

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Филологический факультет

На правах рукописи

Беликов Григорий Сергеевич
Речи Максима Тирского, посвященные божеству Сократа,
в литературном и философском контексте I–II вв. н.э.

Специальность 10. 02. 14 — классическая филология, византийская и
новогреческая филология

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель — доктор философских наук,
профессор Ю. А. Шичалин

Москва 2020

Оглавление

Введение	4
Актуальность исследования.....	4
Объект исследования.....	6
Степень научной разработанности проблемы.....	7
Современное состояние вопроса.....	14
Цель и задачи работы	23
Методология	24
Научная новизна	24
Практическая значимость	25
Положения, выносимые на защиту:	25
Апробация диссертации	27
Глава 1. Специфика композиции философских речей Максима	29
1.1. Литературный и философский контекст речей: предварительные замечания.....	29
1.2. Тематическое и жанровое разнообразие речей, входящих в корпус	36
1.3. Слушатели Максима и специфика его авторской позиции.....	39
1.4. Различные группы речей в корпусе и композиционные особенности VIII–IX речей	42
1.5. Специально о характере вступления VIII–IX речи	48
1.6. Роль образов Сократа и Платона в VIII–IX и XI речах.....	50
1.7. Переходы от более конкретной темы к более общей как одна из особенностей в блоках речей Максима	52
Выводы.....	60
Глава 2. Сократ и его божество в литературной традиции с IV в. до н.э. по II в. н.э.	62
2.1. Диалоги Платона	62
2.2. Ксенофонт	66
2.3. Диалоги Платоновского корпуса «Феаг» и «Алкивиад I».....	68
2.4. Образ Сократа у стоиков	70
2.4.1. Образ Сократа у стоиков IV – I вв. до Р.Х.	70
2.4.2. Образ Сократа у Эпиктета.....	74
2.4.3. Образ Сократа у Сенеки.....	77
2.4.4. Образ Сократа у Марка Аврелия	78
2.5. Образ Сократа у киников	80
2.6. Образ Сократа у скептиков	83
2.6.1. Образ Сократа у представителей скептической Академии.....	83
2.6.2. Образ Сократа у Секста Эмпирика	85
2.7. Образ Сократа у перипатетиков и эпикурейцев	87
2.7.1. Образ Сократа у перипатетиков.....	88
2.7.2. Образ Сократа у эпикурейцев.....	90
2.8. Образ Сократа у Цицерона.....	93
2.9. Образ Сократа у Лукиана	98
2.10. Образ Сократа у раннехристианских авторов.....	100
Выводы.....	103

Глава 3. Речи Максима Тирского в контексте платонизма I-II веков н.э.	106
3.1. Сократ у Плутарха	106
3.2. Образ Сократа у Апулея	110
3.3. Образ Сократа в VIII–IX речах Максима	113
3.4. Общие тенденции в изображении Сократа у Плутарха, Апулея и Максима: аргументы за и против тезиса о Сократе-пифагорейце	115
3.5. Типология даймонов у Максима и ее сравнение с другими авторами	126
3.5.1. Различное понимание даймонов в VIII и IX речах	127
3.5.2. О возможном влиянии Аристотеля	130
3.5.3. Демонология Максима в сравнении с Апулеем	133
3.5.4. Специально о даймонах-хранителях	140
3.5.5. Связь даймонов с оракулами и дивинацией	143
3.6. О культе Ахилла в последней главе IX речи	150
3.7. Заключительные предложения IX речи: аутопсия	154
Выводы	157
Закключение	160
Библиография к диссертации	165
Источники	165
Переводы	168
Литература	170
Приложение	185
Речь VIII О божестве Сократа (I)	185
Речь IX О божестве Сократа (II)	193

Речи Максима Тирского, посвященные божеству Сократа, в литературном и философском контексте I–II вв. н.э.

Введение

Актуальность исследования

В современной науке наблюдается растущий интерес к греческой литературе римского периода. До нас дошло большое количество текстов совершенно разных по жанру и содержанию. Если эпоха эллинизма представлена по большей части поэзией, то римский период изобилует прозаическими произведениями. Значительную часть сохранившихся текстов относят ко Второй софистике, культурному явлению I–III вв. н.э., о котором подробно будет сказано в дальнейшем. Этот период стал объектом активного изучения лишь во второй половине XX века. На данный момент постоянно выходят новые работы, посвященные как Второй софистике в целом, так и отдельным ее представителям.

Изучение античной литературы часто взаимосвязано с философской традицией. Невозможно провести границу между философией и литературой в философских сочинениях Цицерона, Сенеки или Плутарха. При изучении этих текстов необходим интердисциплинарный подход, при котором учитывается как философский, так и литературный контекст эпохи. Исследования такого рода выходят как за рубежом, так и в России. Среди отечественных исследований можно назвать докторскую диссертацию М. М. Позднева, посвященную понятию катарсиса у Аристотеля [Позднев 2010], кандидатские диссертации А. В. Белоусова о религиозном контексте сочинений Флавия Филострата [Белоусов 2010], О. В. Алиевой о жанре философского протрептика и его влиянии на христианскую литературу [Алиева 2013], А. И. Золотухиной о датировке платоновского диалога «Критон» [2013], Е. В. Зуевой о влиянии платоновских диалогов на св.

Иустина Философа [2011], И. И. Ковалевой жанровой специфике речей Максима Тирского [1990], М. В. Шумилина, где для интерпретации «Фарсалии» Лукана активно привлекаются философские сочинения Сенеки [Шумилин 2012].

Далеко не все авторы римского периода греческой литературы пользуются равным вниманием среди ученых. Речи Максима Тирского, ритора II века н.э., редко привлекали внимание исследователей. В XIX в. и первой половине XX в. его считали софистом, поверхностно рассуждающим о философии, свидетельством чего является оценка, данная В. Кристо в его «Истории греческой литературы»: «Речи дошли до нас случайно, чего их содержание вовсе не заслуживает» [Christ 1905, 734].

Тенденция изменилась во многом благодаря работе М. Траппа, который в конце прошлого века подготовил новое критическое издание речей, написал статьи для ANRW и Der Neue Pauly, сделал английский перевод с комментариями. В течение последних 20 лет вышел полный немецкий, испанский и итальянский перевод речей, а также сборник статей, посвященных Максиму Тирскому, само название которого «*Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère*» указывает на смену парадигмы в изучении корпуса¹. Очевидно, что наиболее продуктивен интердисциплинарный подход, при котором в равной степени учитывается литературный контекст Второй софистики и философский – среднего платонизма. Одностороннее рассмотрение текстов всегда приводило к предвзятым оценкам или к пренебрежению этими текстами. Новый подход, с одной стороны, показывает, как философия распространялась среди слушателей, не имевших философского образования, как при помощи риторических фигур оратор привлекал внимание аудитории. С другой стороны, исследователи Второй софистики часто ограничиваются именами,

¹ Fauquier, Pérez-Jean 2016. Обзор литературы, посвященной теме, см. в разделе «Современное состояние вопроса».

упомянутыми в «Жизнеописаниях софистов» Филострата, оставляя довольно большой объем текстов без внимания (корпус Максима насчитывает 41 речь).

Именно в этом ключе в диссертации рассматриваются речи Максима Тирского, посвященные божеству Сократа. Эта тема также имеет богатую традицию исследования и продолжает быть актуальной среди ученых. Так как речи Максима входят в плеяду сочинений, посвященных божеству Сократа, они регулярно упоминаются в одном ряду с диалогом Плутарха «О демоне Сократа» и речью Апулея «О божестве Сократа». В то же время сами речи в отличие от двух других текстов никогда не становились объектом самостоятельного исследования, но были лишь сравнительным фоном для Плутарха и Апулея².

Отсутствие отдельного исследования, рассматривающего речи Максима, продолжает линию предвзятого отношения к Максиму Тирскому как не заслуживающему внимания софисту. Полноценное рассмотрение двух речей Максима, учитывающее как литературную (риторическую, связанную со Второй софистикой), так и философскую (связанную со средним платонизмом и прочими философскими школами) традиции, позволяет на этом установленном фоне уверенно интерпретировать их композиционные, жанровые и содержательные особенности.

Объект исследования

Объектом исследования являются две речи Максима Тирского, посвященные божеству Сократа. Выбор именно этих речей обусловлен тем, что на них можно проследить как религиозно-философская тема (Сократ и его божество) находит воплощение в риторической форме (диалексис).

Фигура Сократа всегда была популярна среди античных писателей, но в I–II веках н.э. интерес смещается к его божеству, что доказывают сочинения Плутарха, Апулея и Максима. Каждое из этих сочинений имеет свои

² См. «Современное состояние вопроса».

уникальные особенности, но также имеют много общих черт. Рассмотрение речей Максима на фоне Плутарха и Апулея даст возможность для правильной интерпретации их содержательного и жанрового своеобразия.

Степень научной разработанности проблемы

Рукописная традиция и основные издания речей Максима Тирского

Биографические сведения о Максиме Тирском крайне скудны. Есть три свидетельства, которые дают сведения о его жизни. Евсевий в «Хронике» относит Максима ко времени 232 Олимпиады, т. е. к 149–152 гг. н. э. В словаре «Суда» сообщается, что он был в Риме во времена императора Коммода (180–192 гг. н. э.)³. В рукописи Codex Parisinus 1962 есть заглавие: «Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου τῶν ἐν Ρώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας». Ответить на вопросы, сколько еще раз был в Риме Максим, были ли произнесены все речи в этот первый приезд, невозможно. Τύριος, засвидетельствованное во всех трех источниках, не дает нам никаких точных сведений: был ли он родом из Тира, получил там образование или получил признание, выступая перед местной публикой? Хотя некоторые исследователи пытались найти косвенные упоминания в других источниках (например, связать Максима Тирского с Кассием Максимом, которому Артемидор посвятил часть своего «Сонника»), нет доказательств, подтверждающих такого рода гипотезы.

Корпус сочинений Максима представляет собой сборник, в который входят 41 речь, дошедший до нас в более чем 30 рукописях, которые все восходят к Codex Parisinus 1962 (R)⁴. Это пергаменный кодекс, написанный во второй половине IX века, состоящий из III + 175 листов, размером 25x16 см⁵. Текст написан минускулом, заглавие и маргиналии – унциалом. Похоже, что этот кодекс был написан в Константинополе вместе с другими 9 кодексами,

³ Μάξιμος, Τύριος, φιλόσοφος, διέτριψε δὲ ἐν Ρώμῃ ἐπὶ Κομόδου. Περὶ Ὁμήρου καὶ τίς ἡ παρ' αὐτῷ ἀρχαία φιλοσοφία: Εἰ καλῶς Σωκράτης οὐκ ἀπελογήσατο: καὶ ἄλλα τινὰ φιλόσοφα ζητήματα (M 173 Adler).

⁴ Это доказал Ф. Шульте в своей диссертации, опубликованной в 1915 [Schulte 1915].

⁵ Обзор рукописной традиции и проблемы нумерации речей основывается на Praefatio M. Траппа в его издании [Trapp 1994: III–LXI]. Все цитаты даются по этому изданию.

впервые опубликованными Т. В. Алленом в 1893⁶. В нынешнем своем состоянии рукопись содержит индекс А (1^r) – список речей Максима, речи Максима (1^v–145^v), индекс В (146^v) – содержание кодекса, «Учебник платоновской философии Алкиноя» (147^r–175^r). Индекс В указывает, что в кодексе было еще два сочинения Альбина, которые были утрачены, а сохранившиеся тексты перепутаны.

ἡ βίβλος ἥδε ταῦτ' ἔχει γεγραμμένα |

α' Ἀλκινόου διδασκαλικὸς | τῶν Πλάτωνος δογμάτων:|

β' Ἀλβίνου τῶν Γαίου σχολῶν | ὑποτυπωσέων Πλατωνικῶν |

δογμάτων α' β' γ' δ' ε' ζ' ς' η' θ' ι' ια' |

γ' τοῦ αὐτοῦ περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων, τρίτον: |

δ' Μαξίμου Τυρίου Πλατωνι | κοῦ Φιλοσόφου | τῶν ἐν τῇ | Ρώμῃ διαλέξεων
τῆς πρώ | τῆς ἐπιδημίας α' β' γ' δ' |

ε' τοῦ αὐτοῦ Φιλοσοφούμενα λ(όγοι) λα'

Из этого индекса видно, что сначала шел Алкиной (А), затем 2 сочинения Альбина (В, С) и речи Максима, разделенные на 2 части (D, E). На утрату сочинений Альбина указывает унциальная нумерация, согласно которой между Алкиноем (Α'-Δ') и Максимом (ΚΗ'-Μζ') должно быть еще 23 тетради (Δ'-ΚΖ'). Самый ранний список, Vaticanus graecus 1390 (U) XIII века, не содержит сочинений Альбина, но сохраняет изначальную последовательность кодекса R (Алкиной, речи Максима, разделенные на 2 группы). Видоизмененный порядок, который появляется в рукописи XIV века W (Vaticanus graecus 1950), указывает на то, что рукопись R была разделена на тетради, чтобы одновременно могли работать несколько переписчиков. На это также указывает рукопись A XIV века (Bodleianus Auctarium T. 4. 1), где выделяется несколько подчеркивов, при этом каждый из них соответствует

⁶ Эти 10 кодексов среди ученых получили название collection philosophique [Allen T. W. 1893; Whittaker 1974].

отдельным тетрадам R. Это разделение кодекса послужило причиной смешения первоначального порядка, но не для утраты сочинений Альбина, которые отсутствуют уже в кодексе U, написанном в XIII в.

Первая проблема, связанная с рукописями, – это порядок речей. Выделяется 3 последовательности:

- a) *vetus ordo*, реконструированный Г. Хобайном, используется современными издателями (М. Трапп, Г. Кониарис);
- b) порядок речей в *codex Parisinus* 1962: XXX–XXXV, I–XXIX, XXXVI–XLI;
- c) *ordo vulgaris* XI–XXIX, XXXVI–XLI, VIII–X, IV–V, XXX–XXXV, I–III, VI–VII, представленный в поздних кодексах (*codices vulgares*).

Реконструкция, предложенная Хобайном, основывается на нестыковке двух нумераций, встречающихся в рукописи, унциальной и минускульной. Индекс (fol. 1^r), написанный минускулом, охватывает все речи, но те, которые составляют один тематический блок, объединены под одним номером. Из-за этого нумерация заканчивается на 35, а не на 41. Такая нумерация, соответствующая порядку речей в рукописи, использовалась издателями XVIII–XIX веков. Но Г. Хобайн, готовя издание речей, обратил внимание на унциальную нумерацию речей, которая идет по всему кодексу. Первые шесть речей не имеют номера, но затем нумерация идет следующим образом I–XXIX и XXXVI–XLI. Хобайн выдвинул убедительную гипотезу о перестановке в начало кодекса речей XXX–XXXV, что впоследствии дало новую минускульную нумерацию [Hobein 1910: XXII–XXIII; Koniaris 1982: 88–102]. Хотя некоторые ученые с недоверием отнеслись к реконструкции Хобайна [Puigalli 1983: 18–21], современные издатели (Трапп, Кониарис) пользуются *vetus ordo*.

Вопрос о названиях речей и их аутентичности остается открытым. Очевидно, что названия в некоторых случаях мало соответствуют

содержанию, что дало повод исследователям говорить о том, что они были добавлены редакторами или переписчиками в II–IX вв. [Hobein 1895: 15]. Кониарис, напротив, считает, что названия аутентичны и лишь несоответствующие содержанию были добавлены позже [Koniaris 1982: 102–110].

Также интерес представляют подписи в рукописи R, которые встречаются в I, VII речах, а также в конце рукописи.

В начале корпуса (1^v) присутствует заглавие:

Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου | τῶν ἐν Ρώμῃ διαλέξεων τῆς
πρώτης ἐπιδημίας

Далее следуют 6 речей (XXX–XXXV Trapp). На листе 18^v между шестой и седьмой речью написано следующее:

Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ρώμῃ διαλέξεων τῆς
πρώτης ἐπιδημίας

На полях: Μαξίμου Τυρίου Φιλοσοφούμενα.

Далее идут речи I–XXIX и XXXV–XLI, в конце (145^v): Μαξίμου Τυρίου
Φιλοσοφούμενα.

Если опираться на эти подписи, то можно предположить, что только 6 речей (XXX–XXXV) были произнесены в Риме, в то время как остальные были изданы отдельно и назывались Φιλοσοφούμενα. Такого мнения придерживается Г. Мутчманн, считая, что эти речи составляют тематически объединенный римский цикл, а остальные 35 речей – отдельный корпус [Mutschmann 1917: 185–197]⁷. Убедительное опровержение его гипотезы представил Г. Л. Кониарис в своих «Zetemata I» [Koniaris 1982: 88–102]. Он показал, что «римские речи» между собой тематически не связаны, а первые

⁷. Ему следуют так же В. Шмид и О. Штелин в своей истории литературы, а также К. Прехтер в истории античной философии [Schmid-Stählin 1924: 768; Praechter K. 1920: 551].

четыре речи, посвященные теме ἡδονή и ἀρετή, тематически зависят от речи XXIX.

Рукопись R, вероятно, была написана в Константинополе в IX веке, в XV веке она была привезена в библиотеку Медичи Иоанном Ласкарисом, а с 1599 г. она находится в Париже. Речи Максима впервые были напечатаны в латинском переводе Козимо де Пацци, архиепископа Флорентийского (1508–1513), племянника Лоренцо Медичи, в 1517 г. с предисловием Пьетро де Пацци [Rassius 1512]. Перевод Козимо с исправлениями Беата Ренана был снова напечатан в Базеле Иоганном Фробеном в 1519 г. [Rassius 1554]. В Париже с исправлениями Г. Альберта Пикта перевод был напечатан Эгидием Гурбеном в 1554 г. [Rassius, Pictus 1554]. Editio princeps было сделано А. Этьеном в 1557 г. [Stephanus 1557]. Исправленный перевод Козимо был использован как параллельный латинский текст. Следующие 2 издания всех речей Максима Тирского были подготовлены Д. Гейнсием [Heinsius 1607, 1614]. В обоих случаях он опубликовал греческий текст издания Этьена и свой латинский перевод. Гейнсий внес довольно большое количество конъектур как своих, так и И. Ю. Скалигера и В. Кантера. Также он первым попытался сделать изложение философских идей Максима Тирского. Издание Клода Ларио (1630) и анонимное оксфордское издание (1677) почти полностью повторяют издание Гейнсия [Larriot 1630]. В XVII веке появились также переводы на национальные языки всех речей Максима: французский перевод Н. Гелибера [Guellibert 1617] и итальянский перевод Пьетро де Барди [Bardi 1642].

В XVIII в. Дж. Дэвис (Joannes Davisius) дважды издал текст Максима Тирского [Davisius 1703. 1740]. В первом издании, которое полностью следует изданию Гейнсия, Дэвис внес некоторые исправления в текст, не используя при этом новых кодексов. Второе издание, вышедшее в 1740 г., через 8 лет после смерти Дэвиса, сильно отличается от первого. Вместо *ordo vulgaris*, который вслед за Этьеном использовали другие издатели, Дэвис издал речи в

соответствии с порядком парижского кодекса. Большой вклад в исправление и комментирование текста сделал И. Маркланд, который выполнил огромную работу по улучшению текста [Daviusius 1740]. В 1774–1775 г. вышло издание И. Я. Райске, которое представляет собой доработанное издание Дэвиса. В предисловии издатель пишет, что не испытывает никакой симпатии к Максиму, так как считает, что ради софистической риторики тот жертвует серьезностью своего предмета. Хотя Райске, по его словам, выполнил работу по публикации своих очерков двадцатилетней давности без особого старания и желания, значительная часть его конъектур принимается современными издателями (в издании М. Траппа – около 70) [Reiske 1774: I–VII]. В 1749 г. вышел немецкий перевод Т. Дамма [Damm 1749], в 1764 г. французский перевод Ж. Форми [Formey 1764]. В 1802 г. появился двухтомный французский перевод Ж. Комб-Дуну, снабженный объемным комментарием [Combes-Dounous 1802]. В 1804 г. Т. Тейлор издал в двух томах полный перевод речей на английский язык [Taylor 1804].

В XIX в. лишь однажды было сделано новое издание речей, не считая издания Неофита Дуки (1810), которое представляет собой копию второго издания Дэвиса, повторяющее даже опечатки оригинала [Douca 1810]. Издание Ф. Дюбнера, выполненное для серии А. Ф. Дидо, – плод кропотливого исследования кодекса R. Латинский текст – исправленный перевод Хенсия [Dübner 1840].

Первым полноценным критическим изданием текста Максима Тирского было издание Г. Хобайна [Hobein 1910]. Если прежние исследователи основывались лишь на одной или нескольких рукописях, Хобайн сделал полный обзор рукописей и на основании их подготовил текст. Главным недочетом его работы оказалось то, что он не распознал в кодексе R архетип всех сохранившихся рукописей⁸.

⁸ Первым это понял Г. Мутчманн [Mutschmann 1913], подробно изложил Шульте [Schulte 1915].

Хотя издание Хобайна подвергалось заслуженной критике, лишь спустя более 80 лет появилось 2 новых критических издания [Trapp 1994; Koniaris 1995]. Им предшествовал многолетний труд обоих ученых. Кониарис опубликовал диссертацию «Critical observations in the Text of Maximus of Tyre» [Koniaris, 1962], опубликовал ряд статей со своими замечаниями к тексту речей. В 1982–1983 гг. вышли две крупные статьи «On Maximus of Tyre: Zetemata I–II», которые должны послужить предисловием к появившемуся спустя 12 лет критическому изданию [Koniaris 1982; 1983]. М. Трапп опубликовал 2 статьи со своими исправлениями к тексту Хобайна, которые затем включил в свое издание. Сложно переоценить заслуги обоих ученых, которые параллельно проделали огромную работу по подготовке текста. В их взглядах нет сильных расхождений. Кониарис отчетливее описывает соотношение между кодексами R, U, I, чем Трапп – в своем издании⁹, однако упускает из виду 3 поздних кодекса. В обоих изданиях помимо критического аппарата (*apparatus criticus*) есть указатель параллельных мест у других авторов (*apparatus fontium*), Кониарис включает также *apparatus marginalium/variorum*, в котором дает краткий грамматический комментарий к синтаксису Максима.

