вывод, что Платону было прекрасно известно об *éros*, работающем в усилиях и провалах исследования. Но благоразумнее будет не торопиться и обратить внимание на сам предмет его исследования, чтобы по-настоящему изумиться тому, что сексуальная метафора *par excellence* находит — загадочным образом — свое место в интимной связи города с индивидом. На данный момент из этого методологического отрывка удержим лишь то, что это хождение туда и обратно, ведущее от умпостижимой модели города к индивиду, выражается в виде перемещения или *переноса* (*epanaphéromen*, говорит Сократ). Фрейд также воспользуется этим словом, правда, следуя уже от индивида к коллективности; тем не менее, это сближение стоит того, чтобы на нем задержаться.

81 *Государство* IV, 434d–435a (цит. по рус. пер.: Платон 1994а, 207).

82 Это сцепление в форме *harmonia*, как будто в несущем каркасе, между «мужским» и «женским» кусками.

83 Kahn 1978, 52–55.

Итак, город становится парадигмой для понимания индивида. Но кроме того и более того, он представляет собой модель души, модель для души. Здесь требуется пояснение. В процессе длительного трения аналогии между индивидом и городом о саму себя Платон постепенно заменяет «индивида» на «душу» — точно так же, как он охотно замещает «город» «конституцией»: сколько конституций, столько типов душ⁸⁴. Допустим, что так. Душа является *как будто бы* конституцией, что еще не делает конституцию душой, ни душу — конституцией, но терпение! В результате этой операции сама душа становится городом: городом с партиями, внутренними и внешними врагами, советом старейшин и военными лидерами⁸⁵. То есть городом, раздираемым *stásis*, в котором необходимо раз и навсегда и любой ценой установить согласие. Отсюда неожиданная развязка, которая, правда, подготавливалась заранее: в конце «Государства» именно в душе и обнаруживаются совершенные конституция (*politeía*) или город⁸⁶, где, как считается, воцарилось согласие. Но пусть это не вводит в заблуждение: если там и царит согласие, то лишь потому, что во внутреннем городе души Платон прочно утвердил *krátos* — *krátos* разума. Поскольку имеются части [parties] души, в душе имеются и партии [partis], и только легитимный *krátos* положит конец противостоянию мятежников.

ПЛАТОНИЗИРОВАТЬ?

Здесь я прерву наше чтение нескольких отрывков из «Государства» и вернусь к вопросу, преследовавшему меня в ходе всех моих исследований греческой политики: почему каждый раз, когда хочешь уловить процессы отрицания *krátos* или же модальности вытеснения конфликта, обращение к Платону снова и снова навязывает себя, как если бы платоновская мысль являлась самым надежным разоблачителем, вскрывающим экономику воображаемых решений города? Ведь я действительно обнаруживаю здесь Платона, с удовольствием демаскирующего *krátos*, сокрытый в речах, которые демократия произносит о самой себе⁸⁷. Почему Платон? Теперь мы можем дать более точный ответ: поскольку в его творчестве *krátos* находится на каждом уровне конструкции, и поскольку, проклиная, как и полагается греку, *stásis*, Платон не перестает к ней возвращаться, этой философской рефлексии известен способ мыслить душу в режиме конфликта, позволяющий понять очень многое относительно вопросов, которые, в свою очередь, следует задать городу, когда он учреждает себя в субъекта.

84 *Государство* IV, 445c; VIII, 544e.

85 См., например: *Государство* IV 442b, а также 440b и 440e (где в разразившейся в душе *stásis* гнев поднимает оружие, как будто следуя закону Солона о гражданской войне (Аристотель, *Афинская политика* 8, 5), вставая на сторону партии разума), 444b и VIII, 560d (*stásis*); IV, 442c–d (согласие).

86 См., например: *Государство* IX, 591e–592a; X, 605b.

87 См.: Loraux 1981a, 191–192.

Вероятно, следовало бы дополнительно усложнить эту игру бесконечных аналогий и обменов между психикой индивида и психикой — для нас аналогичной, а у Платона на первый взгляд неотрефлексированной, но в действительности принципиальной — города. Это подразумевало бы, что, наделяя город душой, мы также наделяем эту душу конфликтами, образ которых — для того, чтобы осмыслить душу индивида — Платон заимствовал у города. Как если бы для того, чтобы смочь помыслить вытесненное в политике, необходимо было подвергнуть аналогии *всем возможным* переворачиваниям, и больше того — *всем переворачиваниям сразу*. Тогда допустимо было бы утверждение, что, сталкиваясь с *krátos* или реальностью конфликтов, город ведет себя как раздираемый и разделенный субъект, как будто — как мог бы сказать Платон — *stásis*, бушующая в глубине души, не дает душе города встретиться с реальностью политики лицом к лицу.

Разумеется, я платонизирую. Иными словами, я фабрикую миф. Возможно, я просто-напросто предаюсь, ничем себя не сдерживая, фантазиям о свободе в игре обменов, где аналогия бесконечно переворачивается. А потом запоздало возвращается благоразумие и вопрос о легитимности этой игры. И все же давайте допустим, что, когда речь идет об операциях, которые неосознанно для человеческих обществ определяют политику, как будто имеется что-то от бессознательного. И тогда *stásis* займет свое место, и в первую очередь у самого Фрейда. Я в последний раз процитирую *Человека Моисея* (речь идет о принудительном характере невротических процессов):

На них [патологические феномены] внешняя реальность не влияет или влияет в недостаточной степени, ни она, ни ее психическое представительство их не заботит, так что они легко оказываются в активном противоречии с тем и другим. Они являются, так сказать, государством в государстве, недоступной, не пригодной для совместной работы партией, которой, однако, может удалиться взять верх над другим, так называемым нормальным и заставить служить себе.⁸⁸

Теперь уже Фрейд, а не Платон, характеризует психический конфликт — в данном случае победу невротических процессов — при помощи образа подрывной деятельности в городе. Последнее переворачивание — согласитесь, неожиданное — и которое я не отважусь комментировать слишком глубоко. Должны ли мы видеть в этой формулировке просто изолированную метафору? Или можно более общим образом связать ее с тем языком, при помощи которого Фрейд описывает психический конфликт? Быть может, она лишь эффект этого хождения туда и обратно — являющегося отличительной особенностью *Человека Моисея* — от психологии индивидов к психологии масс? В таком случае в противоход тому «переносу», что всегда идет от индивида к коллективности, само политическое в своем коллективном измерении возвращается в представление психического конфликта. Столько вопросов, на которые

88 Freud 1986, 164; цит. по рус. пер.: Фрейд 20086, 524–525.

я вряд ли смогу дать ответ, и я ограничусь лишь тем, что представлю их читателям Фрейда. Я только добавлю, что если и есть какая-то легитимность в построении той или иной «метапсихологии города», как я, следуя путями греков, попыталась это сделать здесь, то вполне возможно, что это предприятие зависит от отношения — даже если оно метафорическое — которое метапсихологическое ответвление фрейдовской мысли поддерживает с конфликтуальными представлениями о политическом.

Наш маршрут почти подошел к концу, что, однако, не означает, будто я считаю, что решила поставленные перед собой проблемы; но, по крайней мере, я могу надеяться, что для всех этих многочисленных переворотов аналогии вокруг самой себя мы точнее очертили модальности формулировки. И конечно, остается задаться вопросом о путях, которыми следуешь, когда подвергаешь политическое греков вопрошанию, в котором, как будто при повторной киносъемке, Платон встречает Фрейда.

Возможно, стоило бы вернуться к слову «перенос», при помощи которого Фрейд в *Человеке Моисее* характеризует работу аналогии. Вполне возможно, что в разговоре об аналогии само это употребление является аналогичным — и в таком виде оно дезориентирует мысль и сбивает с толку переводчиков⁸⁹. Но тем не менее употреблен именно термин «перенос», и не стоит забывать, что это одно из тех слов, за которыми Фрейд постоянно стремится сохранить всю их семантическую плотность: так же обстояло дело с термином «искажение» («перемещение», *Entstellung*) при трактовке традиции как стирания следов убийства⁹⁰ — и на протяжении всего этого текста моя ставка заключалась в том, что таким же образом обстоит дело со словом «перенос».

Но в таком случае, если от психологии индивида к психологии масс действительно происходит перенос, то может ли историк-читатель Фрейда полностью отринуть гипотезу — от которой он уже не раз и не два отмахивался, как от обескураживающей или по меньшей мере выбивающей из равновесия, — согласно которой «в его работе» дело идет о его собственном переносе: от него, как индивида, к греческому городу — к идеализированной опоре для всех переносов в тональности политического, поскольку принято считать, что этот город и избрал политику?