К сожалению, ни один из этих исследователей не написал комментарий к речам Максима Тирского. В английском переводе М. Траппа есть много ценных примечаний, но они не могут служить полноценным комментарием к греческому тексту [Trapp 1997a]. Не так давно появился также немецкий перевод О. и Е. Шёнбергер с довольно кратким введением и комментарием [Schönberger 2001]. Двухтомный испанский перевод представляет собой труд двух прекрасных специалистов по Максиму Тирскому Х.-Л. Лопеса Крусеса и Х. Кампоса Дароки [Campos Daroca; López Cruces 2005]. В 2019 г. вышел итальянский перевод всех речей с комментариями, выполненный С. Бруманой [Brumana 2019].

⁹ На это указывает сам М. Трапп в своей рецензии на издание Кониариса [Trapp 1996: 233].

В издании М. Траппа можно найти обзор издания и переводов отдельных речей, вышедших до 1994 г. С тех пор также выходили комментированные издания отдельных речей [Scognamillo 1997; Grimaldi 2002], но ни в одном из них не рассматриваются речи 8–9. Стоит отметить только французский перевод избранных речей, посвященных религиозно-философской тематике, сделанный Б. Перес-Жеан и Ф. Фокье, куда вошли также речи, посвященные божеству Сократа [Pérez-Jean, Fauquier 2014].

Современное состояние вопроса

Обзор научной литературы разумно начать с диссертации Р. Родиха, которая была опубликована в 1879 г. Родих смягчает слишком резкую оценку Райске, считавшего, что речи софиста Максима едва ли стоит читать, указывая, однако, что Максим – ритор, а не философ. Тем не менее и у Максима есть представление о божественном, которое автор диссертации анализирует. Следует отметить, что последняя глава посвящена демонологии (*De daemonibus*) и в ней пересказаны речи VIII–IX [Rohdich 1879: 45–49]. В 1895 г. была опубликована латинская диссертация Г. Хобайна [Hobein 1895]. Вторая половина диссертации посвящена связи Максима с философскими школами и его источникам (*De fontibus Maximi*). В первой части Хобайн высказал идею, которую потом повторил в статье для PWRE, что речи представляют собой импровизации на темы, предлагаемые публикой (*αὐτοσχεδίασματα*) [Kroll, Hobein 1930: 2259]. В 1899 г. в качестве приложения к журналу «*Philologus*» была опубликована работа К. Дюрра, посвященная языку Максима, в которой автор на основе анализа языка и стиля речей указывает на то, что Максим находился под сильным влиянием аттицизма [Dürr 1899: 69]. Очевидно, что работа Дюрра тесно связана с пятитомным трудом В. Шмида [Schmid 1887–1897]. Максим упоминается и в других работах, но обычно как материал для сравнения. Как верно отмечает И. Ковалева в своей диссертации: «В Максиме видели только «материал для сравнения», сам по себе он исследователей не привлекал – разве что

высказывались предположения о его личности, – но и они в жанре примечания, а не сколько-нибудь обширной работы» [Ковалева 1990: 8]. Это хорошо отражает основную тенденцию исследователей Максима, существовавшую в XIX и первой половине XX века.

Попытка спасти Максима от критики, берущей начало с Райске, была предпринята К. Майзером в статье «*Studien zu Maximus Tyrios*», где автор называет Максима глубоко религиозным благочестивым философом-платоником [Meiser 1909: 3]. Ранее речь Максима, посвященная почитанию статуй богов (II), была включена Виламовицем в его «*Griechisches Lesebuch*» [Wilamowitz 1902: I. 338–342]. После этого вышла статья Хобайна с анализом первой речи [Hobein 1911: 188–219], а также некоторое количество работ, посвященных рукописной традиции и критике текста. Основные из них были упомянуты выше.

Из публикаций 20-30-ых годов особого внимания заслуживает статья в PWRE, написанная В. Кроллем и Г. Хобайном (вся часть статьи, написанная Хобайном, взята в квадратные скобки), в которой авторы относительно некоторых пунктов полностью расходятся во мнении. Например, в вопросе о способе написания речей Кролль не поддерживает идею Хобайна о том, что Максим произносил речи экспромтом на тему, заданную публикой. Сохранившийся корпус речей, по мнению Хобайна, представляет собой стенографию, записанную и опубликованную кем-то из слушателей [Kroll, Hobein 1930]. Эту идею не разделяли и последующие исследователи, считавшие речи Максима заранее подготовленными и продуманными выступлениями [Koniaris 1982: 111–113].

В дальнейшем регулярно появлялись отдельные статьи, посвященные параллелям у Максима и Оригена [Daniélou 1947: 359–361], воззрениям Максима на искусство [Madyda 1947: 547–557]. В 40-ые годы появились две работы, посвященные религиозно-философским темам у Максима. Малодоступная диссертация М. Депрэ [Depré 1940] и работа Ги Сури, которая

рассматривает 3 вопроса, соответствующие речам: молитва (V), мантика и свобода воли (XIII), теодицея (XLI) [Sougy 1942b]. М. Поленц в своей рецензии на две книги Сури¹⁰ пишет, что автор не привлек параллели из христианских писателей, а речь XLI рассматривает вне философского контекста эпохи [Pohlenz 1949: 353–354].

В дальнейшем Максим регулярно упоминается в статьях и монографиях по истории литературы и философии. Интерес ко Второй софистике, который связан с появлением книги Бауэрсока [Bowersock 1969], а также выделение Среднего платонизма как отдельного периода в истории античного платонизма, заслуживающего внимание, поспособствовали росту интереса в том числе к речам Максима¹¹. Следует отметить монографию Я. Киндстранда, посвященную Гомеру в сочинениях Диона Хризостома, Элия Аристида и Максима Тирского [Kindstrand 1973]. Монография и статьи, которые по большей части вошли в виде глав в монографию, Мариана Шармаха рассматривают как отдельные речи, так и дают общий обзор творчества Максима [Szarmach 1985]. Также Ж. Пюигалли опубликовал диссертацию о речах Максима и статьи, посвященные связи Максима с Дионом Хризостомом и Фаворином из Арелата [Puigalli 1980, 1982, 1983]. Выше уже упоминались две объемные статьи Г. Кониариса «On Maximus of Tyre: Zetemata I–II», которые должны были послужить предисловием к его критическому изданию [Koniaris 1982, 1983]. Особого внимания заслуживают работы М. Траппа, который на сегодняшний день является одним из лучших специалистов по Максиму Тирскому. Защитив диссертацию по Максиму в 1986 г., он опубликовал критическое издание, английский перевод, которые упоминались выше, а также написал статьи о Максиме для ANRW [Trapp 1997 (b)], *Der Neue Pauly* [Trapp 1999], сборника «Greek and Roman Philosophy 100BC–200AD»

¹⁰ Книга о Максиме выступает дополнением к его ранее опубликованной работе о демонологии Плутарха [Sougy 1942a].

¹¹ В книге Бауэрсока Максим не упоминается, так как сведения о его жизни слишком скудны, а у Диллона ему посвящена 1 страница в разделе «Some Miscellaneous Platonists» [Dillon 1996: 399–400].

[Trapp 2007: 467–482] и поучаствовал в издании V речи Максима в серии SAPERE [Trapp, Hirsch-Luipold 2019].

В последнее время интерес к творчеству Максима не уменьшается, на что указывают монография Дж. Лоуэrsa, а также его статья, посвященная I речи Максима [Lauwers 2009, 2015]. Также в 2016 г. вышел сборник из 10 статей, изданный Ф. Фокье и Б. Перез-Жан, в котором затронута связь Максима с досократической традицией, Платоном, Гомером, Сократом. Также его речи рассмотрены в контексте сочинений Гермогена по риторике [Fauquier, Pérez-Jean 2016].

В России Максим Тирский практически не привлекал внимания ученых. Из сорока одной речи на русский переведены только три [Полякова 1961; Шульц 1961; Ковалева 1990b]. Небольшие отрывки из Максима появились в книге «Scythica et Caucasica» В. В. Латышева [Латышев 1893: 591–593]. И. М. Нахов в своей работе, посвященной кинической литературе, упоминает Максима, анализируя его связь с кинической диатрибой [Нахов 1981: 178–185]. Единственная работа по-русски, ставящая своей целью всестороннее филологическое исследование речей Максима, – это диссертация И. И. Ковалевой «Жанровая специфика речей Максима Тирского», защищенная в 1990 г. Ковалева рассматривает вопрос единства корпуса Максима и их место в истории Среднего платонизма, а также анализирует речи, посвященные любовному искусству Сократа (XVIII–XXI) [Ковалева 1990a].

Так как в диссертации основное внимание будет посвящено теме Сократа и его божества, то необходимо дать также обзор литературы, посвященный этому вопросу. Историю божества Сократа и его появление у античных писателей впервые подробно рассматривает работа А. Виллинга [Willing 1909]. В этой работе автор последовательно разбирает контексты Платона и Ксенофонта, где упоминается божество Сократа. Далее он излагает учение киников, которое, по его мнению, отразилось в речи Полимния в диалоге Плутарха «О демоне Сократа» (581A-E). В этой же части диалога

Виллинг видит отражение идей Терпсиона Мегарского, упомянутого в диалоге (581В). Далее анализируются диалоги «Феаг» и «Алкивиад I». Во второй главе автор собирает свидетельства эллинистических философских школ. Для реконструкции стоического учения о божестве Виллинг использует речи Максима VIII–IX [Willing 1909: 157], следуя распространенной в его время гипотезе о стоических источниках этих речей, восходящей к Р. Хайнце [Heinze 1892]. Далее автор разбирает свидетельства Апулея, делая краткий обзор демонологии, изложенной в речи «О божестве Сократа». Затем кратко рассматриваются свидетельства Прокла, Ямвлиха и Халкидия. Также в этой главе приводятся мнения христианских писателей о божестве Сократа (Минуций Феликс, Тертуллиан, Лактанций, Августин). В третьей главе Виллинг пытается на основе собранного материала проанализировать феномен божества Сократа, отделяя его от совести и подчеркивая его способность к предсказанию.

После работы Виллинга проблема божества Сократа в основном рассматривалась на материале сочинений Платона и Ксенофонта. В статье Макнагтена делается акцент на разграничении слов *δαίμόνιον* и *δαίμων* [MacNaghten 1914]. Довольно много работ посвящено божеству Сократа в сочинениях Платона [Gundert 1954; Vlastos 1991: 382–391; McPherran 1996: 175–208; Brisson 2005; Destrée 2005] и Ксенофонта [Dorion 2003]. Следующей работой, посвященной божеству Сократа у более поздних авторов, были доклады Ф. Оффмана «Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire». Автор анализирует тексты, посвященные Сократу и его божеству, от Платона до Гермия и Прокла. В самом начале он выделяет две основные интерпретационные схемы: демонологическая (средний платонизм и неоплатонизм) и восходящая к Ксенофону дивинаторная (стоицизм, Цицерон, средний платонизм) [Hoffmann 1985/1986: 419]. Далее он намечает основные противоречия в античных интерпретациях божества Сократа: была ли дивинация естественная или искусственная; к какому классу

даймонов относится божество Сократа; мог ли Сократ только слышать божество или также видеть; божество только запрещало или могло побуждать к действию? Оффманн анализирует контексты диалогов Платона, где появляется божество, затрагивая также псевдо-платоновский «Феаг», кратко рассматривает сообщения Ксенофонта, Цицерона, Максима Тирского и Апулея. В последней части подробно рассматривается комментарий Прокла на «Алкивиада I» и Гермия на «Федр».

Следует отметить важные работы М. Джойала, который подготовил комментированное издание диалога «Феаг», а также опубликовал ряд статей, посвященных в том числе божеству Сократа [Joyal 2000]. Хотя он не затрагивает вопросов, связанных со средним платонизмом, в статье «Tradition and innovation in the transformation of Socrates' divine sign» [Joyal 1995] он подчеркивает, что δαίμόνιον и δαίμων в сочинениях Ксенофонта и Платона не связаны между собой, т.е. δαίμόνιον Сократа не вписывается в демонологию. Но в ассимиляции этих двух явлений сыграли важную роль диалоги «Алкивиад I» и «Феаг». Автор доказывает это, анализируя язык этих диалогов.

В 2000 г. вышла объемная статья К. Альт «Der Daimon als Seelenführer», в которой автор рассматривает развитие учения о даймоне-наставнике. Альт показывает, что в доплатоновской традиции нет четких свидетельств о существовании даймона-наставника. У Платона нет отчетливо сформулированного учения, но в разных диалогах излагаются разные концепции. От смерти Платона до Плутарха есть отдельные упоминания у Хрисиппа, Посидония и Филона. У средних платоников (Плутарх, Максим, Апулей) учение по этому вопросу разнится, при этом, по словам самого автора, «здесь встречаются некоторые специфические положения, которые не имеют параллелей в платоновской традиции» [Alt 2000: 251]. Также и среди неоплатоников (в статье речь идет о Плотине, Порфирии и Ямвлихе) нет единства в этом вопросе.

Новую гипотезу в рассмотрении этих текстов предложил П. Донини. Автор противопоставляет «Сократа-скептика» другой традиции, где фигурирует «Сократ-пифагореец». Помимо текстов Плутарха, Апулея и Максима, автор привлекает также свидетельство Нумения (Num. fr. 24 des Places) и Аспазия, который в комментариях к «Никомаховой этике» Аристотеля в одном ряду упоминает Сократа и пифагорейцев¹². Донини также видит сближение Сократа с пифагорейцами у Галена во фразе οἱ περὶ Πυθαγόραν τε καὶ Πλάτωνα (Gal. Quod an. mor. IV p. 768 Kühn) [Donini 2003: 341–342].

Идею образа «Сократа-пифагорейца» Донини развивает в статье «Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.» [Donini 2004], которая была опубликована в издании «De Deo Socratis» Апулея, подготовленном М. Бальтесом и М.-Л. Лакманн для серии SAPERE. Автор, анализируя тексты Плутарха, приходит к выводу, что у этого автора существуют параллельно два образа Сократа: Сократ-скептик, соответствующий представлениям Академии (например, Adv. Col. 13; 1114C–D) и Сократ, представитель пифагорейства (De genio Socratis). По мнению Донини, Плутарх специально разводит эти образы, так как не способен объяснить противоречие, возникшее между академической и платонической традицией [Donini 2004: 152]. Переходя к Максиму и Апулею, Донини отмечает, что их не интересует Сократ-скептик и его связь с академической традицией. Они говорят о демонологии, при этом сама личность Сократа нужна только для того, чтобы начать разговор о даймонах.

Все три текста также рассматривает Г. Роскам в статье «Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch». Автор по отдельности анализирует эти тексты, излагая основные идеи каждого из писателей.

¹² ἡμῖν δὲ καὶ πρῶτως ταύτην (scilicet ἡθικὴν) ἐπιτηδεύειν προσήκει καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ, ὥσπερ καὶ Σωκράτης ἡξίου, οὐκ ἀτιμάζων τὴν περὶ τὰ θεῖα γνῶσιν καὶ τῶν φύσει συντεινόντων παριεῖς τὴν ἐπιστήμην ὡς περὶ τήν, ἀλλ' ἀναγκαίαν ἡγούμενος τὴν τοῦ ἥθους ἐπιμέλειαν. καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ πρῶτον ἐπαίδευσαν τοὺς συγγινομένους καὶ ἥθεσι καὶ λόγοις (Asp. in Eth. Nic. p. 2, 8–11).

Обращаясь к речам Максима, Роскам пишет о поверхностном рассмотрении вопроса. Максим довольно быстро упрощает свою задачу, перейдя от божества к разработанной теме демонологии. Свидетельства Максима о том, что он сам видел даймонов (IX.7) Роскам считает не чем иным, как изящным хвастовством оратора [Roskam 2010: 98]. Рассмотрев речь Апулея, автор пишет, что Апулей излагает общие места, не привнося ничего нового [Roskam 2010: 101]. В анализе диалога Плутарха Роскам уделяет особое внимание противопоставлению философских рассуждений Галаксидора, Феокрита и Симмия мифу Тимарха. Автор отмечает, что Плутарх в этом подражает диалогам «Федон», «Горгий» и «Государство», где λόγος идет раньше, чем μῦθος [Roskam 2010: 104–105].

Интересную гипотезу относительно этих текстов выдвинул А. Тимотин в статье «La voix des démons dans la tradition médio- et néoplatonicienne», которая была опубликована в сборнике «Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité» [Hoffmann, Soares 2017]. Следует отметить, что в этом сборнике вышла также статья К. Морескини «Le démon de Socrate et son langage dans la philosophie médioplatonicienne» [Moreschini 2017], которая представляет собой обзор источников (Плутарх, Максим Тирский, Апулей, Халкидий и Гермий). А. Тимотин, автор прекрасной монографии, посвященной платоновской демонологии [Timotin 2012], предлагает интересную гипотезу, о двух основных направлениях в истолковании даймона Сократа. В своей статье он противопоставляет две традиции в платонизме. Он пишет, что речь Галаксидора (De gen Socr. 579F–580C) вполне соответствует объяснению Ксенофонта, который считал божество Сократа ничем иным, как разновидностью мантики (Xen. Mem. I. 1. 2–3). Такую же интерпретацию в большей или меньшей степени поддерживают Максим Тирский (VIII), Гермий в своем комментарии к «Федру» Платона (In Phaedr. Couvereur p. 67, 4–10), Халкидий в комментарии к «Тимею» (In Tim. 255). С другой стороны Плутарх предлагает другое

истолкование этого явление: Сократ слышал голос даймона высшей частью души, а не органами чувственного восприятия. Такое толкование развивают Апулей (DDS XIX. 164-165), Ямвлих (De myst. 9. 6) и Прокл (In Alc. I. 80.4–6; 14–17) [Timotin 2017].

Наибольшей популярностью среди исследователей пользуется диалог Плутарха. Хороший обзор работ, посвященных этому диалогу, дается в монографии Я. Опсомера [Opsomer 1998: 142]. Он кратко формулирует основные направления исследований, которые появились к моменту написания его монографии. В его обзоре не учтены работы П. Дезидери, А. Алони и К. Коруса, посвященные композиции диалога [Desideri 1984; Aloni 1977, 1980; Korus 1995]. Также после выхода монографии Опсомера появилось несколько работ, рассматривающих диалог Плутарха. Не считая вышеупомянутых статей, где анализируются все три сочинения о божестве Сократа, следует отметить статью К. Альт [Alt 1995], в которой автор подробно пересказывает части диалога, посвященные демонологии, а также отмечает отличительные особенности диалога: переселение душ имеет предел; не всем дается οἰκεῖος δαίμων; цель диалога – подчеркнуть уникальность личности Сократа. В 2007 и 2009 гг. вышли две статьи П. Донини, посвященные пифагорейским мотивам в диалоге Плутарха. Особое внимание автор статьи уделяет фигуре Эпаминонда [Donini 2007, 2009]. Также следует сказать, что за последнее время вышло два комментированных издания De genio Socratis. Для серии SAPERE было подготовлено издание Х.-Г. Нессельратом [Nesselrath 2010]. В 2017 г. появилось итальянское издание, которое сделал П. Донини [Donini 2017]. В этих работах Максим Тирский упоминается лишь спорадически, часто в одном ряду с Апулеем.

Речь Апулея De deo Socratis также вызывает интерес исследователей. Ее регулярно сопоставляют с речами Максима. Интересное предположение было выдвинуто Ж. Божо в его издании философских сочинений Апулея [Beaujeu 1973: 197], а затем также развито С. Харрисоном в его монографии,

посвященной Апулею [Harrison 2000: 137–140], о том, что две речи Максима и речь Апулея восходят к одному источнику. В дальнейшем исследователи не поддержали эту идею [Roskam 2010: 100]. Различие между речами Максима и Апулея особенно подчеркивает в своей монографии, посвященной платонизму Апулея, Р. Флетчер [Fletcher 2014: 124–149]. Речи Максима упоминаются также в статье Финмора, где сравниваются тексты Апулея и Плутарха, но только в примечаниях [Finamore 2014: 36–50.]. Статья Бенсона также не затрагивает личности Сократа, так как основное внимание уделяется свидетельству самого Максима, что он видел Диоскуров и Геракла (Or. IX. 7) [Benson 2016].

Речам VIII–IX посвящена глава в монографии Ж. Пюигалли [Puigalli 1983: 192–240]. Помимо комментированного изложения речей, автор рассматривает вопрос об источниках и опровергает концепцию Хайнце, который видел в них стоическое влияние и считал, что они восходят к Посидонию. Личности Сократа и его роли в речах Максима Тирского посвящена статья Х. Кампос-Дароки, где он рассматривает речи XXV и XXVIII и пишет о «протрептической» роли Сократа в сочинениях Максима [Campos Daroca 2016: 95–121].

Цель и задачи работы

Целью данной работы является всесторонний анализ двух речей Максима Тирского.

Достижение указанной цели делает необходимым решение следующих конкретных задач:

- изучение релевантного литературного фона: необходимо рассмотреть место сочинений Максима Тирского в контексте Второй софистики;
- рассмотреть жанровое своеобразие диалексиса и его влияние на разработку философской темы;

- определить специфику композиции речей, их место в корпусе, выделить формальные и содержательные параллели с другими речами;
- рассмотрение традиции, связанной с Сократом и его божеством в литературе IV в. до н.э. – II в. н.э.: следует выделить основные тенденции, чтобы на их фоне рассмотреть образ Сократа у средних платоников;
- изучение среднеплатонической традиции в изображении Сократа и его божества, выделение общих черт, свойственных Плутарху, Апулею, определение традиционных мотивов и новых подходов в речах Максима на релевантном фоне;
- анализ демонологии Максима и ее отношение к основным тенденциям его времени.