Возможно, что только так историк Древней Греции, возвращаясь к самому себе, может понять, «откуда происходит удовольствие от написания истории»⁹¹. Удовольствие, которое в большинстве случаев пытаются отрицать, подчиняясь внушительной репутации предприятия, привыкшего мыслить себя

89 В числе прочего отметим этот переход на множественное число («эти переносы», «ces transferts» (Freud 1986, 185; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 540–541)) с целью избежать любого смешения с переносом как таковым. Что никак не отменяет того факта, что текст говорит в единственном числе об *этом* переносе.

90 «Слову “искажение” хочется придать двоякий смысл, на который оно притязает, хотя им сегодня не пользуются» (Freud 1986, 115; цит. по рус. пер.: Фрейд 2008б, 493).

91 См.: Rey 1984, 26 — по поводу *Человека Моисея*.

в категориях науки. Но как бы то ни было, именно здесь остается надежда объясниться с самой собой об этом отношении — дистанции или близости — которое поддерживаешь с данным себе предметом.

Когда пытаешься разместить город в конфликте, вопросы о методе неизбежно начинают преумножаться, тогда как пути ответов становятся все более зыбкими, побуждая искать обходные тропинки, ведущие к предмету менее прямым, зато, быть может, более надежным образом.

Вопросы о разделенном городе: вопросы к антропологам, вопросы к аналитикам; современные вопросы, греческие вопросы. Или вопросы — без гарантии и инструкции по применению — историка самой себе? Вооружившись этими нисколько не закрытыми вопросами, настало время погрузиться в океан греческих речей о конфликте — противоречивый, как океан Алкея, который противонаправленные ветры будоражат и обездвигивают в одно и то же время.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Benvenist É. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Vol. I. *Économie, parenté, société*. Vol. II. *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Benvenist É. (1974) «Deux modèles linguistiques de la cité». Benvenist É. *Problèmes de linguistique générale*. T. 2. Paris: Gallimard. P. 272–280.
- Bérard C. (1983) «L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique». *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 2–4 décembre 1980)*. Rome; Paris: École française de Rome. P. 43–59.
- Certeau M. (1975) *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Certeau M. (1982) *La Fable mystique (XVIe–XVIIe siècle)*. T. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Chantraine P. (1949) «Les verbes grecs signifiant “tuer”». *Die Sprache*. Vol. 1. P. 143–149.
- Chantraine P. (1970) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. II: E – K. Paris: Klincksieck.
- Dittenberger W., Hiller von Gaertringen F. F., edd. (1915) *Sylloge inscriptionum graecarum*. Ed. W. Dittenberger. 3. Aufl. Condita et aucta. Ed. F. F. Hiller von Gaertringen. 4 Bde. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel.
- Freud S. (1968) «Pulsions et destins des pulsions». Freud S. *Métopsychoanalyse*. Trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis. Paris: Gallimard (Idées). P. 11–43.
- Freud S. (1984) «Considérations actuelles sur la guerre et la mort». Freud S. *Essais de psychanalyse*. Nouv. trad. sous la direction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis. Paris: Payot. P. 9–40.
- Freud S. (1985a) «La négation». Freud S. *Résultats, idées, problèmes*. T. 2: 1921–1938. Traduit de l'allemand par plusieurs traducteurs, sous la direction de J. Laplanche. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 135–139.

- Freud S. (1985b) «Constructions dans l'analyse». Freud S. *Résultats, idées, problèmes*. T. 2: 1921–1938. Traduit de l'allemand par plusieurs traducteurs, sous la direction de J. Laplanche. Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse). P. 269–281.
- Freud S. (1986) *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Trad. C. Heim, préface M. Moscovici. Paris: Gallimard (Connaissance de l'inconscient).
- Glottz G. (1904) *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Fontemoing.
- Goldschmidt V. (1947) *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses universitaires.
- Jacoby F., hg. (1926) *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Teil 2. Zeitgeschichte A. *Universalgeschichte und Hellenika* [Nr. 64–105]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Kahn L. (1978) *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*. Paris: François Maspero (Textes à l'appui).
- Lévêque P. Vidal-Naquet P. (1964) *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*. Paris; Besançon: Les Belles Lettres.
- Loroux N. (1981a) *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*. Paris; La Haye: Éditions de l'EHESS-Mouton.
- Loroux N. (1981b) *Les Enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: François Maspero.
- Loroux N. (1986) «Thucydide et la sédition dans le mots». *Quaderni di Storia*. № 23. P. 95–134.
- Loroux N. (1990a) *Les Mères en deuil*. Paris: Éditions du Seuil (La Librairie du XX^e Siècle).
- Loroux (1990b) «La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote». *Le Genre humain*. № 22. P. 89–110.
- Loroux N. (1991a) «L'Homme Moïse et l'audace d'être historien». *Le Cheval de Troie*. № 3. P. 83–98.
- Loroux N. (1991b) «La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)». *Les Grecs, Les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Textes réunis par R.-P. Droit. Paris: Le Monde Éditions. P. 164–188.
- Loroux N. (1993) «Corcyre 427, Paris 1871. La guerre civile grecque entre deux temps». *Les Temps modernes*. Décembre 1993. P. 82–119. Mars 1994. P. 188–190.
- Loroux N. (1994) «L'Illiade moins les héros». *L'Inactuel. Psychanalyse & Culture*. № 1. P. 29–48.
- Loroux N. (1996) «Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica». *I Greci. Storia, cultura, arte e società*. Vol. 2. *Una storia greca*. Parte 1. *Formazione*. Torino: Einaudi. P. 1083–1110.
- Loroux N., Loroux P. (1991) «L'Athenaion politeia avec et sans Athéniens». *Rue Descartes*. № 1/2. P. 57–79.
- Marr J. L. (1993) «Ephialtes the Moderate?» *Greece and Rome*. Vol. 40. P. 11–19.
- Moscovici M. (1985) «Un meurtre construit par les produits de son oubli». *L'Écrit du temps*. № 10. P. 387–418.
- Nagy G. (1979) *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.

- Piccirilli L. (1987) «L'assassinio di Efialte». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. 17. P. 9–17.
- Piccirilli L. (1988) *Efialte*. Genoa: Il Melangolo (Università 26. Series Histórica 4).
- Rey J.-M. (1984) «Freud et l'écriture de l'histoire». *L'Écrit du temps*. № 6. P. 23–42.
- Stockton D. (1982) «The death of Ephialtes». *Classical Quarterly*. Vol. 32. Issue 1. P. 227–228.
- Stroud R. S. (1979) *The Axiomes and Kyrbeis of Drakon and Solon*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press (Classical Studies. Vol. 19).
- Watkins C. (1977) «À propos de ΜΗΝΙΣ». *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. Vol. 72. P. 187–209.
- West M. L., ed. (1972) *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. Vols. I–II. Vol. II. *Callinus. Mimnermus. Semonides. Solon. Tyrtaeus. Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press.
- Will E. (1968) «[Compte-rendu: Ruschenbusch E. ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966 (Historia-Einzelschriften. Heft 9)]». *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*. T. 42. P. 134–135.
- Аристотель (1937) *Афинская полития*. Перевод и примечания проф. С. И. Радцига. М.: Государственное социально-экономическое издательство.
- Аристотель (1983) «Политика». *Соч.*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 90). С. 375–644.
- Бенвенист Э. (1995) *Словарь индоевропейских социальных терминов*. I. *Хозяйство, семья, общество*. II. *Власть, право, религия*. М.: Прогресс–Универс.
- Гомер (1949) *Илиада*. Пер. В. В. Вересаева. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы.
- Исократ (2013) «Речи». Исократ. *Речи, письма*. Малые аттические ораторы. *Речи*. Под. общ. ред. Э. Д. Фролова. М.: Ладомир. С. 9–429.
- Лисий (1994) *Речи*. Пер., статьи и коммент. С. И. Соболевского; предисл. Л. П. Маринович, Г. А. Кошеленко. М.: Ладомир (Античная классика).
- Платон (1990) «Менексен». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 112). С. 142–157.
- Платон (1993) «Пир». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 116). С. 81–134.
- Платон (1994а) «Государство». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 117). С. 79–420.
- Платон (1994б) «Законы». Платон. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 121). С. 71–437.
- Плутарх (1994) «Перикл». Пер. С. И. Соболевского. Плутарх. *Сравнительные жизнеописания в двух томах*. Т. 1. М.: Наука (Литературные памятники). С. 176–201.
- Полибий (2005) *Всеобщая история*. В 3 т. Пер. с греч. Ф. Г. Мищенко. Изд. 2-е, испр. Т. 1. СПб.: Наука (Историческая библиотека).
- Фрейд З. (2006а) «Влечения и их судьбы». Пер. с нем. А. Боковинова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 3. *Психология бессознательного*. М.: Фирма СТД. С. 79–109.