Методология

Методология исследования основывается на традиционных методах филологического анализа текста. В диссертации применяется комплексный анализ, который рассматривает жанровую природу и сюжетно-смысловую организацию текста.

Научная новизна

Научная новизна исследования заключается в том, что речи Максима Тирского рассматриваются как самостоятельный источник в традиции изображения Сократа и его божества. В результате исследования показано, что Максим Тирский служит важным источником для реконструкции религиозно-философских взглядов его времени. Если раньше риторическая обработка материала служила поводом для пренебрежительного отношения к текстам Максима, то данная диссертация в рамках интердисциплинарного подхода показывает, что риторическая обработка не принижает достоинство философского материала, но придает ему новую форму, которая позволяет

воспринимать содержание на слух. В диссертации большое внимание уделяется вопросу публики, слушавшей речи, ее философской и общекультурной подготовленности. Это необходимо учитывать, чтобы понять композиционные и коммуникативные стратегии оратора.

Также в диссертации рассмотрены как общие воззрения Максима на демонологию, так и частные свидетельства (Ахилл на Белом острове в контексте демонологии, оракулы, аутопсия Максима), которые представляют большой интерес для реконструкции религиозно-философских воззрений I–III вв. н.э.

Практическая значимость

Практическое значение работы определяется тем, что ее выводы и исследовательская стратегия могут применяться при подготовке лекций, спецкурсов и спецсеминаров по античной литературе, философии среднего платонизма. Также выполненная работа может быть полезна при подготовке комментированных изданий и переводов речей Максима Тирского.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) Рассмотрение речей Максима Тирского только с точки зрения риторики или философии приводит к предвзятым суждениям, которые препятствуют правильной интерпретации текста.
- 2) При изучении речей следует учитывать жанровое своеобразие диалексиса, которое влияет на изложение материала. Также следует учитывать целевую аудиторию оратора, их общую образованность и философскую выучку.
- 3) Речи Максима не были лекциями по философии, которые должны были содержать систематичное изложение материала. Скорее следует говорить о протрептическом характере речей, целью которых было привлечь внимание слушателей к философии.

- 4) Тема божества Сократа в разных философских школах имела разные пути развития. Уже у Платона и Ксенофонта нет единства в интерпретации, так как Платон спорадически упоминает δαίμόνιον, не включая его в учение о даймонах, а второй объясняет его в духе мантики. Традиция, восходящая к Ксенофону, нашла отражение в сочинениях стоиков, также она хорошо засвидетельствована у Цицерона. Основное внимание в философских школах уделяется личности самого Сократа, а не его божеству.
- 5) В среднем платонизме (Плутарх, Апулей, Максим Тирский) интерес смещается с личности Сократа на его божество. На фоне развития демонологии возникает вопрос, как Сократ слышал голос своего даймона. Также сочинения Апулея и Максима свидетельствуют о попытках вписать божество Сократа в иерархию даймонов.
- 6) Речи Максима VIII–IX не ставят своей целью дать систематическое изложение учения о даймонах. Они должны послужить введением в эту область, популярную в среднем платонизме. Чтобы начать разговор о даймонах, Максим использует частный случай Сократа, постепенно переходя к главной теме своих речей, – демонологии.
- 7) Речи Максима VIII–IX дают новый материал для реконструкции религиозно-философских воззрений I–II вв. н.э. Подробный рассказ о пещере Трофония (VIII.2), оракуле на Авернском озере (VIII.2), а также о культе Ахилла на Белом острове (IX.7) следует рассматривать на фоне сочинений Страбона, Павсания и Филострата. Интерпретация гомеровских богов как даймонов (VIII.5), являющихся людям, а также свидетельство об аутопсии (IX.7) также имеют параллели у других авторов, что указывает на популярность этих тем.

Апробация диссертации

Основные положения работы были представлены в виде докладов на следующих конференциях: на чтениях, посвященных памяти профессора И. М. Тронского (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 2014, 2020 гг.), на Ломоносовских чтениях (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 2018).

Предварительные результаты работы опубликованы в статьях:

1. Беликов Г. С. Рецензия на книгу: Альберт К. О понятии философии у Платона / Пер. с немецкого, предисловие и примечания М. Е. Буланенко, — в: Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. 2 (46). С. 151–154.
2. Беликов Г. С. К вопросу об источниках *Plut. de gen. soc.* 20; 588c-589f // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2014. № 18. С. 32–39.
3. Беликов Г. С. Культ Ахилла Понтарха у Максима Тирского (ор. 9.7) // Труды кафедры древних языков / Труды кафедры древних языков исторического факультета МГУ. Вып. IV / Отв. ред. А.В. Подосинов (Т. 83 из Труды исторического факультета МГУ. Серия III. *Instrumenta studiorum*). М.: Индрик, 2016. С. 66–71.
4. Беликов Г. С. Рецензия на книгу: Chernyakhovskaya O. *Sokrates bei Xenophon: Moral – Politik – Religion*. Tübingen 2014 // Аристей. 2017. Т. 15. С. 235–240.
5. Беликов Г. С. Композиционная техника Максима Тирского // Индоевропейское языкознание и классическая филология XXIV. СПб., 2020. С. 987–998.
6. Беликов Г. С. Сократ в речах 8–9 Максима Тирского // *Nomo omnium horarum*: Сборник статей в честь 70-летия А.В. Подосинова. Под ред. А.В. Белоусова и Е.В. Илюшечкиной. М., 2020. С. 55–63.

7. Беликов Г. С. Рецензия на книгу: R. Hirsch-Luipold, M. Trapp (Hrsg.)
Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede von Maximus von Tyros. Tübingen, 2019
// Вестник древней истории. 2020. 80(3). С. 791–797.

Структура работы

Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и приложения (русского перевода речей VIII–IX Максима Тирского).

Глава 1. Специфика композиции философских речей Максима

1.1. Литературный и философский контекст речей: предварительные замечания

Максим Тирский принадлежит к эпохе Второй софистики, периоду в греческой литературе, который получил свое название благодаря сочинению Флавия Филострата «Жизнеописания софистов». Согласно Филострату, в истории софистики выделяется 2 этапа: первая софистика (Горгий, Критий, Протагор и т.д.) и вторая софистика, которая берет начало с Эхина (Phil. VS 481, 505).

«В части любомудрия древняя софистика рассуждала пространно и со многими подробностями, ибо и о мужестве говорила, и о справедливости говорила, а еще о героях и о богах, а еще как и почему мироздание приобрело нынешний свод вид. А вот следующая за нею софистика – ее вернее именовать не новой, но второй, ибо и она древняя – изображала бедняков и богачей, вельмож и тиранов, и рисовала в гипотезах известные события и известных лиц прошлого» (VS 481)¹³.

По словам Г. Бауэрсока, для Филострата представитель Второй софистики – это виртуозный ритор, пользующийся большой популярностью [Bowersock 1969: 13]. Также развернутую характеристику дает Рабинович: «Словом, совершенно ясно, что под Второй софистиков Филострат понимает риторику нефилософскую и об этом говорит прямо, а также в основном показательную – последнее одной цитатой не продемонстрируешь, но при чтении «Жизней софистов» видно, что автор судит об искусстве софиста почти исключительно по показательным речам» [Рабинович 2017: 446].

Очень важной чертой представителей Второй софистики была их просветительская деятельность, что подразумевало их высокую

¹³ Пер. Е. Г. Рабинович.

образованность. Причастие *παιδευμένος* является неотъемлемой характеристикой софиста¹⁴.

Долгое время Вторая софистика не вызывала особого интереса со стороны исследователей. Эрвин Роде, который первым ввел термин «Вторая софистика», основываясь на сочинении Филострата, считал этот пласт литературы периодом упадка [Rhode 1886: 170–190]. Такого взгляда придерживались многие ученые и только во второй половине XX века подход к этим текстам стал менее предвзятым, в результате чего появилось большое количество работ, посвященных Второй софистике. Прекрасный обзор основных мнений и направлений дает Рабинович в своей статье [Рабинович 2017: 447–456].

Здесь следует сказать, про трудности, связанные с этим периодом: определение его границ, а также критерии, по которым следует относить того или иного автора к этому течению.

Временные границы Второй софистики определяются разными учеными по-разному. Сам Филострат пишет, что основателем Второй софистики был оратор Эсхин (IV в. до н.э.), хотя следующим представителем считает Никета Смирнского, жившего во времена Нерона (VS 511–512). Обычно в качестве временных границ используются 50–250 гг. н.э., т.е. период от Никета Смирнского до самого Филострата. Есть правда более широкий подход, о котором пишет, например, А. В. Белоусов: «Практически все, что создано греческими писателями, главным образом, конечно, писателями-риторами, в эпоху приблизительно с середины I в. по V в. н. э., часто называют литературой Второй софистики» [Белоусов 2012: 26]. В недавно опубликованном «The Oxford Handbook of the Second Sophistic» авторы пишут, что они выбирают II

¹⁴ О роли *παιδεία* в этот период подробно пишет Т. Уитмарш [Whitmarsh 2002: 90–130].

век н.э. в качестве центра широко распространившегося культурного явления, временные и географические границы которого расплывчаты¹⁵.

Большие споры вызывает вопрос о критериях, согласно которым того или иного автора следует относить ко Второй софистике. У Флавия Филострата упоминаются 41 оратор, жизнеописания которых он предлагает. Он не упоминает многих писателей (Лукиана, Плутарха, Максима Тирского), которые попадают в обозначенные выше временные рамки. Не вдаваясь в подробный пересказ всех возможных решений этой проблемы, можно выделить две основные тенденции: строгое разграничение по определенному критерию или широкий подход с несколькими критериями.

Примером первого подхода может служить статья Рабинович, в которой предпринята попытка определить точное значение термина «софист» в сочинении Филострата. Она выступает против подхода, при котором «Второй софистикой по-прежнему называются самые разные аспекты культурного быта ранней Империи», предлагая новый подход к определению терминов «софист» и «ритор» [Рабинович 2017: 452]. «Всё это дает повод предположить, что при Антонинах разделение риторики по признаку деловая vs эпидейктическая (или риторика vs софистика) соседствовало с разделением по признаку с подготовкой vs без подготовки (при том, что речи без подготовки были в основном показательные, то есть разделение проходило, в сущности, уже внутри софистики), так что теперь софистами назывались прежде всего те, кто умел импровизировать, а значит, не все, кого называли бы софистами раньше. Потому-то Элий Аристид и не желал называться софистом: по старому счету он им, разумеется, был, но теперь софистика оказалась прочно ассоциирована с импровизацией, которую он от всей души презирал – он

¹⁵ «In modern times, scholars have taken over the term to designate the period of the late first to early third centuries, as it is seen from a Greek view and with focus on the sophistical oratory of the time. Quite a few, however, as we do in this Handbook, turn the screw further, appropriating the term for a more general designation, to signal an era centered on the second century with defining characteristics (see below) that go well beyond Greek sophists or even Greek literature» [Richter, Johnson 2017: 15]

желал оставить (и оставил) потомкам собрание тщательно отделанных речей, а у импровизации была совсем другая судьба» (Рабинович 2017: 470).

Такой критерий радикально сужает границы «Второй софистики», сводя ее к сорока одному софисту, о которых говорит Филострат. Невозможно отнести туда Максима Тирского, потому что нет свидетельств о том, что его речи произносились *ex tempore*. Ниже пойдет речь о гипотезе Хобайна, согласно которой речи Максима – импровизации. Так как нет критериев, по которым можно определить, произносилась ли речь без подготовки или нет, нельзя опровергнуть или подтвердить эту гипотезу¹⁶.

Другой подход, которым пользуется большинство исследователей, состоит в том, чтобы рассматривать Вторую софистику как культурный феномен. Белоусов дает следующее определение, хорошо иллюстрирующее широкий подход: «Между тем в новоевропейской науке Вторая софистика стала термином, который применяется для обозначения не только занятия софистов – современников Филострата, но и эпохи, литературного «духа времени» и особенностей греческой ораторской декламации римского времени, подобно термину «бидермайер» в истории немецкой культуры XIX в.» [Белоусов 2012: 26–27]¹⁷.

Рихтер и Джонсон приводят следующие отличительные черты, характеризующие Вторую софистику: ностальгия по идеализированному классическому прошлому, архаизм и пуризм в языке¹⁸, выступление на

¹⁶ Попытка опровергнуть идею Хобайна была предпринята в статье [Беликов 2020].

¹⁷ Похожее определение дает А. В. Махлаюк во вступительной статье к своему переводу части «Жизнеописаний софистов» [Махлаюк 2013: 155]. Оба исследователя ссылаются на Т. Уитмарша, который считал именно эпидейктическое красноречие ключевым моментом этой эпохи [Whitmarsh 2005: 4–10].

¹⁸ Об аттицизме, свойственном писателям этого времени см. Whitmarsh 2005: 41–56; Schmid 1887–1897; Меликова-Толстая 1996: 155–177. О языке Максима Тирского, который не учтен в работе Шмида, см. Dügg 1899.

публике (sophistic performance)¹⁹, пайдейя и эрудированность²⁰, рассуждения о греческой самоидентификации²¹ [Richter, Johnson 2017: 15].

На фоне этого обзора следует рассмотреть Максима Тирского как представителя Второй софистики. С одной стороны он отвечает тем критериям, которые предлагают Рихтер и Джонсон, с другой стороны его речи не чистое эпидейктическое красноречие, так как в них значительную роль играет философское содержание. Даже если он часто упрощает сложный философский материал, это не дает основания, вслед за И. Я. Райске называть его софистом, поверхностно говорящим о сложных вопросах [Reiske 1784: III–V]. Есть все основания относить его к той группе философов-риторов, о которых Филострата говорит в I книге: «В былые времена софистами именовали не только тех, кто повсеместно прославился красноречием, но в равной мере и Любомудров, ежели слог их отличался изяществом, так что надобно сперва сказать о сих последних, раз уж, не будучи софистами, они слыли и назывались таковыми» (VS 484)²².

Филострат не упоминает Максима, но много говорит о Дионе Хризостоме (VS 487–488) и Фаворине из Арелата (VS 489–492), сочинения которых по форме и содержанию напоминают речи Максима²³. То есть гипотетически можно сказать, Филострат отнес бы Максима именно к этой группе, если бы упоминал его сочинения²⁴.

Как и в случае со Второй софистикой, надо предварительно рассмотреть вопрос об отношении Максима к среднему платонизму. В отличие от Второй

¹⁹ О выступлениях риторов I–III вв. н.э. как performance много писали Т. Уитмарш [Whitmarsh 2005: 23–40] и Г. Андерсон [Anderson 1993: 55–68].

²⁰ Именно этот аспект считает ключевым Т. Шмитц, который, основываясь на идеях П. Бурдьё, видит в софистах носителей символической власти [Schmitz 1997]. Его подход критикует Дж. Лоуэрс [Lawers 2015: 7–10].

²¹ О великом прошлом как средстве для самоидентификации для греков, находящихся под римским владычеством, писали Ю. Боуи [Bowie 1970: 3–41] и С. Свайн [Swain 1996].

²² Σοφιστὰς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνόμαζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνοῦντάς τε καὶ λαμπροὺς ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ξὺν εὐροίᾳ ἐρμηνεύοντας, ὑπὲρ ὧν ἀνάγκη προτέρων λέγειν, ἐπειδὴ οὐκ ὄντες σοφισταί, δοκοῦντες δὲ παρῆλθον ἐς τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην.

²³ В своих обзорных статьях Ж. Пуигалли сопоставляет Максима и Диона [Puigalli 1982] и Максима и Фаворина [Puigalli 1980].

²⁴ Параллель с Дионом и Фаворином отмечает также С. Брумана [Brumana 2019: 29].

софистики, термин «средний платонизм» появился в XX веке. Карл Прехтер обозначил им период в истории платонизма от закрытия платоновской Академии в Афинах в 88 г. до Р. Х. до Аммония Саккаса, учителя Плотина (III век по Р. Х.) [Praechter 1920: 536 – 568]. «По основной философской установке Средний платонизм противопоставлен предшествующему скептическому периоду как догматизм (начиная с Антиоха Аскалонского), институционально не связанный с Академией, и развивающийся в ряде центров (Александрия, Рим, Афины, Херонея, Смирна, Апамея)» [Шичалин 2008: 698]. Максим Тирский является представителем популярного платонизма, развившегося во II в. по Р. Х., «который опирается на две школьные тенденции: составление учебников платонизма (Апулей, Алкиной) и комментирование текстов Платона (Альбин, Анонимный комментарий к платоновскому Теэтету)» [Шичалин 2008: 698].

Нет строгих критериев, по которым определяется отношение того или иного философа к «средним платоникам», поэтому Дж. Диллон в своей книге «Middle Platonists» включает большое количество философов, в том числе и Нумения из Апамеи, которого принято относить к неопифагорейцам. О том следует ли относить Максима к средним платоникам, вопросов не возникало, так как в рукописи R (Parisinus Graecus 1962), он обозначен как *πλατωνικὸς φιλόσοφος*. Сомнения высказывались скорее относительно его платонизма, так как некоторые исследователи считали его эклектиком [Soury 1942: 7; Koniaris 1983: 232–243]. Также презрительное отношение к его речам, берущее начало от И. Я. Райске, поставило вопрос о возможности отнесения его к философам. В последнее время, как это уже упоминалось отмечалось в обзоре литературы, наблюдается смена аспекта в изучении корпуса Максима. Вышедшее в 2019 г. издание речи V «О молитве» в серии SAPERE, служит этому доказательством. В объемной вступительной статье, написанной М. Траппом и Р. Хирш-Луипольдом, подробно рассматривается вопрос о религиозно-философских воззрениях Максима. Авторы введения отказываются от оценочных суждений

в духе «Алкиной – философия, Максим – риторика», но пытаются рассмотреть воззрения Максима как свидетельства о религиозной жизни интеллектуалов II–III вв. н.э. Речи Максима дают представления о том, какие вопросы интересовали образованную публику, не имеющую серьезного философского образования. Для Максима, как и для Диона Хризостома или Апулея, философия не сводилась исключительно к строгой системе, как она изложена в «Учебнике» Алкиной или «Введении» Альбина. Они рассматривают философию как образ жизни, способствующий достижению счастья. Поэтому, как верно отмечают Трапп и Хирш-Луипольд, Максима не следует называть эклектиком вслед за Сури и Кониарисом, но скорее вслед за Диллоном – платоником, свободно использующим доступные ему философские тексты. Этим объясняются стоические черты, которые можно обнаружить в речах, в том числе и в пятой. Авторы введения указывают также на общие черты с Плутархом, платонизм которого также вобрал в себя черты других философских школ [Hirsch-Luipold, Trapp 2019: 20–25].

Здесь следует также сказать о статье Ф. Феррари «Философия как истинная молитва. Платонические черты в пятой речи Максима Тирского», опубликованной в выше названном издании. Автор подробно рассматривает вопрос о принадлежности Максима к какой-либо философской школе и приходит к тому же выводу, что раньше него высказал Трапп: Максим использует весь доступный ему материал, не относя себя к какой-либо школе, отвергая только эпикуреизм. Феррари показывает, что в теме молитвы Максим выражает полное согласие с догматическим платонизмом его эпохи [Ferrari 2019: 80]. Выделяя отдельные пункты учения Максима о молитве, автор приводит параллели к ним из диалогов Платона. Это вовсе не свидетельствует о прямых заимствованиях из Платона у Максима, но скорее указывает на знание им традиции.

Следует сказать о терминологии, которая будет использоваться в дальнейшем. Речи VIII–IX озаглавлены в рукописи «Τί τὸ δαίμόνιον Σωκράτους

α'» и «Ἐτι περὶ τοῦ Σωκράτους δαίμονίου β'». В русской традиции нет единства в переводе слов δαίμων и δαιμόνιον. В русских переводах Платона и Ксенофонта для «δαίμων» используются слова «гений» (С. К. Апт в «Пире», А. Н. Егунов в «Государстве», С. Я. Шейман-Топштейн в «Политике»), «демон» (С. С. Аверинцев в «Тимее», Т. В. Васильева в «Кратиле»), «даймон» (А. Н. Егунов в «Законах»). В переводе «δαίμονιον» также нет единства: С. М. Соловьев в «Апологии» использует «гений», С. И. Соболевский в «Воспоминаниях о Сократе» – «божественный голос» или «божественное знамение», Я. М. Боровский перевел название диалога Плутарха «Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου» «О демоне Сократа». Чтобы избежать ненужных религиозных коннотаций или путаницы, в тексте диссертации δαίμων будет переводиться как «даймон», а δαιμόνιον как божество. Во второй главе будет подробно сказано о специфике употребления этих терминов у разных авторов.

1.2. Тематическое и жанровое разнообразие речей, входящих в корпус

Деление речей Максима на философские или этические довольно условно, так как все они в большей или меньшей степени затрагивают вопросы нравственности, религии и философии. Если следовать предложенному М. Траппом примерному делению речей, основывающемуся на названиях из рукописи R, то получается, что тематика в основном обращена к этическим вопросам (27 из 41 речи посвящены этике). 6 речей затрагивают вопросы воспитания и культурных ценностей. Другие 6 речей посвящены вопросам теологии и физики (среди которых VIII–IX речи). Теории познания и психологии посвящены речи VI и X [Trapp 1997(2): 1947]. Некоторые речи образуют циклы. Либо они раскрывают объемную тему, которая требует более одной речи. К таким циклам относятся рассматриваемые в диссертации речи

VIII–IX, посвященные божеству Сократа, XVII–XXI, посвященные любовному искусству Сократа, XXX–XXXII, посвященные вопросу добродетели и наслаждения. Также есть циклы, которые состоят из *δισσοὶ λόγοι*, где защищаются противоположные тезисы. XV речь в вопросе, какой образ жизни предпочтителен: созерцательный или деятельный, доказывает превосходство созерцательного, а XVI – деятельного. XXIII–XXIV посвящены воину и земледельцу – кто из них полезнее для города. XXXIX–XL рассматривает тему ступеней блага – есть ли они (XXXIX) или нет (XL).

При рассмотрении композиционной техники Максима, следует рассмотреть жанр диалексиса. Сам Максим, как мы это видим из текстов, называет свои речи *λόγοι* (I passim, II.9, VI.4, VII.6, X.6, XI.1) или *σκέματα* (II.9, III.2, IV.2, XXXI.1, XL.2). В древности их также определяли как *φιλόσοφα ζητήματα* («Суда»), *φιλοσοφούμενα* или *διαλέξεις* (обозначение в рукописи R). Согласно Траппу [Trapp 1997: XL], в термине *διάλεξις* соединились 2 жанра популярные в античности:

- 1) философская беседа (*διάλογος*), которая, как и *διάλεξις*, восходит к глаголу *διαλέγομαι*. Этот жанр, развитый Платоном, Ксенофонтом и сократиками, был весьма популярен в античности. Хотя в отличие от платоновских диалогов диалексис монологичен, некоторую оживленность ему придает вымышленный собеседник, вводимый в речь²⁵.
- 2) риторическое представление, которое также называется *λαλιά* или *προλαλιά*, предшествующее большой эпидейктической речи *μελέτη*²⁶. Как пишет А. В. Белоусов, в своей статье посвященной диалексису Филострата о природе и законе, «по большей части, *διαλέξεις* представляли собой что-то вроде мягкого проэмия к эпидейктической

²⁵ На это обращают внимание Кампос Дарока и Лопес Крусес в словарной статье для DPhA, указывая на связь диалексиса с диатрибой [Campos Daroca, López Cruces 2018: 338–339].

²⁶ Такое определение дает Менандр-ритор *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* II p. 388.16–394.31 Spengel (p. 114–126 Russell–Wilson).

части ораторского выступления, отличаясь от «театрализованного» витийственного отделения тем, что произносились они, как правило, сидя, погружая слушателя спокойным изяществом аттической «простоты» речи в атмосферу беседы на темы философии, истории, поэзии, искусства. Διαλέξεις, впрочем, произносились не только перед эпидейктической декламацией, но и перед энкомием» [Белоусов 2010: 211].

Жанром диалексиса, который описывает Менандр, пользовались и другие представители Второй софистики: Лукиан²⁷, Флавий Филострат, по свидетельству Суды, написавший книгу диалексисов, которая не сохранилась²⁸, Марий, Герод, Александр, Филиагр, Поллукс, Гипподром²⁹ и Либаний³⁰.

Некоторые исследователи связывали жанр диалексиса с диатрибой³¹, что в свою очередь порождает вопросы, связанные с жанром диатрибы. Трапп считает это предположение необоснованным. Как верно отмечает Шенкевелд, стоико-киническая диатриба – это современный конструкт, который вовсе не обязательно соответствует представлениям древних [Schenkeveld 1997: 195–264]. Нет оснований говорить, что Максим пытался подстроиться под жанровые правила и нормы диатрибы. Его следует скорее включить в общую традицию дидактической литературы, куда также входят «Беседы» Эпиктета, «De audiendo» Плутарха или «Аттические ночи» Авла Геллия. Самую близкую параллель с речами Максима указал в своей монографии Лоуэрс [Lauwers 2015: 131]. В «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата есть следующее упоминание:

Первую беседу с эфесянами вел он со ступеней храма, и беседа эта была отнюдь не сократической, ибо отвращал он и отговаривал своих собеседников

²⁷ Herodotus, Scythus, Zeuxis, Harmnides.

²⁸ Ф 421 Adler.

²⁹ Philostrati Vitae sophistarum 22; 75. 19; 78. 12 et 28; 80. 29; 84. 28; 85. 27; 87. 4; 91. 13; 96. 18; 98. 19; 106. 14.

³⁰ Libanii I. 121; Epistula 1001.

³¹ Например, К. Дюрр [Dürr 1899: 5].

от всех прочих занятий, призывая предаться одному лишь любомудрию, дабы не спесью и суетностью полнился город — таким нашел он его, но рвением к науке (Phil. VA 4.2)³².

В этом отрывке Лоуэрс указывает на несколько моментов. Во-первых, диалексис, произнесенный Аполлонием, отличается от его менее публичной ранней деятельности, из чего можно предположить, что это было его первое выступление. Во-вторых, обращает на себя внимание указание, что его речь отличалась от сократических. Это значит, что говорящий не ставит своей целью опровергнуть суждение собеседника, но произносит монолог, обращенный к определенной публике. В-третьих, Аполлоний должен обратить слушателей к философским темам. В-четвертых, Филострат представляет Аполлония прекрасным ритором-софистом, из чего можно предположить, что его диалексис перед эфесянами был произнесен по всем правилам риторического искусства. Делая вывод Лоуэрс пишет, что речи Максима, жившего между Аполлонием и Филостратом вполне могут рассматриваться в том же ряду, что и диалексис Аполлония.

1.3. Слушатели Максима и специфика его авторской позиции

Речи Максима дошли до нас в записанном виде, но предназначены были для произнесения на публике. Не известно, были ли они записаны самим Максимом, его секретарем или кем-то из слушателей. Возможно, они были отредактированы самим автором. Важно в данном случае обратиться к публике, перед которой Максим выступал. У нас нет никаких прямых указаний, к кому обращается автор. В первой речи встречается обращение «ὦ νέου», что говорит о молодом возрасте слушателей. Миф о Геракле на распутье, который Максим упоминает в начале XIV речи, показывает, что юноша, готовящийся к взрослой жизни, должен сделать выбор между ἀρετή и κακία.

³² Перевод Е. Г. Рабинович. Τὴν μὲν δὴ διάλεξιν τὴν πρώτην ἀπὸ τῆς κρηπιδὸς τοῦ νεῶ πρὸς τοὺς Ἐφεσίους διελέχθη, οὐχ ὥσπερ οἱ Σωκρατικοί, ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἀπάγων τε καὶ ἀποσπουδάζων, φιλοσοφία δὲ μόνῃ συμβουλευῶν προσέχειν καὶ σπουδῆς ἐμπιπλάναι τὴν Ἐφεσον μᾶλλον ἢ ῥαθυμίας τε καὶ ἀγερωχίας, ὁπόσῃν εὖρεν.

Лучшим способом достижения добродетели является занятие философией. Первая речь Максима, представляющая собой λόγος προτρεπτικός, посвящена именно этому тезису³³. По косвенному свидетельству, приведенному Лоуэрсом, можно предположить, что слушатели были представителями обеспеченных семей [Lauwers 2015: 143]. В IV речи речь идет о том, что философов не легко слушать, как поэтов.

Ὁ μὲν γὰρ φιλόσοφος βαρὺ καὶ πρόσαντες τοῖς πολλοῖς ἄκουσμα, ὡς ἐν πένησιν ὁ πλούσιος θέαμα βαρὺ, καὶ ἐν ἀκολάστοις ὁ σώφρων, καὶ ἐν δειλοῖς ἀριστεύς· οὐ γὰρ ἀνέχονται αἱ πονηρίαι τὰς ἀρετὰς ἐν αὐταῖς καλλωπιζομένας. (IV.6)

Слушать философа для большинства людей – трудное и неприятное занятие, как бедным тяжело видеть богатого, невоспитанным – благоразумного, трусливым – храброго. Потому что пороки не терпят того, чтобы среди них сияли добродетели.

Лоуэрс обращает внимание, что бедные оказываются в одном ряду с трусами и невоспитанными. Едва ли оратор стал бы употреблять такое сравнение, если бы обращался к простому народу.

Публика, к которой обращены речи, должна быть образованной и понимать все те аллюзии, отсылки или цитаты, которыми активно пользуется автор. Они должны знать греческую историю, к которой постоянно обращается Максим. Трапп приводит следующие данные, указывающие на историческую и географическую перспективу речей [Trapp 1997b: 1968–1969]: 44 отсылки к событиям до Греко-персидских войн, 22 – к войнам с персами, 9 – ко времени между Греко-персидскими войнами и Пелопонесской войной, 26 – к событиям IV века до н.э., 8 – ко времени Александра и одна отсылка ко времени Диadoхов. География ограничивается пространством классической Греции и ее контактов с варварами. Что касается философии, то чаще всего в речах упоминаются Сократ, Платон, Диоген и Пифагор, но есть также

³³ О жанре философского протрептика писала О. В. Алиева в своей диссертации [Алиева 2013]. Также см. сборник «When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity» [Alieva, Kotzé, Van der Meeren 2018].

упоминания и других философов от Ферекида, Фалеса до Клитوماха и Карнеада. Среди писателей больше всего Максим цитирует Гомера, но также ссылается на Гесиода, Архилоха, Тиртея, Сапфо, Стесихора, Пиндара, Аристофана, Евполида и Менандра. Среди прочих выдающихся греков упоминаются также Поликлет, Фидий, Зевксид, Милон и др.

Все эти данные указывают не только на широкий кругозор Максима, сконцентрированный, однако, исключительно на архаической и классической Греции, но и на определенную подготовленность публики, ее способность оценить высокую образованность оратора. Что касается философской подготовленности, то она, судя по текстам, не требовалась. Когда автор говорит на философские темы (бог согласно Платону, демонология, теория познания), он не использует сложной терминологии, совершенно игнорирует вопросы логики. То есть от публики для понимания содержания требуется скорее общая образованность, чем специальная философская выучка.

Как уже упоминалось выше, никаких внешних свидетельств о деятельности Максима практически нет, но можно почерпнуть сведения об авторе из самих речей. Философствующий оратор, выступающий перед публикой, обычное явление для I–II вв. н.э. В первую очередь параллели можно провести с деятельностью Диона Хризостома или Фаворина из Арелата. Максим в речах регулярно использует 1 л. ед. ч., но каких-то подробностей из своей жизни он не говорит. Самой информативной в этом ключе является первая речь корпуса. Ее название «Ὅτι πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἀρμόσεται ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος» не полностью соответствует содержанию. Будучи довольно объемной, она представляет собой λόγος προτρεπτικός. В начале (I.1–5) Максим говорит, что в изменчивой и непостоянной жизни только философия (φιλοσοφία или φιλόσοφος λόγος) может указать путь к добродетели, которая противопоставляется наслаждению. Чтобы достичь этой цели философии приходится использовать разные средства и согласовываться с разными состояниями людей (I.2). Во второй части (I.6–10) Максим уже

призывает к тому, чтобы слушатели ему подражали. Высокий социальный статус оратора и его слушателей не мешает им называться философами. Сократ сам был беден, но общался не только с бедняками, но и с богатыми (1.9). Аристипп, носивший богатую одежду, был не менее благоразумен, чем Диоген, имевший только плащ и палку. Следовательно, философа следует определять не по внешнему виду, возрасту или судьбе, но по речи, мысли и настрою души. Есть много учителей философии, которые учат бесполезным вещам:

Εἰ μὲν οὖν τις τοῦτ' εἶναι φιλοσοφίαν λέγει, ῥήματα καὶ ὀνόματα, ἢ τέχνας λόγων, ἢ ἐλέγχους καὶ ἔριδας καὶ σοφίσματα, καὶ τὰς ἐν τούτοις διατριβάς, οὐ χαλεπὸν εὐρεῖν τὸν διδάσκαλον. (I.8)

Следовательно, если кто-то называет философией существительные и глаголы, или искусство речей, или опровержения, или споры с софизмами, и проведение времени в такого рода вещах, то не трудно найти учителя.

Настоящий учитель философии должен воспитывать души молодых людей, удерживать их амбиции. Максим сравнивает философа с коневодом, который не должен подавлять пыл молодых жеребцов, но сдерживать.

Очевидно, что эта речь – саморепрезентация автора. Трапп говорит, что в этой речи парадоксальным образом смешиваются скромность и тщеславие Максима [Trapp 1997a: LI]. Более точно охарактеризовал первую речь Лоуэрс, указавший на педагогический нарциссизм автора [Lauwers 2009: 593–607]. Максим ставит себя в качестве примера для подражания и предполагает, что ученики должны стремиться к тому, чтобы стать на него похожими.

1.4. Различные группы речей в корпусе и композиционные особенности VIII–IX речей

Следующий пункт, требующий рассмотрения, – это единство корпуса. Этому вопросу уделено достаточно внимание в других работах, поэтому

следует обратиться к конкретным вопросам, связанным с темой исследования. Если посмотреть индекс речей, то становится очевидно, что некоторые из них представляют собой циклы, некоторые – двойные речи, в которых доказываются противоположные тезисы. Остальные речи более или менее самостоятельны. В них нет отсылок или упоминаний других речей³⁴, что указывает на независимость выступлений оратора. Речи Максима не представляют собой единого лекционного цикла, в котором с каждым выступлением прибавляется новая информация. В них нет сквозной темы, которая раскрывается в каждом новом выступлении. Каждая речь представляет собой законченное выступление. В двойных речах также нет строго параллелизма между изложением материала, что дает возможность слушателю понять ход рассуждения оратора, не зная содержания предыдущей речи. То же самое в большей или меньшей степени можно сказать и про большие циклы. Так как в работе рассматриваются речи, посвященные божееству Сократа, то здесь следует изучить их композицию, внутреннюю связь, попытаться ответить на вопрос, представляют ли они собой единый блок или их можно рассматривать по отдельности. Затем нужно будет сравнить эти речи с другой речью, посвященной вопросу о боге согласно Платону (XI). Такое сравнение даст некоторые ориентиры в композиционном методе философских речей Максима.

Если взять интересующие нас речи VIII–IX, то они представляют собой две речи на тему демонологии. Вот краткий план их композиции.

VIII. 1–2. Не стоит удивляться тому, что Сократ, будучи благочестивым человеком, имел общение с даймоном. Все признают, что божественная сила присутствует в оракулах (Дельфы, Додона, оракул Трофония и другие).

3. Почему она не может присутствовать и в одном человеке, особо выделенном божеством. Люди удивляются, почему божество обращается к

³⁴ В XI речи есть краткое упоминание даймонов, что отсылает к речам VIII–IX.

одному человеку, а не ко всему народу, давая советы в политических делах. Даймон Сократа мог давать ответы и на такие вопросы. Но что самое удивительное, что Сократ общался в уме со своим даймоном, и в соответствии с этим выстраивал свою жизнь и отношения с окружающими.

4-5. Прежде всего, следует признать, что даймоны существуют как отдельный вид, подобно богам, людям и животным. В качестве примера Максим Тирский приводит историю Ахилла, которому явился даймон, названный Афиной. Другие цитаты из Гомера указывают на то, что даймоны часто проявляют попечение о героях (Телемах, Одиссей).

6. Следовательно, если кто-то признает Афины, Геру и Аполлона, которые были ничем иным, как даймонами, то он должен признать существование личного даймона Сократа. Если же кто-то признает даймона Сократа, то он должен согласиться и с тем, что сам Сократ был достоин того, чтобы быть сопричастным божественному.

7. Боги установили для людей добродетель и порок: первая – наказание за порочную природу и злой ум, вторая – награда за добрый ум и сильную природу. Цель даймонов помогать человеку в достижении добродетели. Некоторым людям они открывают это через знамения, предсказания пророков, сны. Первое препятствие к достижению добродетели – слабость человеческой души, которая неспособна все просчитать исключительно умозаключениями разума. Второе препятствие – случай. Он препятствует и загораживает добродетель, как облака солнце.

8. Бог по своей природе непричастен земному, но есть даймоны, которые находятся посередине между богами и людьми и через них осуществляется общение. Максим сравнивает их с переводчиками, благодаря которым греки могут общаться с варварами. Даймоны получают в удел то или иное тело: Сократа, Пифагора, Зенона, Диогена.

IX. 1–2. Дальнейшее рассуждение о природе даймонов ведется посредством метода Аристотеля. Бог – бесстрастный и бессмертный, люди – смертные и страстные, животные – неразумные и способные к восприятию, растения – одушевленные, но неспособные к восприятию. Даймоны, следовательно, выступают в качестве среднего звена между двумя несводимыми противоположностями (между бесстрастным и бессмертным богом и страстными и смертными людьми).

3–4. Подробное сравнение с 4 элементами, два из которых являются абсолютными противоположностями, а 2 других соответственно могут быть посредниками между ними.

5. Доказательство бессмертия даймонов. Даймоны – души, оставившие тела людей. Определение души как того, что содержит тело.

6. После смерти душа покидает тело, становится даймоном, но продолжает проявлять заботу о людях, живущих на земле.

7. У каждого даймона есть своя особая функция. Он покровительствует тому виду деятельности, которым сам занимался на земле. Поэтому Асклепий продолжает лечить людей, Дионис покровительствует вакханалиям, Диоскуры – мореплаванию. Сам Максим не видел ни Ахилла, ни Гектора, но видел Диоскуров в виде звезд, направлявших корабль в бурю. Также он наяву видел Асклепия и Геракла.

Сравнение композиционных планов показывает, что непрерывной линии изложения в них нет. Первое, что следует отметить, – это личность Сократа, которая в VIII речь фигурирует в первых шести главах, в то время как в IX речи не упоминается вовсе. Поэтому заглавие речи Ἐν περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου β', которое фигурирует в рукописи дано редактором или самим автором по аналогии с VIII речью. IX речь целиком посвящена демонологии, но если бы ей было дано другое название, могла бы потеряться связь с предыдущей. Очевидно, что давший названия речам мыслил их как единый

блок. Даже при рассмотрении приведенных выше композиционных схем можно увидеть противоречие в описании природы даймонов. В VIII речи Максим их описывает как посредников между небом и землей, ничего не говоря об их связи с душами людей (VIII.8). В IX речи, продолжая развивать тему посредничества даймонов (IX.1–5), автор добавляет новую мысль, никак не фигурировавшую раньше, о том, что даймоны – это души умерших людей (IX.6). Также не совсем понятно, как соотносятся заключительные части речей. В конце восьмой речи Максим говорит, что даймоны по-разному помогают людям, будучи врачами болезней, советниками, вестниками, помощниками и т.д. Каждый даймон выбирает себе тело для обитания: Сократа, Платона, Пифагора и Диогена (VIII.8). Девятая речь заканчивается схожей мыслью, но речь идет скорее о богах и героях. Максим говорит, что у каждого даймона своя область: Асклепий лечит, Геракл совершает подвиги, Дионис устраивает вакханалии, Амфилох предсказывает будущее, Минос судит, Ахилл одевается в доспехи (IX.7). Схематически окончания речей похожи, в обоих случаях упоминаются имена великих людей (VIII речь) или героев и богов (IX речь), но не совсем ясно, рассматривает ли Максим в одном ряду Геракла и Сократа, Диониса и Платона?

Значительная часть VIII речи представляет собой разговор о божестве Сократа, в то время как седьмая глава этой речи дает возможность перейти к космологическим вопросам. Доказав существование частного, т.е. личного божества Сократа, Максим переходит к общему, а именно, роду даймонов. В IX речи большую часть занимает рассмотрение природы даймонов, а в конце упоминается, что это души умерших, помогающие живым. В обеих речах ближе к концу есть напоминание о том, что даймоны – помощники людей.

Ор. 8	Ор. 9
1–6 Сократ и его божество	1–5 Природа даймонов как связующее звено между противоположностями

7 Добродетель и порок. Неспособность человека самому достичь добродетели.	6 Даймоны – души умерших, помогающие живым.
8. Краткий обзор космологии. Трансцендентный бог, человек и даймон-посредник. Даймоны помогают людям достичь добродетели. Сократ, Платон, Пифагор, Диоген.	7. У каждого даймона есть свой удел. Геракл, Асклепий, Диоскуры, Ахилл на Белом острове.

Из этой схемы лучше видны композиционные стратегии Максима. Значительную часть речи (5 или 6 глав) занимает догматический материал (даймон Сократа или природа даймонов), затем небольшой отрывок, отвечающий на вопрос, какое отношение изложенный материал имеет к простому человеку, т.е. слушателю речей. В конце должен быть привлекающий внимание яркий финал. Это хорошо видно в конце IX речи, где Максим рассказывает популярный миф об Ахилле на Белом острове, а затем приводит свидетельство аутопсии. По его словам, он сам видел Асклепия, Диоскуров и Геракла. В VIII речи финал не такой яркий (цитата из Гесиода, упоминание Платона, Сократа, Пифагора и Диогена), что может указывать на то, что завершается только речь (первая часть цикла), но не тема демонологии.

На основе проведенных сравнений можно сказать, что эти речи задумывались автором именно как единый цикл. Хотя есть основания для сомнений, но все же виден единый композиционный замысел. Божество Сократа – это большая прелюдия, которая дает возможность говорить на популярную, хорошо разработанную тему демонологии. Сам автор, закончив говорить о Сократе, что о природе даймонов он будет говорить еще раз:

Καὶ τοῦτο μὲν σοι παρ' ἐμοῦ καὶ αὐθις λελέξεται· νῦν δὲ ἴθι αὐτὸς πρὸς αὐτὸν ἐκκαθηράμενος ταυτηνὶ τὴν δόξαν, ἵνα σοι καὶ προτέλεια γένηται ταῦτα τοῦ μέλλοντος λόγου (VIII.7)

Об этом я расскажу в следующий раз, а пока, избавившись от этого мнения, узнай то, что послужит предварительным очищением к моей будущей речи.