- Фрейд З. (2006б) «Отрицание». Пер. с нем. А. Боковикова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 3. *Психология бессознательного*. М.: Фирма СТД. С. 397–404.
- Фрейд З. (2006в) «Торможение, симптом и тревога». Пер. с нем. А. Боковикова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 6. *Истерия и страх*. М.: Фирма СТД. С. 227–308.
- Фрейд З. (2008а) «В духе времени о войне и смерти». Пер. с нем. А. Боковикова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 9. *Вопросы общества и происхождение религии*. М.: Фирма СТД. С. 33–60.
- Фрейд З. (2008б) «Человек Моисей и монотеистическая религия». Пер. с нем. А. Боковикова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Т. 9. *Вопросы общества и происхождение религии*. М.: Фирма СТД. С. 455–581.
- Фрейд З. (2008в) «Конструкции в анализе». Пер. с нем. А. Боковикова. Фрейд З. *Собрание сочинений в 10 томах*. Дополнительный том. *Сочинения по технике лечения*. М.: Фирма СТД. С. 393–406.
- Фукидид (1981). *История*. Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. Л.: Наука (Литературные памятники).

THE SOUL OF THE CITY

Nicole Loraux

1943–2003. A French historian of politics in the antique Greece, a participant of the so-called “Paris School” (together with J.-P. Vernant, M. Detienne and her teacher P. Vidal-Naquet), a collaborator of the School of Advanced Studies in the Social Sciences (École des hautes études en sciences sociales) in Paris; has worked at the edge of the history and the anthropology, with a significant deconstructivist component.

Transl. by Sergey Ermakov

Sergey Ermakov

Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: yermakovsa@gmail.com

KEYWORDS: *memory of Athens, Plato, Freud, stásis, krátos, undoing, repression, analogy.*

The text by Nicole Loraux, which is published in translation into Russian, is one of the first (methodological) chapters of the monograph “The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens” (1997), containing her study of the civil war in the Ancient Greece and its reflexion in the Greek political thought. This text is the development of a lecture delivered at the French Association of Psychoanalysis (Association Française de Psychanalyse) (1987). It presents an attempt of explication of the already started dialogue between psychoanalysis and the studies of the history of the classical Greece, that make use of some explanation models and notions of psychoanalysis. At the same time Nicole Loraux seeks to draw a boundary line between classical studies and psychoanalysis as accurately as possible, making the text one of the rare examples of deep humanitarian reflexion on the legitimacy of such type of borrowings from psychoanalysis, of the usage of analogies and of the notion of analogy itself. The latter itself might lead to several paradoxes, as it had already been the case in Freud’s metapsychological works. Productivity, applicability and risks of psychoanalytical analogies are demonstrated through the examples of “repression” and “undoing” of the Greek notions στάσις and κράτος, the two most important

terms for understanding the Greek civil war and politics in general, as well as certain events in the history of the Athenian democracy of the 5th century B.C.