Максим сам указывает, что будет еще одна речь, которая требует приготовления (πρωτέλεια)³⁵. В качестве приготовления выступает протрептический пассаж об ἀρετή как цели человеческой жизни. Также в IX речи нет никакого вступления, но автор сразу переходит к интересующему публику вопросу: Φέρε, ἐρώμεθα τὸ δαίμόνιον. Едва ли новая речь могла бы так начинаться, подразумевается, что публика хорошо представляет, о чем автор намеревается спросить самого даймона.

Таким образом, можно сказать, что эти две речи образуют единый блок, в котором вторая часть (т.е. IX речь) раскрывает и углубляет тему, объявленную в первой части (VIII речь).

1.5. Специально о характере вступления VIII–IX речи

Следующий вопрос, который требует рассмотрения, – это вступление к речи. Обычно Максим не начинает свои речи сразу с основного вопроса, но предпочитает подвести слушателя к теме через миф, исторический рассказ, цитату из поэтов. Если рассмотреть весь корпус в целом, то получается, что без вступления начинаются 8 речей (II, III, IV, VI, VIII, XXVI, XXVIII, XXXIV). Здесь не учитываются речи, входящие в большие циклы о божестве Сократа, любовном искусстве Сократа и об удовольствии, а также двойные речи. Некоторые речи начинаются с объемных исторических или мифологических историй: V – история о Мидасе, поймавшем Сатира, X – об Эпимениде Критском, XIII – о Фемистокле, правильно истолковавшем слова оракула про деревянные стены, XIV – о Продике и его мифе о Геракле на распутье, XVII – о Митеке Сиракузском, изгнанном из Спарты, XVIII – о

³⁵ Термины ἐκκαθηράμενος и πρωτέλεια создают метафору философии как посвящения в мистерии.

нечестивой любви Периандра, XXII – об Одиссее на острове феаков, XXV – об Анахарсисе, XXXVI – о сотворении человека и Прометее, XXXVII – о Сократе и Главконе, XLI – об Александре Македонском. Несколько речей начинаются с цитат: VII – цитата из Арифрона (Arifhro fr. 813. 1–2 PMG) XII – цитата из Пиндара (Pindar fr. 213 Sn–M), XXX – цитата из Симонида (Simon. fr. 582.13 PMG).

Речи о даймоне Сократа входят в число тех, у которых нет вступления, но сразу начинается изложение материала. Но при более тщательном рассмотрении можно заметить, что начало восьмой речи представляет собой большое введение перед изложением догматического материала. Это становится хорошо заметно, если сравнить речи VIII–IX с XI речью, посвященной божеству согласно Платону. На связь этих речей указывает сам автор, делая в начале XI речи отсылки к демонологии:

Περὶ μὲν δαιμόνων σκοπῶν ἀμφισβητεῖν λόγον λόγῳ φέρω, καὶ ἀνέχομαι τὴν στάσιν, καὶ οὐδὲν δεινὸν οὐδὲ πλημμελὲς οὐδὲ ἔξω τρόπου ἡγοῦμαι δρᾶν τὸν ἀμφισβητοῦντα πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον, εἰ ἐστὶν τὸ δαιμόνιον, καὶ τί, καὶ ὅποσον· καὶ γὰρ ἦν ἐνταῦθα τὸ μὲν ὄνομα ἄδηλον³⁶, ἡ δὲ οὐσία ἀφανής, ἡ δὲ δύναμις ἀμφισβητήσιμον (XI.1).

Я не возражаю против споров относительно даймонов, готов к разногласию и не вижу ничего удивительного, странного и выдающегося в том, что некто спорит с самим собой и другими о существовании даймонов, их природе и качестве. Потому что до сих пор имя их остается неясным, природа – загадочной, а сила – спорной.

У этих речей есть явные параллели, которые можно увидеть уже в их построении. Обширные введения (VIII.1–6 и XI.1–6) перед изложением догматического материала (VIII.7–IX.6 и XI.7–12). В этих вводных частях используются схожие схемы аргументации. В VIII речи после похвального

³⁶ В рукописи стоит δῆλον. Конъектура Маркланда принимается почти всеми издателями, хотя в результате получается зияние. Оставляя рукописное чтение, μὲν... δέ можно понять как «хотя... однако».

слова в честь Сократа Максим спрашивает предполагаемого оппонента: «ты думаешь, что это Сократ не был достоин божества, или само божество, в других случаях способное помогать, здесь было бессильно?» (VIII.6). В XI речи мы видим схожее построение: после похвалы Платону Максим спрашивает, вовсе ли отрицает собеседник возможность существования божества или его представления отличаются от того, чему учил Платон? (XI.3).

1.6. Роль образов Сократа и Платона в VIII–IX и XI речах

Здесь важно обратиться к личностям Платона и Сократа и их роли в этих речах. Упоминание этих философов в обоих речах сконцентрированы во введении: имя Сократа упоминается в первой части восьмой речи 12 раз (VIII.1; VIII.3 bis; VIII.4 bis; VIII.5; VIII.6 octies), а в дальнейшем только один раз (VIII.8), в речи IX ни разу. В XI речи упоминания Платона сконцентрированы в первой части (8 раз в вводной и 1 раз в основной части) (XI.1 ter; XI.2 bis, XI.3; XI.5; XI.6; XI.9). Прежде всего следует отметить, что как Сократ, так и Платон играют важную роль в корпусе речей Максима. Особенно важна личность Сократа, которая всегда вызывала интерес у античных писателей. Это вполне соответствует духу времени, так как имя Сократа постоянно фигурирует также в сочинениях Диона, Эпиктета, Фаворина. Кампос-Дарока в своей статье, посвященной образу Сократа в речах Максима, говорит о «второй сократике», которая возникает в I–II вв. н.э [Campos-Daroca 2016: 95]. У Максима несколько речей посвящено темам, связанным с Сократом: III о суде над Сократом, VIII–IX о божестве Сократа, XVIII–XXI о любовном искусстве Сократа. Также упоминания имени Сократа в речах превосходит упоминания остальных философов. 25 речей содержат по крайней мере одно упоминание. Кампос-Дарока, учитывая важность заключения в риторике, отмечает, что есть тенденция помещать Сократа в конце речи: 13 раз имя Сократа встречается в конце, остальные его появления тяготеют ко вторым половинам речей.

Сократ – пример морального поведения, V.8 – пример правильной молитвы, XIII.9 – коллега Аполлона, так как оба они предсказывают о добродетели. XII.10 – пример того, что не следует отвечать несправедливостью на несправедливость. Сократ часто упоминается среди других философов, особенно часто вместе с Платоном, Пифагором и Диогеном (I.9, I.10, VIII.8, XXIX.7, XXXIV.9). Фигура Сократа позволяет Максиму охватить много вопросов, касающихся этической философии. Также Сократ выступает как пример того, что философия – это жизнь согласно добродетели.

Платон также играет важную роль в речах Максима. Оставляя в стороне большое количество цитат из диалогов, следует рассмотреть те контексты, где упоминается имя Платона. Во-первых, помимо речи XI, посвященной учению Платона о божестве, есть также речь X «Εἰ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις», которая, очевидно, отсылает к диалогу «Теэтет». Максим регулярно упоминает Платона вместе с Гомером. XVII речь (Εἰ καλῶς Πλάτων Ὅμηρον τῆς πολιτείας παρητήσατο) занимает важное место в истории вопроса «Правильно ли Платон изгоняет Гомера из идеального государства»³⁷. Примирение Гомера и Платона – важная тема для Максима, которая также затрагивается в других речах. Например, в XXVI.3 Максим называет Платона учеником Гомера. Эта тема также подспудно звучит в речи IV, посвященной вопросу, кто лучше говорил о богах – поэты или философы. Хотя имя Платона там упомянуто один раз, тема примирения Гомера и Платона там очевидна³⁸.

Максим не углубляется в сложные темы платоновской философии, но ссылается на его учение о душе (XX.4; XXVII.5). Следует отметить, что Платон важен не только как автор диалогов, основатель Академии, но и как политический деятель-философ. Именно поэтому он регулярно фигурирует в одном ряду с Сократом, Ксенофонтом, Эхином и Диогеном (XVIII.5; XXII.6;

³⁷ Этой проблеме посвящена статья Вайнштока [Weinstock 1926: 121–153]

³⁸ См. также: XXXII.8; XLI.2.

XXXIV.9; XXXVI.6). Эти философы составляют своего рода идеальную плеяду философов-деятелей, которые своими поступками (Сократ в суде, Платон на Сицилии, Ксенофонт в военных походах) доказали, что философия – это стремление жить и действовать согласно добродетели.

Результаты этого краткого обзора можно применить к интересующим нас речам VIII–IX и XI. Для чего в начале речей регулярно фигурирует имя Сократа или Платона, хотя в дальнейшем они практически не упоминаются. Видимо, для слушателей Максима эти имена были настолько авторитетны, что, с одной стороны, привлекали внимание к содержанию речи, с другой стороны, наделяли ее достоверностью и глубиной. У Максима есть разработанный материал – демонология и теология, но приступить к ним без подготовки не представляется возможным. Оратору нужно введение, которое может быть цитатой, мифом, историческим событием, как это было показано выше, либо обращением к авторитету, имя которого производит на публику впечатление и располагает ее к говорящему. Частный случай божества Сократа дает возможность Максиму говорить на разработанную тему демонологии, обращение к Платону и его представлению о божестве дает шанс перейти на тему существования бога в целом, не обращаясь к частному случаю платоновского учения.

1.7. Переходы от более конкретной темы к более общей как одна из особенностей в блоках речей Максима

Здесь следует обратиться к упомянутой выше проблеме перехода на разработанный материал. Впервые на это обратил внимание Хобайн в статье для PWRE, написанной совместно с В. Кроллем. Доказывая свою гипотезу о речах Максима как стенографической записи речей, произнесенных без подготовки, Хобайн приводит следующие доводы.

Αὐτοσχεδιάζειν вовсе не является чем-то редким и необычным. Почему это не может быть отнесено к Максиму, если есть прямые тому доказательства, как раньше времени обрывающиеся речи из-за нехватки времени (XLI.5; XXX.5; VI.7) или начатое перечисление примеров, не доведенное до конца (XI.12), незаконченные мысли с быстрыми заключениями «ты видишь изобилие удовольствий», так и там, где материал у него заканчивается раньше времени, быстро придуманные новые мысли и примеры, которые не связаны с предшествующим рассуждением (VI.6). В XXIV.6 после слов «о прекрасный дар...» идут примеры, не имеющие отношение к содержанию речи. В XXVI.9 появляется ссылка на Гомера, которая никак не относится к делу. На произнесение речей сходу указывают также слова: «мне пришел на ум пример, мысль». Также в стремлении объяснить какую-то вещь он ищет примеры, которые приходят ему в голову и которые он заменяет другими, более подходящими (XII.2). Во время речи он сам замечает, что недостаточно четко излагает свою мысль.

В пользу того, что темы лекций задавали слушатели, Хобайн отмечает, что тема не сразу появляется, или речь выстраивается так, чтобы она подошла к тем предпосылкам, которые у него есть в уме. Так вопрос про даймона Сократа переводится на демонологию в целом (VIII.4). Вопрос о боге согласно Платону переходит в целом на вопрос о существовании божества (XI.2, но XI.3, затем XI.9, потом XI.10). Вопрос о любовном искусстве Сократа переходит в целом на вопрос о любовном искусстве (XVIII.6). Критика Эпикура переходит к вопросу о наслаждении и добродетели (XXX.2, но XXXII.5).

Углубление материала происходит во второй части цикла (например, VIII–IX), где в IX речи дается философское доказательство существования даймонов. Третья речь об удовольствии указывает, что во время разработки материала ему приходят на ум «более мудрые мысли», которые он излагает. Иногда он отказывается говорить на предложенную тему, ссылаясь на

исчерпывающие примеры (II). Все это говорит о том, что Максим был учителем, способным передать свои знания другим людям, настолько хорошо владеющим своим предметом, что не нуждался в педантичной подготовке к каждому выступлению. Если он тем не менее экспромтом использовал риторические обороты опытного оратора, это указывает только на то, что он настолько хорошо владел формой, что он произвольно использовал в речи исоколоны, сравнения, гомотелевты, когда ему требовались примеры и образы [Kroll, Hobein 2558–2559].

Одно из наблюдений Хобайна до сих пор оставалось без особого внимания со стороны исследователей. Речь идет о переходе на разработанный материал в отдельных речах (VIII–IX, XI, XVIII–XXI, XXIX–XXXIII). Первое, что обращает на себя внимание, что этот переход происходит в циклах речей. XI речь, хотя и не входит в цикл, по объему близка к двум речам, посвященным божеству Сократа. В издании Траппа речи VIII–IX занимают примерно 15 страниц, а одна XI речь – 13. Поэтому можно сказать, что в больших циклах у Максима есть разработанный материал, к которому он рано или поздно подводит ход своих рассуждений.

В VIII речи Максим делает постепенный переход с темы божества Сократа на демонологию в целом. В главе четвертой он говорит, что прежде, чем рассуждать о природе божества Сократа, нужно ответить на вопрос: признает ли слушатель даймонов как отдельно существующий род, подобно богам и людям. Далее он приводит примеры из Гомера, где боги являются людям (Афина является Ахиллу, Диомеду, Телемаху). Всех их Максим называет гомеровскими даймонами (VIII.6). Дальше Максим делает небольшое отступление, критикуя антропоморфные представления о богах. Слушатель не должен быть настолько простодушен, чтобы представлять себе Афины такой, как ее изобразил Фидий. Слушатель обязан признать существование даймонов, иначе он будет спорить с Гомером, отрицать оракулы, не верить прорицаниям, пренебрегать сновидениями и оставит

Сократа в одиночестве. Доказав существование отдельного рода даймонов, он утверждает, что слушатель, признавая действия божества в оракулах и прорицаниях, должен признать и божество Сократа. В заключение автор говорит:

«Если со всем этим ты согласен и Сократа считаешь достойным, то тебе следует скорее не высказывать сомнения относительно Сократа, но спросить: какова природа его божества?» (VIII.6)³⁹

После этого Максим уже не возвращается к Сократу и его божеству, но говорит только о даймонах как посредниках между богами и людьми.

В XI речи Максим также отходит от основной темы определения божества согласно Платону. Здесь не такой ярко выраженный переход, какой можно было видеть в речах VIII–IX. Максим довольно долго подходит к основному вопросу, делая большое введение в шесть глав. Во второй главе автор задает тему своей речи: «Давай же попросим у этого искусства помощь в рассмотрении вопроса, какова природа божества согласно Платону» (XI.2)⁴⁰.

Эти строки, видимо, послужили причиной, почему речь названа «Τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα». В дальнейшем Максим сначала ставит вопрос, не соглашаемся ли мы с определением божества по Платону или вовсе отрицаем его существование. Далее он опровергает антропоморфное представление о богах, если слушатели попытаются описать его, используя тексты Гомера (Od. 19.246). Хотя в других вещах мнения людей очень различны, в одном они точно едины: они все признают существование бога, который отец и властитель всего, а также других богов, которые властвуют вместе с ним. Даже вопреки воле люди, считающие себя безбожными, признают существование божества (ἴσασιν γὰρ οὐχ ἐκόντες, καὶ λέγουσιν ἄκοντες). Максим говорит, что не будет слушать Левкиппа, лишаящего бога блага, или Эпикура,

³⁹ Εἰ τοίνυν καὶ δυνατόν τὸ πρᾶγμα, καὶ ἄξιός Σωκράτης, λείπεται σοὶ μὴ περὶ Σωκράτους ἀμφισβητεῖν, ἀλλὰ καθόλου σκοπεῖν, τίς ἢ τοῦ δαιμονίου φύσις.

⁴⁰ φέρε παρακαλῶμεν τὴν τέχνην ταύτην ξυνεπιλαβέσθαι ἡμῖν τοῦ παρόντος λόγου, τί ποτέ ἐστι τὸ θεῖον κατὰ Πλάτωνα σκοποῦμενοις.

приписывающего ему наслаждение, но попытается сам рассмотреть этот вопрос, идя по тем следам, которые принадлежат божеству.

«Но не осмелиться ли нам, подняв наш рассудок на высокий наблюдательный пункт нашей души, проследить следы бога и узнать, где он обитает и какая его природа?» (XI.6) ⁴¹

Максим говорит, что хотел бы узнать это от Аполлона или даже от самого Зевса через оракулы, но отвечать будет толкователь из Академии, способный к прорицанию житель Аттики (ἐξ Ἀκαδημίας ὑποφότης τοῦ θεοῦ, ἀνὴρ Ἀττικός, μαντικός).

Далее Максим переходит к разработанной в школьном платонизме теологии. М. Бальтес отмечает, что это первое сохранившееся систематическое изложение учения Платона о боге [Dörrie, Baltes 1993: 333]. Он разделяет мир на умопостигаемый и чувственный (XI.7). Бог принадлежит к умопостигаемому как ум, мыслящий все и всегда (ὁ νοῦν ἀεί, καὶ πάντα, καὶ ἄμα XI.8). Бог невыразим и постижим только самой чистой частью души – умом (XI.9). Но это может произойти только тогда, когда душа покинет тело (XI.10). Пока человек жив, он может созерцать божество в красоте предметов, которая исходит от божества, источника всего прекрасного (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, πᾶν τὸ κάλλος τοῦτο ἐκεῖθεν ῥεῖ ὃν ἐκ πηγῆς ἀενάου καὶ ἀκηράτου XI.11). Если человек не может созерцать самого бога, он может почитать его потомков, к которым относятся небесные светила и даймоны, живущие в эфире (XI.12).

Многие исследователи обращали внимание на сходство отрывка 7–11 с десятой главой «Учебника платоновской философии» Алкиноя [Festugière 1954: 95–115; Whittaker 1990: 22–26, 100–108; Dillon 1996: 282–285]. Максим выделяет 3 способа познания: восхождение, аналогия, негативная теология.

⁴¹ ἡμεῖς δὲ ἄρα οὐ τολμήσομεν ἀναβιβασάμενοι τὸν λογισμὸν εἰς τινα περιωπὴν ἄνω τῆς ψυχῆς περισκέψασθαι τὰ τοῦ θεοῦ ἔχνη, τίνα χώραν ἔχει, τίνα φύσιν.

Возвращаясь к идее Хобайна, можно не согласиться с его утверждением, что Максим в данной речи уходит от заданной темы. Сходство с Алкиноем показывает, что это был разработанный материал, который очевидно был связан с именем Платона. На это указывает начало главы в «Учебнике»:

«Теперь нужно сказать о третьем начале, которое Платон считает почти что невыразимым» (Alc. Did. 10)⁴².

Следующий переход, который отмечает Хобайн, также встречается в большом цикле, посвященном любовному искусству Сократа. Тема этих речей относится к популярным топосам, к которым охотно обращались другие авторы этого времени. К ἐρωτικοῖ λόγοι также можно отнести «Об Эроте» Плутарха, утраченное сочинение Фаворина «О Сократе и его любовном искусстве». Трапп отмечает, что, возможно, Максим следовал некоторому сократическому канону [Trapp 1997a: 156]. Сначала идет речь III, где рассматривается вопрос, правильно ли поступил Сократ, не защищаясь в суде, а затем идут речи, посвященные божеству Сократа (VIII–IX) и его любовному искусству. Это соответствует двум обвинениям, которые были выдвинуты против Сократа: введение новых богов и развращение юношей.

Эти речи подробно рассмотрены в диссертации Ковалевой, а также в монографии М. Шармаха [Szarmach 1985b: 71–82]. Первая речь цикла (XVIII) была издана А. Сконьямило с довольно кратким вступлением, но подробным комментарием [Scognamillo 1997]. Хотя на первый взгляд может показаться, что Максим не уделяет достаточно внимания вопросу, обозначенному в заглавии, анализ, приведенный во второй главе диссертации Ковалевой, показывает, что эти речи представляют собой обширный, но структурно и тематически законченный цикл. Максим делает обширное вступление, рассказывая историю Актеона из Коринфа, Периандра и его возлюбленного. Он говорит о несправедливой (ἄδικος) и справедливой (δίκαιος) любви. Переходя к

⁴² Пер. Ю. А. Шичалина. Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων.

Сократу в главе 4, Максим приводит целую вереницу цитат и аллюзий на диалоги Платона «Федр», «Пир», «Хармид». В следующей главе Максим приводит примеры из Гомера, Гесиода, Сапфо и Анакреонта, заявляя, что их любовное искусство аналогично искусству Сократа (18.8–9). Хобайн считает, что в 6 главе Максим отходит от темы любовного искусства Сократа, переходя к рассмотрению любви в целом. Но в качестве возражения можно обратиться к началу следующей речи, входящий в цикл, которая продолжает и раскрывает тему любовного искусства Сократа. Во второй главе Максим рассказывает басню о поваре и пастухе, которые, увидев тучную овцу, отбившуюся от стада, тотчас устремляются к ней. Овца, спросив каждого из них об их искусстве, решает идти вместе с пастухом. Также и Сократ был подобен пастуху, который желал блага юношам, в то время как остальные охотники за юношеской красотой уподоблялись жадным поварам. Сократа привлекало не тело, но душа юношей. Хотя он бежал к ним, как прочие любовники, цели у них были разными. В дальнейшем Максим действительно рассматривает вопрос об истинной любви к прекрасному, не обращаясь к Сократу. Но едва ли можно утверждать вслед за Хобайной, что в 18.6 Максим оставляет вопрос о любовном искусстве Сократа и переходит к более общему вопросу. Это происходит позже, но единство композиции при этом не нарушается. Максим определяет в 19.2 любовное искусство Сократа и делает плавный переход к более общему вопросу истинной любви.

Последний переход, который отмечает Хобайн, встречается в речи XXX. Эта речь входит в большой цикл (XXIX–XXXIII), посвященный добродетели и удовольствию. Как уже упоминалось раньше, речи XXX–XXXV Мутчманн, следуя рукописи R, пытался выделить как «римский цикл» и доказать их композиционное единство [Mutschmann 1917: 185–197]. Кониарис, доказав несостоятельность доводов Мутчманна, писал о круговой композиции речей XXIX и XXXIII, в которых речь идет о цели философии, и трех речах о наслаждении (XXX–XXXII) [Koniaris 1982: 88–102]. Судя по всему, следует

выделять именно XXIX–XXXIII речи как единый цикл. Ковалева в своей диссертации показала внутреннее единство их композиции [Ковалева 1990b: 35–44].

Речь XXIX посвящена цели философии. Все стремятся к чему-то, философ стремится к счастью (εὐδαιμονία). Все люди стремятся к благу. Но философия разобщает людей, так как предлагает разные пути к благу. Разные философы направляют человеческое стадо к разным целям, называя их благом: Пифагор – к музыке, Фалес – к астрономии, Гераклит – в пустыню, Сократ – к любовным наслаждениям, Карнеад – к неведению, Диоген – к трудам, Эпикур – к удовольствию. Речь заканчивается вопросами: куда обратиться? какому учению следовать? (XXIX.7) ⁴³

Речь XXX подхватывает последнюю мысль предыдущей речи. Вопрос, который собирается рассмотреть Максим, относится к собственному благу человека (οἰκεῖον ἀγαθόν). Максим рассматривает учение Эпикура о наслаждении как высшем благе и в результате показывает, что оно может быть благом, но не надежным. Максим сравнивает его с финикийским царем, который, не зная мореходного дела, построил роскошный корабль с всевозможными наслаждениями. Пока море было спокойное, вся команда проводила время в утехах, но стоило измениться погоде, как оказалось, что требуется мореходное искусство, чтобы спасти корабль (XXXIII.3). В речи XXXI продолжается доказательство того, что наслаждение не является благом. Следующая речь выступает как враждебное суждение (ἐχθρὸς λόγος), которое пытается доказать правоту Эпикура. Но в речи XXXIII Максим подводит итог и говорит, что наслаждение не может быть благом.

Этот краткий обзор цикла о наслаждении показывает, что Хобайн, утверждая, что в речи XXX Максим переходит с критики Эпикура на общее

⁴³ πολλοὺς καὶ αὕτη δῆμους ποιεῖ καὶ νομοθέτας μυρίους, διασπᾶ καὶ διασκίδνησιν τὴν ἀγέλην, καὶ πέμπει ἄλλον ἀλλαχοῦ, Πυθαγόραν μὲν ἐπὶ μουσικὴν, Θαλῆν δὲ ἐπὶ ἀστρονομίαν, Ἡράκλειτον δὲ ἐπὶ ἐρημίαν, Σωκράτην δὲ ἐπὶ ἔρωτα, Карνεάδην δὲ ἐπὶ ἀγνείαν, Διογένην ἐπὶ πόνους, Ἐπίκουρον ἐφ' ἡδονήν. Ὅρᾳς τὸ πλῆθος τῶν ἡγεμόνων ὅρᾳς τὸ πλῆθος τῶν συνθημάτων. Ποῖ τις τράπηται; ποῖον αὐτῶν καταδέξωμαι; τίني πεισθῶ τῶν παραγγελημάτων;

рассуждение о добродетели и наслаждении, не совсем точно определяет тему всего цикла. Возможно, он рассматривал речь XXX отдельно от XXIX, поэтому не уделил достаточно внимания сквозной тематической линии, которая соединяет речи. Критика Эпикура не является основной целью, но входит как органичное звено в рассуждение о счастье как цели человеческой жизни.

Выводы

Подводя итог, можно отметить несколько основных выводов. Интересующие нас речи VIII–IX представляют собой единый цикл и не должны рассматриваться по отдельности. По композиции они напоминают речь XI, которая посвящена теологии. В обеих речах есть обширное введение перед изложением догматического материала, значительную роль играют фигуры Сократа и Платона. Что касается перехода от частного вопроса к более общему материалу, которое отметил Хобайн, то его можно увидеть в речах VIII–IX, XI, XVIII–XXI. Но едва ли можно утверждать, что Максим переходит от сложного вопроса к разработанной теме. Скорее можно сказать, что он восходит от частного к общему. Начиная рассуждение о даймоне Сократа, он переходит к демонологии в целом, так как для него случай Сократа, при всей его уникальности, входит в общую космологическую схему: даймоны-хранители есть не только у Сократа, но и у других людей. В случае любовного искусства Сократа, Максим показывает, что случай Сократа, во-первых, не уникален: любовное искусство было у Сапфо, Анакреонта, Гомера и Гесиода; во-вторых, его любовное искусство было обращено не к телу, как у порочных людей, а к душе. Изложив материал, заявленный в теме, он переходит к более общему вопросу истинной любви, представителем которой был Сократ. В XI речи Максим также остается в рамках заявленной темы. Он говорит о трансцендентном божестве, которое невозможно познать органами чувства. Затем в духе современного ему платонизма (на это указывают параллели с

Алкином) он излагает способы познания бога. В последнем цикле, где Хоббс отмечал переход с критики Эпикура на общее рассуждение о добродетели и наслаждении, исследователь, возможно, не достаточно точно определил основную тему цикла. Речи посвящены не критике Эпикура, а счастью и высшему благу как целям человеческой жизни. Указывая на противоречия философов в этом вопросе, он в том числе опровергает учение Эпикура.

Глава 2. Сократ и его божество в литературной традиции с IV в. до н.э. по II в. н.э.

Для рассмотрения образа Сократа и его божества в литературе I-II веков следует в первую очередь обратиться к текстам Платона и Ксенофонта, которые являются первыми источниками. Необходимо посмотреть в каких контекстах появляется божество Сократа в диалогах Платона и сократических сочинениях Ксенофонта.

2. 1. Диалоги Платона

Если обратиться к диалогам Платона, то в первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что обращение к τὸ δαίμόνιον никак не связано с демонологией, которая также играет некоторую роль в диалогах Платона. Этот пункт отмечается почти во всех исследованиях, посвященных божеству Сократа. Если обратиться к контекстам платоновских диалогов, в которых упоминаются даймоны, то их, вслед за А. Тимотином [Timotin 2012: 37], можно разделить на четыре категории.

- 1) Даймон – Эрот, который появляется в речи Диотимы в диалоге «Пир» (Pl. Symp. 201d-212c). В данном случае даймон понимается как посредник между божественным и человеческим миром. Назначение даймонов, по словам Диотимы, следующее: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во

всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них» (Symp. 202d–203a)⁴⁴.

- 2) Индивидуальные даймоны, которые даются каждому человеку⁴⁵. Душа сама выбирает даймона перед воплощением, о чем рассказывается в мифе Эра. «Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это – вина избирающего: бог невиновен» (Resp. 617d-e)⁴⁶. Также об индивидуальном даймоне речь идет в Resp. 620d-e. Из этих текстов Тимотин делает вывод, что, во-первых, индивидуальный даймон – это судьба, которую душа себе выбирает, поэтому сама несет за это ответственность (бог невиновен). Во-вторых, даймон – это следствие поведения в предшествующей жизни [Timotin 2012: 62]. С другой стороны, в тексте «Федона» говорится, что даймон сам выбирает человека (Phaed. 107d-e).

- 3) Несколько раз даймоны упоминаются с отсылкой к отрывку из «Трудов и дней» Гесиода⁴⁷. В этих контекстах речь идет (или

⁴⁴ Пер. С. К. Апта. Ἑρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοὶς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἔστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἑρως.

⁴⁵ Это вопрос рассматривается в статье К. Альт [Alt 2000: 223–230].

⁴⁶ Пер. А. Н. Егунова. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμᾶζων πλέον καὶ ἑλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένον· θεὸς ἀναίτιος.

⁴⁷ αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε,

подразумевается) о золотом веке, царствовании Кроноса. В качестве примера можно привести отрывок из «Законов». Афинянин рассказывает, что Кронос поставил над людьми даймонов в качестве правителей: «Точно так же и бог, будучи человеколюбив, поставил тогда над нами лучший род, род даймонов. Сами они с необычайной легкостью, не затрудняя людей, заботились о них и доставляли им мир, совестливость, благоустроенность и изобилие справедливости, что делало человеческие племена свободными от раздоров и счастливыми» (Pl. Leg. IV, 713d–e)⁴⁸. В таких же контекстах упоминаются даймоны в Crat. 397e–398c, Pol. 271c–274d.

- 4) В диалоге «Тимей» даймоном называется высшая часть души – νοῦς. «Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку» (Tim. 90a-b)⁴⁹.

τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν
ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
[οἱ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,]
πλουτοδότη· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον. Hes. Op. 122–126.

⁴⁸ Пер. А. Н. Егунова. ταῦτόν δὴ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη.

⁴⁹ Пер. С. С. Аверинцева. τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὥς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἶρειν ὥς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πάν τὸ σῶμα.

Основной интерес представляют пункты 1, 2, 4 и именно они вызовут наибольший резонанс в последующих эпохах, особенно в платонизме I-II веков по Р. Х. Альт в своей статье, посвященной теме даймона как сопровождаителя души, отмечает, что из текстов Платона следует три возможные интерпретации индивидуального даймона: божество дает каждому человеку сопровождающего его даймона (см. *Phaed.* 107d-e), душа сама выбирает своего даймона (см. *Resp.* 617d-e; 620d-e) и даймон является божественной частью человеческой души (*Tim.* 90-a-c) [Alt 2000: 229].

В диалогах Платона регулярно упоминается также δαίμωνιον Сократа, который не включен в учение о даймонах. Сократ говорит о некоем божественном знаке, который ему запрещает совершить то, что он намеревался сделать. Этому явлению посвящено большое количество исследований⁵⁰. Δαίμωνιον упоминается в диалогах нерегулярно и никогда не является предметом подробного рассмотрения. Особое внимание уделяется ему в псевдоплатоновском диалоге «Феаг», о чем подробнее речь пойдет ниже. Единственный случай, когда Платон ассоциирует δαίμωνιον с даймонами, это *Apol.* 27d-28a, где Сократ опровергает обвинение в том, что он вводит καὶνὰ δαίμονια. «Итак, если гениев я признаю, как ты утверждаешь, а гении суть своего рода боги, то оно и выходит так, как я сказал, что ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время что я признаю богов, потому что гениев-то я по крайней мере признаю» (*Apol.* 27d)⁵¹. Сам Сократ в «Апологии» говорит, что его божество – это нечто удивительное (θαυμάσιόν τι γέγονεν, *Apol.* 40a), но при этом привычное (τὸ εἰωθὸς σημεῖον, *Euthyd.* 272e, *Apol.* 40c). Сократ говорит о некоем голосе (φωνή τις, *Apol.* 31d, *Phaedr.* 242c), исходящем от бога (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, *Apol.* 40b). В «Государстве» Сократ говорит, что его божество – уникальное явление,

⁵⁰ Обзор литературы дается у Патцера [Patzner 1985: 127–133] и Тимотина [Timotin 2012: 7].

⁵¹ Пер. М. С. Соловьева. Οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἡγοῦμαι, ὥς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινὲς εἰσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὃ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἡγοῦμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἡγεῖσθαι πάλιν, ἐπειδὴ περ γε δαίμονας ἡγοῦμαι.

которое ни с кем раньше не бывало: «О моем собственном случае – божественном знамении – не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало» (Resp. 496c)⁵². Среди исследователей нет единства в том, нужно ли понимать τὸ δαιμόνιον как самостоятельное существительное (Франсуа, Дорион) или как эллиптическую форму, где подразумевается τὸ δαιμόνιον σημεῖον (Властос, Джойал, Бриссон).

Для исследования не актуально рассматривать все теории и интерпретации, предложенные исследователями по вопросу «божество Сократа». Главное, что было отмечено выше, Платон не упоминает божество Сократа в тех контекстах, когда речь идет о даймонах.

2.2. Ксенофонт

В сократических сочинениях Ксенофонта τὸ δαιμόνιον фигурирует в разных контекстах. Во-первых, оно не обязательно относится к самому Сократу и его божеству, но может выступать в качестве синонима к слову θεός или прилагательному θεῖος⁵³. Сократ говорит о людях, которые, оставив человеческое, исследуют божественное и считают, что поступают как должно (Xen. Mem. 1.1.12)⁵⁴. Аристодем в беседе с Сократом говорит, что он не презирает божество, но считает божество слишком величественным, чтобы оно нуждалось в почитании (Xen. Mem. 1.4.10)⁵⁵. В разговоре с Евтидемом Сократ говорит, что «не следует относиться с презрением к вещам невидимым,

⁵² τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἡ γάρ ποῦ τι ἀλλῶ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν.

⁵³ Анализ контекстов и употребления прилагательного δαιμόνιος в сократических сочинениях Ксенофонта есть в статье Макнагтена [Macnaghten 1914: 185–187].

⁵⁴ καὶ πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐσκόπει πότερά ποτε νομίσαντες ἰκανῶς ἤδη τὰνθρώπινα εἶδέναι ἔρχονται ἐπὶ τὸ περὶ τῶν τοιούτων φροντίζειν, ἡ τὰ μὲν ἀνθρώπινα παρέντες, τὰ δαιμόνια δὲ σκοποῦντες ἡγοῦνται τὰ προσήκοντα πράττειν.

⁵⁵ Οὗτοι, ἔφη, ἐγώ, ὃ Σώκρατες, ὑπερὸν τὸ δαιμόνιον, ἀλλ' ἐκεῖνο μεγαλοπρεπέστερον ἡγοῦμαι <ἢ> ὡς τῆς ἐμῆς θεραπείας προσδεῖσθαι.

а постигать их силу на основании их проявлений и чтить божество» (Xen. Mem. 4.3.14)⁵⁶.

Во-вторых, когда речь идет непосредственно о божестве Сократа, в отличие от Платона Ксенофонт сообщает, что божество не только запрещало, но также побуждало к действию: «несмотря на его уверения, что божественный голос дает ему указания, что надо делать и чего не надо делать» (Xen. Mem. 4.8.1)⁵⁷.

Когда Ксенофонт говорит о божестве Сократа, он пытается вписать его в традиционное учение о мантике. Чтобы опровергнуть обвинение в введении новых богов, Ксенофонт пытается объяснить божественный голос Сократа как особый вид предсказания, способности предвидеть будущее через внешние явления. Другие люди узнают указания богов через птиц, голоса или приметы, а Сократ называл то же самое искусство божественным знаком.

«На самом же деле он так же мало вводит нового, как и все прочие люди, признающие искусство узнавать будущее, которые делают это по птицам, голосам, приметам и жертвам: они предполагают, что не птицы и не встречающиеся люди знают, что полезно для гадающих, но что боги через них указывают это; и Сократ думал так же. Но по большей части люди выражаются так, что птицы и встречающиеся их отклоняют от чего-нибудь или побуждают; а Сократ как думал, так и говорил: божественный голос, говорил он, дает указания. Многим друзьям своим он заранее советовал то-то делать, того-то не делать, ссылаясь на указания божественного голоса, и, кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался»⁵⁸. (Xen. Mem. 1.1.3–4)

⁵⁶ Пер. С. И. Соболевского. ἡ χρὴ κατανοοῦντα μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.

⁵⁷ φάσκοντος αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσημαίνειν ἃ τε δεοὶ καὶ ἃ μὴ δεοὶ ποιεῖν.

⁵⁸ ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις. οὗτοί τε γὰρ ὑπολαμβάνουσιν οὐ τοὺς ὄρνιθας οὐδὲ τοὺς ἀπαντῶντας εἶδέναι τὰ συμφέροντα τοῖς μαντευομένοις, ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν, κακεῖνος δὲ οὕτως ἐνόμιζεν. ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοί φασιν ὑπὸ τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἀπαντῶντων ἀποτρέπεσθαι τε καὶ προτρέπεσθαι· Σωκράτης δ' ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως

Та же самая мысль высказывается также в Xen. Ap. 12–13.

2.3. Диалоги Платоновского корпуса «Феаг» и «Алкивиад I»

Диалог «Феаг», который входит в платоновский корпус, но очевидно не принадлежит Платону, играет важную роль в развитии учения о божестве Сократа⁵⁹. Если в подлинных платоновских диалогах божество упоминается достаточно коротко, то в «Феаге» ему посвящена заключительная часть диалога. Юноша Феаг хочет стать учеником Сократа, так как знает, что другие после общения с ним становились известными людьми. Сократ ему объясняет, что это зависит от божества, голос которого он слышит с детства. Далее Сократ рассказывает несколько историй, как божество запрещало тому или иному человеку сделать что-либо. Хармиду, сыну Главкона, запретил бежать на ристалище в Немее (128d-e), Тимарху – убить Никия, сына Героскамандра (129a-c), Санниону – участвовать в походе с Фрасиллом (129d)⁶⁰. Также Сократ упоминает свое предсказание о гибели войска в сицилийской экспедиции (129d). Заканчивается отрывок рассказом об Аристиде, сыне Лисимаха, который имел успех в государстве, пока общался с Сократом, но потом всего лишился (130a-e). Этот рассказ иллюстрирует то, что божество запрещает общаться Сократу с некоторыми людьми. Те же, которые смогли стать его учениками, не всегда сохраняют пользу, полученную от общения с Сократом (129e–130a).

Хотя автор «Феага» неизвестен, очевидно, что он следует диалогам Платона. Виллинг отмечает, что употребление слов, используемых для обозначения божества, восходит к Платону: *τι δαιμόνιον, φωνή, ἡ φωνή* (128d), *ἡ φωνή ἢ τοῦ δαιμονίου* (1298e), *ἡ φωνή, τὸ εἰωθὸς σημεῖον, τὸ δαιμόνιον* (129b) *ἡ φωνή* (129c), *τοῦ σημείου, τὸ σημεῖον* (129d), *τοῦ δαιμονίου* (129e), *τοῦ*

ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν. καὶ πολλοῖς τῶν συνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὥς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος· καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε.

⁵⁹ О проблеме датировки и авторства подробно пишет Джойал в предисловии [Joyal 2000].

⁶⁰ Стоит заметить, что никаких сведений об участии Хармида, Тимархе, Никии и Саннионе нет.

δαιμόνιου, τὸ θεῖον (131a) [Willing 1909: 139–140]. Первая фраза отрывка, посвященного божеству, является цитатой из «Апологии»:

ἔστι γάρ τι θεία μοίρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἥ ὅταν γένηται ἀεὶ μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπὴν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε. (Theag. 128d)

ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε. (Ap. 31d)

Виллинг также отмечает влияние Ксенофонта и других сократиков в том, что божество советует не только Сократу, как это было у Платона, но и окружению Сократа, что напоминает приведенную выше цитату из «Воспоминаний» Ксенофонта (1.1.3–4).

Также в начале диалога «Алкивиад I», относительно авторства которого у исследователей нет единого мнения, упоминается божество Сократа. Сократ говорит, что он воздерживался от общения с Алкивиадом, потому что ему запрещало божество⁶¹. Далее Сократ говорит, что божество ему не позволяло общаться с еще юным Алкивиадом, а теперь позволяет.

νεωτέρῳ μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τοσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγοίμην. νῦν δ' ἐφῆκεν· νῦν γὰρ ἂν μου ἀκούσῃς. (Alc. I. 105e-106a)

«А так как ты был очень юн и еще не обременен такими надеждами, то бог, как я думаю, запрещал мне с тобой разговаривать, чтобы не сказать тебе что-то впустую. Ныне же он разрешил меня от запрета, и теперь ты меня слушаешь»⁶².

Этот отрывок является уникальным в платоновском корпусе, т. к. здесь впервые божество не только запрещает, но и позволяет нечто сделать Сократу.

⁶¹ τούτου δὲ τὸ αἴτιον γέγονεν οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ τι δαιμόνιον ἐναντίωμα, οὗ σὺ τὴν δύναμιν καὶ ὕστερον πεύσῃ (Alc. I. 103a).

⁶² Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.

Хотя ἐφῆκεν в тексте отрывка можно понять не как призыв, но просто как допущение, т. е. божество не воспрепятствовало. Этому может служить параллелью место в «Апологии», где Сократ говорит, что божество не воспрепятствовало ему идти на смерть. По этой причине смерть, по мнению Сократа, не следует считать злом (Ар. 40а-с). Возможно, слова из «Алкивиада I» также следует понимать как молчание божества, которое Сократ рассматривает как разрешение.

Анализируя лексику диалогов Платона, М. Джойал в своей статье показал, что «Феаг» и «Алкивиад I» сыграли важную роль в объединении божества Сократа с традиционным представлением о даймонах [Joyal 1995: 39–56]. Нет никаких точных указаний, когда произошло это слияние, но предположение О. Жигона, что Ксенократ разрабатывая учение о даймонах, включил также в систему δαιμόνιον Сократа, кажется вполне вероятным [Gigon 1994: 164].

Если обратиться к последующим эпохам, то следует в первую очередь отметить, что в сохранившихся сочинениях Аристотеля божество Сократа никакой роли не играет [Willing 1909: 148]. В эллинистическую эпоху личность Сократа вызывала особый интерес. Чтобы полноценно рассмотреть роль Сократа и его даймона в сочинениях средних платоников необходимо проследить, как изображался Сократ в сочинениях эллинистических писателей, а также какие аспекты его личности вызывали наибольший интерес.

2.4. Образ Сократа у стоиков

2.4.1. Образ Сократа у стоиков IV – I вв. до Р.Х.