REFERENCES

- Aristoteles (1937) *Atheniensium Respublica* (tr., notes by S. I. Radzig). Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo. (in Russian).
- Aristoteles (1983) "Politica". Aristoteles. *Soch.*: v 4-kh t. T. 4 [Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 90 [Philosophical Heritage. Vol. 90]): 375–644. (in Russian).
- Benvenist É. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Vol. I. *Économie, parenté, société*. Vol. II. *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Benvenist É. (1974) "Deux modèles linguistiques de la cité". Benvenist É. *Problèmes de linguistique générale*. T. 2. Paris: Gallimard: 272–280.
- Benvenist É. (1995) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 2 vols. Vol. I. *Économie, parenté, société*. Vol. II. *Pouvoir, droit, religion*. Moscow: Progress–Univers. (in Russian).
- Bérard C. (1983) "L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique". *Architecture et société. De l'archaïsme grec à la fin de la république romaine. Actes du Colloque international organisé par le Centre national de la recherche scientifique et l'École française de Rome (Rome, 2–4 décembre 1980)*. Rome; Paris: École française de Rome: 43–59.
- Certeau M. (1975) *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Certeau M. (1982) *La Fable mystique (XVIe–XVIIe siècle)*. T. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque des Histoires).
- Chantraine P. (1949) "Les verbes grecs signifiant 'tuer'". *Die Sprache*. Vol. 1: 143–149.
- Chantraine P. (1970) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. II: E – K. Paris: Klincksieck.
- Dittenberger W., Hiller von Gaertringen F. F., edd. (1915) *Sylloge inscriptionum graecarum* (ed. W. Dittenberger). 3. Aufl. Conditā et aucta (ed. F. F. Hiller von Gaertringen). 4 Bde. Bd. 1. Leipzig: S. Hirzel.
- Freud S. (1968) "Pulsions et destins des pulsions". Freud S. *Métapsychologie* (trad. J. Laplanche, J.-B. Pontalis). Paris: Gallimard (Idées): 11–43.
- Freud S. (1984) "Considérations actuelles sur la guerre et la mort". Freud S. *Essais de psychanalyse* (nouv. trad. sous la direction de J. Laplanche, J.-B. Pontalis). Paris: Payot: 9–40.
- Freud S. (1985a) "La négation". Freud S. *Résultats, idées, problèmes*. T. 2: 1921–1938 (trad. de l'allemand par plusieurs traducteurs, sous la direction de J. Laplanche). Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 135–139.
- Freud S. (1985b) "Constructions dans l'analyse". Freud S. *Résultats, idées, problèmes*. T. 2: 1921–1938 (trad. de l'allemand par plusieurs traducteurs, sous la direction de J. Laplanche). Paris: PUF (Bibliothèque de psychanalyse): 269–281.
- Freud S. (1986) *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (trad. C. Heim, préface M. Moscovici). Paris: Gallimard (Connaissance de l'inconscient).
- Freud S. (2006a) "Triebe und Triebchicksale" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 3. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Collected Works in 10 vol. Vol. 3. Psychology of the Unconscious]. Moscow: Firma STD: 79–109. (in Russian).
- Freud S. (2006b) "Die Verneinung" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 3. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Collected Works in 10 vol. Vol. 3. Psychology of the Unconscious]. Moscow: Firma STD: 397–404. (in Russian).
- Freud S. (2006c) "Hemmung, Symptom und Angst" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 6. *Isteriya i strakh* [Collected Works in 10 vol. Vol. 6. Hysteria and Fear]. Moscow: Firma STD: 227–308. (in Russian).

- Freud S. (2008a) "Zeitgemäßes über Krieg und Tod" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 9. *Voprosy obshchestva i proiskhozhdenie religii* [Collected Works in 10 vol. Vol. 9. Social Issues and the Origin of Religion]. Moscow: Firma STD: 33–60. (in Russian).
- Freud S. (2008b) "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. T. 9. *Voprosy obshchestva i proiskhozhdenie religii* [Collected Works in 10 vol. Vol. 9. Social Issues and the Origin of Religion]. Moscow: Firma STD: 455–581. (in Russian).
- Freud S. (2008c) "Konstruktionen in der Analyse" (tr. by A. Bokovikov). Freud S. *Sobranie sochinenii v 10 tomakh*. Dopolnitel'nyi tom. *Sochineniya po tekhnike lecheniya* [Collected Works in 10 vol. Additional volume. Works on Therapy Technique]. Moscow: Firma STD: 393–406. (in Russian).
- Glötz G. (1904) *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris: Fontemoing.
- Goldschmidt V. (1947) *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Presses universitaires.
- Homerus (1949) *Ilias* (tr. by V. V. Veresayev). Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury. (in Russian).
- Isocrates (2013) "Rechi" [Orations]. Isocrates. *Rechi, pis'ma* [Orations, letters]. Minor Attic orators. *Rechi* [Orations] (ed. by E. D. Frolov). Moscow: Lodomir: 9–429. (in Russian).
- Jacoby F., hg. (1926) *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Teil 2. Zeitgeschichte A. *Universalgeschichte und Hellenika* [Nr. 64–105]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Kahn L. (1978) *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication*. Paris: François Maspero (Textes à l'appui).
- Lévêque P. Vidal-Naquet P. (1964) *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*. Paris; Besançon: Les Belles Lettres.
- Loraux N. (1981a) *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*. Paris; La Haye: Éditions de l'EHESS-Mouton.
- Loraux N. (1981b) *Les Enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: François Maspero.
- Loraux N. (1986) "Thucydide et la sédition dans le mots". *Quaderni di Storia*. No. 23: 95–134.
- Loraux N. (1990a) *Les Mères en deuil*. Paris: Éditions du Seuil (La Librairie du XXe Siècle).
- Loraux (1990b) "La majorité, le tout et la moitié. Sur l'arithmétique athénienne du vote". *Le Genre humain*. No. 22: 89–110.
- Loraux N. (1991a) "L'Homme Moïse et l'audace d'être historien". *Le Cheval de Troie*. No. 3: 83–98.
- Loraux N. (1991b) "La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)". *Les Grecs, Les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* (textes réunis par R.-P. Droit). Paris: Le Monde Éditions: 164–188.
- Loraux N. (1993) "Corcyre 427, Paris 1871. La guerre civile grecque entre deux temps". *Les Temps modernes*. Décembre 1993: 82–119. Mars 1994: 188–190.
- Loraux N. (1994) "L'Illiade moins les héros". *L'Inactuel. Psychanalyse & Culture*. No. 1: 29–48.
- Loraux N. (1996) "Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica". *I Greci. Storia, cultura, arte e società*. Vol. 2. *Una storia greca*. Parte 1. *Formazione*. Torino: Einaudi: 1083–1110.
- Loraux N., Loraux P. (1991) "L'Athenaion politeia avec et sans Athéniens". *Rue Descartes*. No. 1/2: 57–79.
- Lysias (1994) *Rechi* [Orations] (tr., articles, comment. by S. I. Sobolevsky, intr. by L. P. Marinovich, G. A. Koshelenko). Moscow: Lodomir (Antichnaya klassika [Ancient Classic]). (in Russian).
- Marr J. L. (1993) "Ephialtes the Moderate?" *Greece and Rome*. Vol. 40: 11–19.
- Moscovici M. (1985) "Un meurtre construit par les produits de son oubli". *L'Écrit du temps*. No. 10: 387–418.