Наибольший резонанс образ Сократа имел среди стоиков, начиная с основателя школы Зенона вплоть до представителей римского стоицизма,

Мусония Руфа, Эпиктета, Сенеки и Марка Аврелия. По свидетельству Филодема, стоики сами хотели называться «сократиками»:

Σωκрат[ι]κοὶ καλεῖσθαι θέ[λο]υσιν (De stoicis cols. 12-13, цит. по: SSR Diogenes V B 126)

Диоген Лаэртий выстраивает цепочку от Сократа до Зенона, основателя школы стоицизма: «Учеником Сократа был Антисфен, за ним следовал киник Диоген, затем Кратет Фиванский, затем Зенон Китийский, затем Клеанф, затем Хрисипп»⁶³ (1.15). Ясно, что такое схематическое расположение всех философов по принципу «учитель-ученик» – дань традиции, принятой в истории философии того времени⁶⁴. Однако и прочие доксографические свидетельства о Зеноне Китийском указывают на его связь с Сократом. В соответствии с биографической традицией, заняться философией он решил после того, как прочитал о Сократе. По одной из версий, его отец торговец привез ему много сократических книг (Diog. Laert. 7.31), по другой, он стал читать II книгу «Воспоминаний» Ксенофонта в афинской книжной лавке, и затем стал учеником киника Кратета, так как книготорговец указал на последнего как на человека подобного Сократу (Diog. Laert. 7.2–3). В соответствии с третьей версией, чтение «Апологии Сократа» (Платона или Ксенофонта – не указано) привело Зенона из Кития в Афины (SVF 1.9). Несмотря на расхождения, все три доксографических свидетельства указывают на то, что в начале философии Зенона лежит учение Сократа.

Клеанф из Ассы, преемник Зенона, ссылается на Сократа, когда говорит, что полезное неотделимо от законного и справедливого (SVF 1. 558). Стоики третьего века, Зенон Сидонский и Теон Антиохийский, о которых почти ничего неизвестно, написали Апологию Сократа (SSR I C 505). Другой стоик

⁶³ Пер. М. Л. Гаспарова.

⁶⁴ Эта традиция связана с именем перипатетика Сотиона Александрийского (кон. III в. – нач. II в. до Р. Х.), который написал Преемства философов (Διάδοχαὶ τῶν φιλοσόφων). «Преемства как жанр античного историко-философского сочинения представляли собой биографические очерки о разных философах, организованных по хронологическому и школьному принципам с установлением в рамках школы отношения преемственности руководства: “глава школы – преемник” (διάδοχος)» [Солопова 2008: 680].

третьего века, Сфер Боспорский, написал сочинение в трех книгах «О Ликурге и Сократе», где речь идет, судя по названию, об отношении Сократа к закону и государству. Хрисипп пишет о занятиях Сократа диалектикой, включая его в один ряд с Платоном, Аристотелем и их последователями вплоть до Полемона и Стратона (SVF 2.126). Антипатр, глава стоической школы во втором веке, упоминает Сократа в своем сочинении «О гневе», а также перечисляет ряд свидетельств об удивительных прорицаниях Сократа: «Антипатр собрал еще много примеров чудесного предвиденья Сократа, но я их обойду, потому что тебе они известны, и мне нет необходимости напоминать о них»⁶⁵ (Cic. De Div. 1. 123).

Панэтий Родосский защищает Сократа от обвинений в двоеженстве, полемизируя с перипатетической традицией. По свидетельству Диогена Лаэртia, «из сократических диалогов Панэтий признает подлинными только сочинения Платона, Ксенофонта, Антисфена и Эсхина, сомневается относительно Федона с Евклидом и отвергает подлинность всех остальных» (2.64). Из этой цитаты видно, что ко времени Панэтия сложилось уже несколько традиций в изображении Сократа, и он старается отграничить правильный образ, т.е. соответствующий стоической традиции, от лживых. М. Поленц считает, что Панэтий был не только создателем стоического канона изображения Сократа, но и основателем доксографической традиции, в соответствии с которой Сократ, как основатель этики, был прародителем всех постсократовских философских школ [Pohlenz 1949: I, 194–195]. Поленц предполагает, что деление на 10 школ у Диогена Лаэртia (1.18–19; 2.87–89) восходит к сочинению Панэтия «О школах» (Περὶ αἱρέσεων), в котором автор в противовес внешнему делению греческой философии на ионийскую и италийскую, которая была, видимо, предложена Сотилоном Александрийским (см. выше), вводил внутренний критерий, считая Сократа ключевым пунктом, с которого началось обращение философии к этическим проблемам.

⁶⁵ Пер. М. И. Рижского.

Посидоний уже включает Сократа, наравне с Антисфеном и Диогеном, в число тех людей, которые преуспели в добродетели (Diog. Laert. 7.91), делая его таким образом образцом для подражания.

Из приведенного выше материала, хотя он представлен только в виде фрагментов и доксографических свидетельств, видно, что в стоической школе с самого начала ее существования личность Сократа играла важную роль. Нельзя сказать конкретно, как именно ранние стоики изображали Сократа. Видно, что, начиная с Посидония, Сократ становится образцом для подражания, который и в отношении жизни, и в отношении учения был истинным стоиком. Э. Браун в своей статье «Socrates in the Stoa» разбирает, как соотносились эти два важных аспекта сократовской личности. Указывая на слова Цицерона, что большинство парадоксов стоиков – сократические (Cic. Acad. II. 136), он рассматривает свидетельства о жизни Сократа через призму основных стоических положений. Браун считает, что стоики приняли сократические парадоксы именно благодаря его жизни, так как она практически полностью отвечала стоическим принципам. Единственное в Сократе, что было неприемлемо для стоицизма, была его ирония, так как насмехаться свойственно немудрому мужу (SVF III. 630) [Brown 2006: 275–284]. Во всем остальном Сократ отвечал требованиям идеального стоического мудреца.

Наибольшей популярности в стоической традиции образ Сократ достигнет благодаря сочинениям Эпиктета (см. об этом ниже). Сократ также становился выразителем полемических взглядов того или иного последователя стоицизма. Так, например, Аристон Хиосский, ссылаясь на Сократа, отрицал необходимость исследования космоса (Diog. Laert. 6.103), а Зенон Китийский приписывал базовые доктрины стоической космологии Сократу, опираясь на отрывок из Ксенофонта IV. 3. 2–18 (Sext. Emp. Adv. phys. 9.103). Несмотря на эти противоречия, очевидно, что образ Сократа как истинного стоического мудреца вполне сформировался ко времени

Посидония. Интересно также то, что стоики уделяли особое внимание способности Сократа к провидению. Как известно, мантика, предсказание и астрология играли важную роль в учении стоиков⁶⁶, поэтому пророческая способность Сократа, связанная с его даймоном, также вызывала у них особый интерес. Как упоминалось выше, Антипатр собрал свидетельства о пророчествах Сократа.

2.4.2. Образ Сократа у Эпиктета

Говоря об отношении стоиков к Сократу, особо следует выделить личность Эпиктета, философа-вольноотпущенника, современника Плутарха. В римском стоицизме Сократ продолжал быть выдающейся фигурой, воплощавшей в себе идеалы стоической школы: сила духа, самоконтроль, стойкость, неподвластность физическим и эмоциональным потрясениям. Будучи жертвой несправедливого суда и обвинения, он был настолько популярен среди римских моралистов, что Цицерон и Сенека ставили его наравне с национальными римскими героями такими, как Регул и Катон Младший. Восприняв такую традицию от своего учителя Мусония Руфа, Эпиктет не ограничился тем, что ставил в пример своим ученикам невозмутимость Сократа во время суда и казни, но также в построении бесед и в аргументации он подражал Сократу из платоновских диалогов и «Воспоминаний» Ксенофонта.

Сам Эпиктет, как известно, ничего не писал, а те «Беседы», которые до нас дошли, были записаны его учеником Аррианом. Исходя из этого, можно предположить, что текст, который мы имеем, – это сочинение Арриана, стилизованное под беседы, где Эпиктет скорее литературный персонаж, чем историческое лицо. Но А. А. Лонг, доказывая, что сочинение Арриана является

⁶⁶ Такое отношение стоиков к предсказаниям соответствует их учению о судьбе и провидении [Sandbach 1994: 79–82].

достоверным источником учения Эпиктета, приводит следующие доводы. Во-первых, живой, разговорный стиль бесед явно отличается от авторского стиля других сочинений Арриана. Во-вторых, есть указания других авторов того времени, которые говорят именно о беседах Эпиктета, собранных Аррианом (Aul. Gell. Noct. Att. 1.2.6; M. Aurel. 1.7). Приведя такие доводы, Лонг пишет: «Арриан очевидно рассматривал Эпиктета как Сократа своего времени, и себя он видел в качестве римского Ксенофонта, но это вовсе не препятствует нам читать самого Эпиктета, если мы читаем его учение, записанное Аррианом» [Long 2002: 40–41].

Основным источником для Эпиктета были диалоги Платона. Особенный интерес для него представлял диалог «Горгий», который он, видимо, почти целиком знал наизусть. Но сама философия Платона Эпиктета не интересует, для него платоновские диалоги – важнейший источник биографии, мысли и бесед Сократа.

Если рассмотреть цитаты из Эпиктета, где упоминается Сократ, то видно, что Эпиктет регулярно ссылается на Сократа, как на образец для подражания. Сократ в таких случаях не является сам темой рассмотрения, но скорее объектом сравнения. Он выступает, обычно вместе с Диогеном, как идеальный философ. Эпиктет ссылается на их авторитет, когда рассуждает о нравах современников (4.9.6), когда говорит о людях, якобы занимающихся философией (2.16.35). Показательно его рассуждение о тиране, ко мнению которого Эпиктет совершенно равнодушен:

«Не Сократ же он, не Диоген же, чтобы по его похвале можно было судить обо мне?»⁶⁷ (4.7.29).

Эпиктет почти не уделяет внимание божеству Сократа или его профетическим способностям в отличие от других стоиков. Есть только один

⁶⁷ Пер. Г. А. Тароняна. *μη γὰρ Σωκράτης ἐστίν, μη γὰρ Διογένης, ἵν' ὁ ἔλαινος αὐτοῦ ἀπόδειξις ἢ περὶ ἐμοῦ;*

контекст, где говорится, что именно бог посоветовал Сократу заниматься опровержением.

«Должна быть и какая-то предрасположенность и пригодность к этому, клянусь Зевсом, и тело определенное должно быть, и прежде всего нужно, чтобы бог советовал занять это место, как он советовал Сократу иметь место опровергающего, как Диогену – место царя и порицающего, как Зенону – место обучающего и исповедующего учение»⁶⁸. (3.21.19)

Как отмечает А. А. Лонг, Эпиктет был знаком с философскими текстами, например, стихотворными моральными сентенциями, приписываемыми Пифагору (3.10.2–3), но не проявляет никакого интереса к мистицизму, свойственному некоторым платоникам его времени [Long 2002: 16].

Наиболее важные цитаты из Эпиктета, где говорится о Сократе, посвящены двум темам: пример жизни Сократа как истинного философа и сократический метод беседы (ἐλεγχος). Первой теме посвящен большой отрывок из беседы «О свободе», где в завершение приводится описание жизни Сократа, как истинно свободного человека, примеру которого следует подражать.

«И чтобы ты не подумал, что я привожу примером человека, не связанного обстоятельствами, не имевшего ни жены, ни детей, ни отечества или друзей, или родных, из-за которых он мог бы сгибаться и отвлекаться, возьми Сократа и посмотри на него, имевшего жену и детей, – но как чужое, отечество – насколько следовало и как следовало, друзей, родных, все это – подчиненным закону и повиновению перед законом»⁶⁹. (4.1.159)

⁶⁸ δεῖ δὲ καὶ προχειρότητα τινα εἶναι καὶ ἐπιτηδεύματα πρὸς τοῦτο, νῆ τὸν Δία, καὶ σῶμα ποῖον καὶ πρὸ πάντων τὸν θεὸν συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν, ὡς Σωκράτει συνεβούλευεν τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν ἔχειν, ὡς Διογένει τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν, ὡς Ζήνωνι τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν.

⁶⁹ Καὶ ἵνα μὴ δόξης, ὅτι παράδειγμα δείκνυμι ἀνδρὸς ἀπεριστάτου μήτε γυναῖκα ἔχοντος μήτε τέκνα μήτε πατρίδα ἢ φίλους ἢ συγγενεῖς, ὅν' ἔστιν κάμπτεσθαι καὶ περισπᾶσθαι ἡδύνατο, λάβε Σωκράτη καὶ θέασαι γυναῖκα καὶ παιδία ἔχοντα, ἀλλὰ ὡς ἀλλότρια[ν], πατρίδα, ἐφ' ὅσον ἔδει καὶ ὡς ἔδει, φίλους, συγγενεῖς, πάντα ταῦτα ὑποταχότα τῷ νόμῳ καὶ τῇ πρὸς ἐκεῖνον εὐπειθ<ε>ία.

Далее Эпиктет рассматривает события из жизни Сократа, когда он выполнял должное и справедливое, не боясь даже смерти. Делая вывод, Эпиктет говорит, что приносить пользу людям можно не только живя, но и умирая, когда должно и как должно. Примером этого также является Сократ: «И сейчас, когда Сократ умер, не менее или даже более полезна людям память обо всем том, что он, еще живя, делал или говорил» (4.1.169). Эту же тему Эпиктет не так подробно затрагивает и в двух других местах (3.24.60–61; 3.26.23).

Второй теме посвящен большой отрывок (2.12.5), где Эпиктет рассматривает сократический метод беседы, который он сам стремится использовать в своих беседах⁷⁰.

2.4.3. Образ Сократа у Сенеки

Имя Сократа встречается также практически во всех этических сочинениях Сенеки, другого представителя римского стоицизма. Сенека продолжает стоическую традицию в изображении Сократа. В его сочинениях Сократ постоянно выступает в качестве образца истинного стоического философа, особое внимание уделяется его добровольному принятию смерти. Его имя стоит в одном ряду с выдающимися римлянами, такими как Рутилий Руф или Катон Утический, к примеру которых часто обращались римские стоики. Для Сенеки важно, что Сократ своим примером показал, как истинный стоик должен относиться к тюремному заключению и смерти.

«Рутилий перенес свое осуждение так, будто тяжелее всего была ему несправедливость судей. Метелл переносил изгнание мужественно, а Рутилий даже с охотой. Первый подарил свой возврат республике, второй отказал в нем Сулле, которому тогда ни в чем не отказывали. Сократ беседовал и в темнице,

⁷⁰ Подробнее о сократическом методе беседы у Эпиктета см. [Brennan 2006: 286–291; Long 2002: 55–56].

а когда ему обещали устроить побег, он не захотел уходить и остался, чтобы избавить людей от страха перед двумя тяжелейшими вещами – смертью и темницей»⁷¹. (Ad Luc. 24.4)

Сенека по-разному вводит образ Сократа в свои сочинения. Иногда он ссылается на его авторитет, упоминая вместе с ним Диогена, Хрисиппа или Клеанфа (Ad Luc. 104.21). Также Сенека использует распространенные истории о Сократе. В такого рода историях Сократ постоянно дает ответы или произносит довольно пространные рассуждения, наполненные идеями стоицизма (De vita beata 36–37; De beneficiis 5.6).

Очевидно, что Сенека в своих сочинениях использовал стоический образ Сократа, сформированный предшествующей традицией. В его сочинениях афинский философ предстает как пример стоического мудреца, часто излагающий постулаты стоицизма. У Сенеки отсутствует интерес к профетическим способностям Сократа, к его божеству, который был у ранних стоиков. Для Сенеки в первую очередь важны этические вопросы, поэтому и Сократа он рассматривает как нравственный идеал, а если говорит о нем как о философе, то как этическом философе, который всю философию свел к нравственности и мудростью называл способность различать хорошее и плохое.

Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere (Ad. Luc. 71.7).

2.4.4. Образ Сократа у Марка Аврелия

⁷¹ Перевод С. Ошерова. Damnationem suam Rutilius sic tulit, tamquam nihil illi molestum aliud esset quam quod male iudicaretur. Exilium Metellus fortiter tulit, Rutilius etiam libenter; alter, ut rediret, rei publicae praestitit, alter reditum suum Sullae negavit, cui nihil tunc negabatur. In carcere Socrates disputavit et exire, cum essent qui promitterent fugam, noluit remansitque, ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demeret, mortis et carceris.

Марк Аврелий, философ-стоик на троне, в своем сочинении также несколько раз обращается к образу Сократа. Дважды он упоминает его среди других стоиков (7.19; 8.3). Когда он рассуждает о своем отце, то сравнивает его с Сократом как образцом воздержания (1. 16). Также Марк Аврелий, обращаясь к диалогу Эсхина «Телавг», в котором речь идет о противопоставлении внешнего проявления аскетизма и внутреннего склада души, рассуждает о том, что нужно рассматривать не только деяния и смерть Сократа, но также и его душу.

«Нет, здесь надо рассмотреть то, какова была душа Сократа и сумел ли он довольствоваться тем, чтоб быть справедливым к людям и праведным перед богами, не досадуя ни на что попусту и чужому неведению не рабствуя, ничуть не отчуждаясь от того, что уделяет природа целого, и не соглашаясь на это словно невыносимое, и телесным страстям не предоставляя единострастный разум»⁷² (7.66).

Из рассмотренного выше материала видно, что образ Сократа играл очень важную роль в стоической традиции, начиная с основателей стоицизма вплоть до поздних римских стоиков. Очевидно, что Сократ для стоиков в первую очередь интересен как воплощение их этических постулатов. Они всегда делают акцент на таких событиях из его жизни, в которых Сократ проявлял выдержку и оставался верен своим убеждениям и справедливости (в первую очередь, его отказ от побега и добровольное принятие казни). Эпиктет, который уделял особое внимание Сократу в своих рассуждениях, пытался также подражать ему в способе ведения бесед. Для некоторых стоиков (Антипатра, Посидония), как мы отмечали, были важны пророческие способности Сократа, однако представители римского стоицизма не проявляли интереса к этой стороне его личности. Для них Сократ был просто

⁷² Пер. А. К. Гаврилова. ἀλλ' ἐκεῖνο δεῖ σκοπεῖν, ποίαν τινὰ τὴν ψυχὴν εἶχε Σωκράτης καὶ εἰ ἐδύνατο ἀρκεῖσθαι τῷ δίκαιος εἶναι τὰ πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὅσιος τὰ πρὸς θεούς, μήτε εἰκῇ πρὸς τὴν κακίαν ἀγανακτῶν μήτε μὴν δουλεύων τινὸς ἀγνοίᾳ, μήτε τῶν ἀπονεμομένων ἐκ τοῦ ὅλου ὡς ξένον τι δεχόμενος ἢ ὡς ἀφόρητον ὑπομένων, μήτε τοῖς τοῦ σαρκιδίου πάθεσιν ἐμπαρέχων συμπαθεῖ τὸν νοῦν.

идеализированным стоическим мудрецом, примеру которого следует подражать. Но все же сам неослабевающий интерес к образу Сократа у стоиков весьма показателен: можно предположить, что прежде всего благодаря стоикам образ Сократа был так популярен в интересующий нас период конца первого – начала второго века н.э.

2.5. Образ Сократа у киников

Сократ играл важную роль также в кинической школе. Ее основатель Антисфен Афинский считался учеником Сократа (Diog. Laert. 6.2). Школьное преемство: Сократ – Антисфен – Диоген Синопский – Кратет Фиванский, которое скорее всего была вымышлено поздними доксографами, было популярно не только среди киников, но также в стоической традиции. Зенон Китийский, по словам Диогена Лаэртия (7.2), какое-то время был учеником Кратета. Таким образом и киники, и стоики стремились через Антисфена возвести начало своей школы к Сократу.

В кинической традиции, как и в стоической, Сократ прежде всего важен как образец для подражания в образе жизни и поведении. В том небольшом количестве памятников кинической литературы, которое сохранилось, имя Сократа почти не встречается. Наибольший интерес представляет диатриба прозаика III века до Р.Х. Телета Мегарского «Об автаркии» (едва ли не единственный образец прозы этого времени), которая заканчивается рассказом о Сократе. Автор, обращаясь к событиям из жизни Сократа, представляет их как поведение истинного киника.

«Так и жизнь, когда она уже ничего не стоит, я не влачу ее и не цепляюсь за нее, но покидаю ее, если уже не в силах быть в ней счастливым. Так поступил и Сократ. Ведь он вполне мог, если бы захотел, убежать из тюрьмы, но, когда судьи предложили ему заплатить денежный штраф, он не обратился на

это предложение никакого внимания, а захотел, чтобы его почтили бесплатным кормлением в Пританее»⁷³ (Teletis, Περὶ αὐταρκείας, 17).

Дальше автор вольно пересказывает события диалога «Федон», иногда искажая факты. Он говорит, что, по словам Платона, Сократ ждал казни в течение трех дней, хотя, как известно, казнь Сократа был отложена на 30 дней, пока не вернулось священное посольство с Делоса.

Описывая смерть Сократа, Телет смешивает ее с описанием смерти Ферамена, которое дается во второй книги «Греческой истории» Ксенофонта.

«В первый же день совершенно спокойно, как рассказывает Платон, без содрогания, не изменившись ничуть в лице, не побледнев, но даже весело и мужественно взял чашу и выпил одним глотком весь яд. Выплеснув остаток, как при игре в коттаб, он протянул чашу и сказал: “За твоё здоровье, мой Алкивиад!”» (Teletis, Περὶ αὐταρκείας, 17)

«Когда же Ферамена, осужденного на смерть, заставили выпить кубок цикуты, он выплеснул оставшееся на дне и проговорил при этом, как это делается при игре в коттаб: «Дарю это моему ненаглядному Критию»⁷⁴ (Хеп. Hell. 2.3.56).

Сократ для киников, несомненно, был одним из образцов для подражания. В первую очередь им были близки его бедность, любовь к спорам и учение о добродетели, которые гармонировали с учением самих киников. На примере текста Телета видно, что к его времени уже сложился образ Сократ-киника. Хотя Телет ссылается на текст Платона, Сократ в его диатрибе и в речи, и в поведении предстает представителем кинической философии.