- Nagy G. (1979) *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Piccirilli L. (1987) "L'assassinio di Efilte". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Vol. 17: 9–17.
- Piccirilli L. (1988) *Efilte*. Genoa: Il Melangolo (Università 26. Series Histórica 4).
- Plato (1993) "Menexenus". Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 1 [Collected Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 112 [Philosophical Heritage. Vol. 112]): 142–157. (in Russian).
- Plato (1993) "Symposium". Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 2 [Collected Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 116 [Philosophical Heritage. Vol. 116]): 81–134. (in Russian).
- Plato (1993) "Republica". Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 3 [Collected Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 117 [Philosophical Heritage. Vol. 117]): 79–420. (in Russian).
- Plato (1993) "Leges". Plato. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 4 [Collected Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 121 [Philosophical Heritage. Vol. 121]): 71–437. (in Russian).
- Plutarco (1994) "Pericles" (tr. by S. I. Sobolevsky). Plutarco. *Sravnitel'nye zhizneopisaniya v dvukh tomakh*. T. 1 [Parallel Lives. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Nauka (Literaturnye pamyatniki [Literary monuments]): 176–201. (in Russian).
- Polybius (2005) *Historiae* (tr. by F. G. Mishchenko). V 3 t. T. 1 [In 3 vol. Vol. 1]. St. Petersburg: Nauka (Istoricheskaya biblioteka [Historical library]). (in Russian).
- Rey J.-M. (1984) "Freud et l'écriture de l'histoire". *L'Écrit du temps*. No. 6: 23–42.
- Stockton D. (1982) "The death of Ephialtes". *Classical Quarterly*. Vol. 32. Issue 1: 227–228.
- Stroud R. S. (1979) *The Axiomes and Kyrbeis of Drakon and Solon*. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press (Classical Studies. Vol. 19).
- Thucydides (1981) *Historiae* (tr., notes by G. A. Stratanovsky). Leningrad: Nauka (Literaturnye pamyatniki [Literary monuments]). (in Russian).
- Watkins C. (1977) "À propos de ΜΗΝΙΣ". *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. Vol. 72: 187–209.
- West M. L., ed. (1972) *Iambi et Elegi Graeci. Ante Alexandrum Cantati*. Vols. I–II. Vol. II. *Callinus. Mimnermus. Semonides. Solon. Tyrtaeus. Minora Adespota*. Oxford: Clarendon Press.
- Will E. (1968) "[Compte-rendu: Ruschenbusch E. ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. Die Fragmente des Solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966 (Historia-Einzelschriften. Heft 9)]". *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*. T. 42: 134–135.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 3. No. 2. 2018. P. 22–50.

© Nicole Loraux, 2018 © Sergey Ermakov, transl., 2018