⁷³ Пер. И. М. Нахова. παρέλκω οὐδὲ φιλοψυχῶ, ἀλλὰ μὴ δυνάμενος ἔτι εὐδαιμονεῖν ἀπαλλάττομαι. καθάπερ καὶ Σωκράτης· ἦν αὐτῷ ἐκ τοῦ δεσμοτηρίου, εἰ ἐβούλετο, ἐξελθεῖν ... καὶ τῶν δικαστῶν κελευόντων ἀργυρίου τιμήσασθαι οὐ προσεῖχεν, ἀλλὰ τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως ἐτιμήσατο.

⁷⁴ Пер. С. Я. Лурье.

Судя по тому, что в сочинениях других киников Сократу не уделяется особого внимания, следует полагать, что в дальнейшей истории кинизма, даже если и возникал интерес к Сократу, то он был вызван скорее стоическим влиянием.

Это видно на примере Диона Хризостома, современника Плутарха. По своим философским воззрениям он близок как к стоикам, так и к киникам. Образ Сократа соответствует стоическому канону, который встречался уже у Эпиктета.

Дион восхищается Сократом, о чем мы узнаем из речи, посвященной Гомеру и Сократу.

«С о б е с е д н и к. Раз уж ты объявляешь себя хвалителем Сократа и в речах восхищаешься этим мужем, значит, ты должен мне сказать, какой мудрец был его учителем»⁷⁵.

В этой речи Дион объясняет, почему Сократа следует считать учеником Гомера. Они схожи по характеру, потому что ни тот, ни другой не были кичливы и дерзки, как невежественные софисты (55.7). Далее Дион продолжает хвалить скромность и умеренность Сократа, рисуя его, по меткому выражению И. М. Нахова, киническими красками [Нахов 1976: 89].

«Далее, и Гомер и Сократ равным образом презирали погоню за имуществом. Один в стихах, другой в прозе, они рассуждали о том, что выше их: о добродетели и пороке, о заблуждении и исправлении; о правде и лжи, о том, что большинство имеет только мнимое знание, тогда как мудрые обладают знанием истинным»⁷⁶ (55.9).

⁷⁵ Пер. О. В. Смыки. Ἐπεὶ φαίνει καὶ τὰλλα Σωκράτους ὦν ἐπαινέτης καὶ τὸν ἄνδρα ἐκπληττόμενος ἐν τοῖς λόγοις, ἔχεις μοι εἰπεῖν ὅτου μαθητὴς γέγονε τῶν σοφῶν.

⁷⁶ ἔπειτα ὑπερεῖδον κτήσεως χρημάτων ὁμοίως Σωκράτης τε καὶ Ὅμηρος. πρὸς δὲ τούτοις ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἐσπουδαζέτην καὶ ἐλεγέτην, ὁ μὲν διὰ τῆς ποιήσεως, ὁ δὲ καταλογάδην· περὶ ἀρετῆς ἀνθρώπων καὶ κακίας καὶ περὶ ἀμαρτημάτων καὶ κατωρθωμάτων καὶ περὶ ἀληθείας καὶ ἀπάτης καὶ ὅπως δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ὅπως ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι.

Дион Хризостом изображает Сократа в русле той кинико-стоической традиции, которая проявилась уже у Эпиктета и других представителей стоицизма. Сократ изображается идеальным воплощением морально-этических установок обеих школ⁷⁷.

2.6. Образ Сократа у скептиков

2.6.1. Образ Сократа у представителей скептической Академии

Не только стоики обращались к Сократу, но также и скептики, в особенности представители скептической Академии, уделяли ему особое внимание. Аркесилай, при котором Академия обратилась к скептицизму, возводил свое учение к Сократу и платоновским диалогам:

«И только ученик Полемона Аркесилай из разных книг Платона и сократических бесед впервые выхватил мысль, что ни ум, ни чувства не могут дать нам истинного понимания вещей. Говорят, что в своих речах он с очаровательным юмором отвергал все показания ума и чувств и впервые (в прошлом это было главным приемом у Сократа) стал не высказывать собственное мнение, а оспаривать чужие»⁷⁸ (Cic. De or. 3.67).

Аркесилай, изображая Сократа скептиком, основывается на том, что Сократ в ряде диалогов Платона говорит о собственном незнании. В первую очередь он обращается к «Апологии», где Сократ говорит, что он ничего не знает. Как пишет Ж. Брюнсвиг: «Аркесилай начинает с того, что противопоставляет догматизму стоиков положение, за подтверждением

⁷⁷ Подробное рассмотрение образа Сократа в речах Диона Хризостома дает К. Дёринг в соответствующей главе своей книги [Döring 1979: 80–113]. См. также статью, посвященную вопросу, какую роль играл Сократ в композиции речей Диона [Branacci 2000: 240–260].

⁷⁸ Пер. Ф. А. Петровского. Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime adripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse – quamquam id fuit Socraticum maxime – non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare.

которого он обращается к авторитету “древних” – Сократа и крупнейших досократиков: “ничего нельзя знать”. Но заметим, что, объявляя себя приверженцем Сократа, Аркесилай сразу же превосходит его: Сократ говорил (или ему это приписывали) – он знает лишь то, что ничего не знает; Аркесилай не хочет оставлять знанию даже это последнее прибежище» [Канто-Спребер 2008: II, 621]. Аркесилай также подражал Сократу в способе преподавания. По свидетельству Цицерона, сам Аркесилай ничему не учил, но «предлагал желающим слушать его, не задавать ему вопросов, а самим высказывать собственное мнение, и когда они его высказывали, возражал им. Те, кто его слушал, насколько могли, отстаивали свою точку зрения»⁷⁹ (De fin. 2.2). Хотя Аркесилай, как видно, стремился подражать Сократу и считал его своим предшественником, он все же утрировал слова Сократа и старался приписать ему собственные идеи. Сократ платоновских диалогов искренне верит в свое незнание, но при этом вовсе не отрицает способность познания как таковую. Аркесилай сам изобретает Сократа-скептика. При рассмотрении предшествующей традиции становится ясно, что в IV веке никто не проявлял особого интереса к словам Сократа о собственном незнании. Единственный раз их упоминает Аристотель, говоря, что Сократ ставил вопросы, но не давал на них ответы, так как признавал, что их не знает (Soph. el. 183b 7-8). Также и Тимон Флиунтский в своей знаменитой эпиграмме (Diog. Laert. 2.19) указывает на то, что Сократ отказался от изучения природы, но не включает его в число протоскептиков (как, например, Протагора, Демокрита и Ксенофана). Как пишет А. Лонг: «По сути, вне стен (скептической) Академии никто не уделял особого внимания признанию Сократа в собственном незнании» [Long 1988: 157].

Возможно, «сократическое возрождение» в Академии началось уже при Полемоне, который повлиял на своего ученика Аркесилая в переходе к скептической позиции⁸⁰. Но при этом Полемон был учителем Зенона и делал

⁷⁹ Пер. Н. А. Федорова.

⁸⁰ Об этом писал Х.-И. Кремер, подчеркивая непрерывность академической диалектики. [Krämer 1971: 5–107].

акцент на этике (сократической), а Аркесилай учил оспаривать любой тезис и не в последнюю очередь опровергал именно стоиков, подчеркивая тем самым у Сократа скептический момент.

К. Дёринг отмечает, что Ксенократ, который развивал учение о даймонах, скорее всего включил божество Сократа в свою систему, также Крантор, написавший утешительное сочинение, ссылаясь на диалог «Федон» или «Апологию Сократа», но никаких письменных свидетельств об этом не сохранилось [Döring 1979: 7].

О том, что образу Сократа уделялось внимание в последующей скептической традиции, упоминаний нет. Антиох Аскалонский, при котором Академия от скептицизма вернулась к догматизму, вычеркнул Сократа и Платона из списка предшественников скептицизма, составленного Аркесилаем. Сократ говорил, что он ничего не знает, не потому, что отрицал саму возможность познания, но иронизируя.

«Сократ же, умаляя самого себя, приписывал в споре больше мудрости тому, кого хотел опровергнуть. И поэтому, говоря не то, что он думал, охотно пользовался тем способом притворства, называемым греками “иронией”»⁸¹ (Cic. Acad. 2.15).

2.6.2. Образ Сократа у Секста Эмпирика

Сократ упоминается в сочинениях другого скептика, Секста Эмпирика, представителя неопирронизма. Из 11 контекстов, где встречается имя Сократа, важными являются 4. В двух из них Сократ предстает догматиком: в первом случае автор называет его среди других философов, признающих существование бога (Adv. phys. 9.64); во втором контексте пересказывается

⁸¹ Пер. Н. А. Федорова. Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant.

отрывок из Ксенофонта (Mem. 1.4.2–8), где Сократ доказывает существование бога своему собеседнику Аристодему. Но нельзя сказать то же самое о других контекстах, где речь идет о критериях истины. Секст пишет, что человек не только невоспринимаем, но и немыслим (Pyrrh. 2.22), ссылаясь при этом на Сократа, который в диалоге «Федр» признает, что он не знает, человек ли он или что-нибудь другое. К этому отрывку из Платона Секст обращается еще раз в другом месте (Adv. math. 7.264), где Сократ цитируется почти дословно. Особый интерес представляет предыдущее предложение:

«Чтобы перейти прямо к делу — из тех, кто исследовал [возможность] помыслить [человека], не преодолел затруднения Сократ, *пребывая в скепсисе* и утверждая, что сам ничего не знает, что он такое и в каком находится положении в сравнении с Вселенной»⁸² (Adv. log. 7.264).

Слова, которые употребляет Секст Эмпирик, а именно, ἡλόρησε и τῇ σκέψει приближают Сократа к самим скептикам, так как ими характеризуется скептическое движение (Pyrrh. 1.7): ἁλορητικός и σκεπτικός. Следовательно, в двух отрывках Сократ предстает догматиком, а в двух других отрывках — скептиком. Среди ученых есть мнение, что это следует объяснять разными источниками, которыми пользовался Секст Эмпирик, то есть в одном случае он следует традиции, изображающей Сократа догматиком, а в другом — скептиком [Porrolo 1995: 112]. Но едва ли стоит предполагать такую непоследовательность или невнимательность у Секста Эмпирика при работе с источниками. Р. Бетт в своей статье, посвященной отношению скептиков к Сократу, дает более подходящую интерпретацию. Он обращается к заключительной части первой книги «Пирроновых положений», где автор рассматривает философские учения, которые имеют сходство со скептицизмом, и объясняет, чем они от него отличаются. Упомянув Платона, а также и Сократа, говорящего в его диалогах, Секст пишет, что «некоторые

⁸² Пер. А. Ф. Лосева. εὐθέως γὰρ τῶν περὶ τῆς ἐπινοίας ζητησάντων Σωκράτης μὲν ἡλόρησε μείνας ἐν τῇ σκέψει καὶ εἰπὼν αὐτὸν ἀγνοεῖν τί τ' ἔστι καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸ σύμπαν.

называли Платона догматиком, другие – неуверенным (ἀπορηματικός), а третьи – неуверенным в одном, а догматиком в другом» (Рутт. 1.221). Признавая, что Платон в некоторых случаях имеет отличительный признак упражнения и апоретики, Секст пишет, что, если в его учение присутствует какая-то часть догматических утверждений, он уже не может действительно (εἰλικρινῶς) быть скептиком. Р. Бетт особое внимание уделяет словосочетанию ἔστιν εἰλικρινῶς σκεπτικός, делая вывод, что раз Платон не мог быть причислен к скептикам, хотя в некоторых случаях и рассуждал скептически, в том же свете должны рассматриваться свидетельства о Сократе. Если Секст дважды упоминает догматические утверждения Сократа, едва ли он мог видеть в нем скептика [Bett 2006: 301].

Из рассмотренного выше материала видно, что в скептицизме образ Сократа был важен только для Аркесилая и скептической Академии. Более того, вероятно, именно Аркесилай был изобретателем образа Сократа-скептика. Он хотел показать, что его обращение к скептицизму вполне обоснованно, так как он не вносит ничего нового, но лишь реставрирует учение, последователем которого был Сократ. Но, как видно, образ Сократа-скептика просуществовал максимум до Антиоха Аскалонского, который вычеркнул его из числа предшественников Аркесилая. Что касается скептицизма вне стен Академии, то там Сократ вовсе не воспринимался как истинный скептик, что видно из свидетельств Секста Эмпирика.

2.7. Образ Сократа у перипатетиков и эпикурейцев

В философских школах эпохи эллинизма отношение к Сократу было различным. Если стоики и скептики стремились изображать Сократа приверженцем своей школы, чтобы их учение получило большую авторитетность благодаря именитому предшественнику, то представители других школ, а именно, эпикурейцы и перипатетики старались

дискредитировать афинского философа. Антисократические тенденции были вызваны разными причинами. На основании того, что софист Поликрат, написавший «Κατηγορία Σωκράτους», объявил Крития и Алкивиада воспитанниками Сократа, его обвиняли в том, что он был противником демократии. Против этого сочинения была написана «Апология Сократа» Платона и Ксенофонта. Также и в дальнейшем создавались Апологии против сочинения Поликрата. Эта традиция сохранялась вплоть до Либания (IV по Р. Х.). Оратор Эсхин называет Сократа софистом, так как он принял в свою школу Крития⁸³. По свидетельству Афиней, оратор Демохар в своих речах отрицал мужество, проявленное Сократом в сражениях (Athen. 5.215c).

2.7.1. Образ Сократа у перипатетиков

Антисократическая традиция, заданная Поликратом, была продолжена в биографии Сократа, написанной Аристоксеном Тарентским, учеником Аристотеля. До нас дошло несколько фрагментов этого текста и свидетельств о нем других авторов. Главные источники – сочинения Кирилла Александрийского и Феодорита, которые основывались на «Истории философии» Порфирия. Главной целью биографии, написанной Аристоксеном, было рассказать дискредитирующие факты из жизни Сократа и изобразить его человеком, подверженным страстям и порокам, о которых Платон, Ксенофонт и Эсхин не упоминают. Своим источником Аристоксен называет рассказы некоего Спинтара, который был лично знаком с Сократом. Из сохранившихся фрагментов видно, что, по Аристоксену, Сократ был сыном каменотеса и повивальной бабки (fr. 51), он был учеником и любовником Архелая (fr. 52-53). Сократ очень убедительно и красноречиво говорил, когда не гневался. Если же он был охвачен яростью, он мог сказать и сделать все,

⁸³ Ἐπειθ' ὑμεῖς, ὦ Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀλεκτείνετε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκώς, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων (In. Tim. 173).

что угодно⁸⁴ (fr. 54a). Аристоксен пересказывает распространенную легенду о том, что Сократ был двоеженцем. Хотя Сократ был очень любвеобильным, он не нарушал законов, так как он имел общение либо со своими женами, либо с публичными женщинами⁸⁵. О том, что у Сократа помимо Ксантиппы была еще одна жена, Мирто, упоминают также другие авторы (например, Athen. 13.555d).

Биография Аристоксена получила распространение среди перипатетиков, но вызвала протест среди представителей других школ, благоволивших Сократу. По свидетельству Плутарха, Панетий написал сочинение о Сократе, в котором опровергает тех, кто считает, что Сократ взял в жены Мирто, внучку Аристида (Plut. Arist. XXVII). Среди тех, кто придерживался такого мнения, Плутарх называет Деметрия Фалерского, Иеронима Родосского, музыканта Аристоксена и Аристотеля.

Намеренное снижение образа Сократа в перипатетической традиции объясняется по-разному. Для Плутарха сочинение Аристоксена было примером злокозненности (*κακοήθεια*), в которой он также обвинял Геродота (De Her. mal. 9.856C). Также и современный ученый Л. Вудбери в своей статье называет Аристоксена «охотником до сенсаций и старательным разоблачителем» (*sensation-seeker and a muck-raker*) [Woodbury 1971: 303]. Но принимая во внимание слова Плутарха, что и другие перипатетики, а возможно и сам Аристотель, придерживались схожего мнения о Сократе, нельзя говорить, что только любовь Аристоксена к сплетням была причиной возникновения такого рода легенд о Сократе. Перипатетики были против той идеализации образа Сократа, которая имела место в других философских

⁸⁴ ὅτε δὲ φλεχθεῖη ὑπὸ τοῦ πάθους τούτου, δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην. οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀποσχέσθαι οὔτε πράγματος (fr. 54a; Cyrill. Contra Julianum VI. 185).

⁸⁵ ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν βίον τὰ μὲν ἄλλα εὐκόλον, καὶ μικρᾶς δεόμενον παρασκευῆς εἰς τὰ καθ' ἡμέραν γεγενῆσθαι. πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προσεῖναι. ἡ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναις, δύο δὲ σχεῖν γυναῖκας ἅμα, Ξανθίππην μὲν πολῖτιν καὶ κοινοτέραν πως, Μυρτὴν δὲ Ἀριστείδου θυγατρὶδὴν τοῦ Λυσιμάχου. καὶ τὴν μὲν Ξανθίππην περιπλακεῖσαν λαβεῖν, ἐξ ἧς ἑαυτῷ Λαμπροκλῆς ἐγένετο. τὴν δὲ Μυρτὴν γάμῳ, ἐξ ἧς Σωφρονίσκος καὶ Μενέξενος. (fr. 54a, ibidem, 186)

школах. Жизнь Сократа, которую другие школы пытались сделать образцом того, как должен жить философ, не соответствовала представлениям перипатетиков. Также для перипатетиков, которые особое внимание уделяли физике и космологии, были неприемлемы взгляды Сократа, сформулированные в известном отрывке из «Воспоминаний» Ксенофонта (1.1.11–16)⁸⁶.

2.7.2. Образ Сократа у эпикурейцев

Не только перипатетики, но также и эпикурейцы критиковали Сократа за отрицание космологии. Но у эпикурейцев были также другие основания для критики. Подробный разбор критики Сократа в эпикурейской традиции приводит в своей статье М. Райли [Riley 1980: 55–68]. В первую очередь следует сказать, что Эпикур враждебно относился к Академии и Платону. По свидетельству Диогена Лаэртия, он называл «учеников Платона – Дионисиевыми лизоблюдами, самого Платона – златокованным мудрецом» (10.8). Считая Сократа учителем Платона, Эпикур скорее всего и о нем был невысокого мнения. Райли в своей статье делает интересное предположение, почему Сократ был неприемлем для эпикурейцев. Он считает, что проблема состоит в коренном различии роли философа и учителя в сократической и эпикурейской традиции. У эпикурейцев важнейшую роль играл учитель-философ, который обладает мудростью, благодаря которой он может избавить своего ученика от иррациональных страхов и желаний. Ученик в свою очередь должен внимать словам учителя⁸⁷. Мог ли в таком случае Сократ, который

⁸⁶ «Да он и не рассуждал на темы о "природе всего", как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый философами "космос" и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами».

⁸⁷ Лукреций говорит Меммию, чтобы тот внимательно слушал учение и не отвергал его, прежде чем осмыслит.
Quod superest, vacuas auris animumque sagacem
Semotum a curis *adhibe veram ad rationem*,
Ne mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contempta relinquas. (Lucr. 1.50–53)

говорил о собственном незнании и расспрашивал собеседников так, чтобы и им показать мнимость их знания, быть примером для эпикурейцев? Очевидно, что нет. Еще одно важное замечание мы находим у Секста Эмпирика, который пишет, что, по Эпикуру, ничтожный (πονηρός) человек не может достичь мудрости⁸⁸. Следовательно, как пишет Райли, Сократ при его образе жизни не мог достичь мудрости и учить ей других [Riley 1980: 56–57].

Колот, ученик Эпикура, также критиковал Сократа в своем сочинении «О том, что невозможно жить, если следовать учению других философов», фрагменты которого известны благодаря полемическому трактату Плутарха «Против Колота». Колот рассматривает вопрос о критерии истины и подвергает критике сомнения философов по поводу достоверности ощущений. Он обратился последовательно к учениям Эмпедокла, Парменида, Сократа, Мелисса, Платона, Стильпона, а также двух современных ему философских школ, которых Плутарх идентифицировал как киренаиков и академиков. В отношении Сократа Колот особенно резко высказывает свои опровержения, обвиняя его в непоследовательности. Сократ в диалогах говорит одно, а делает другое⁸⁹. Колот спрашивает, почему Сократ «кладет пищу себе в рот, а не в ухо?» (Adv. Col. 1108b). Поводом для порицания Сократа было то, что он отрицал очевидное. Ссылаясь на отрывок из «Федра», Колот высмеивает Сократа, потому что последний сомневался, человек ли он (ср. выше замечание из Секста Эмпирика, Adv. math. 7.264). Известно, что для эпикурейцев определением человека было просто указание на конкретного человека и заявление, что эта форма одушевленная⁹⁰. Поэтому рассуждения Сократа Колот считал неприятием очевидных вещей.

⁸⁸ καὶ γὰρ πονηρὸς ἄνθρωπος ἦν καὶ ἐπιτετῆδευκῶς τοιαῦτα ἐξ ὧν οὐ δυνατόν εἰς σοφίαν ἐλθεῖν (Fr. 114 Usener), – Эпикур это говорит о своем учителе Навсифане.

⁸⁹ ‘ἀλλὰ γὰρ ἀλαζόνας ἐπετῆδευσας λόγους, ὃ Σώκρατες· καὶ ἕτερα μὲν διελέγου τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἕτερα δ’ ἔπραττε.’ πῶς γὰρ οὐκ ἀλαζόνες οἱ Σωκράτους λόγοι μηδὲν αὐτοῦ εἰδέναι φάσκοντος ἀλλὰ μανθάνειν ἀεὶ καὶ ζητεῖν τὸ ἀληθές; (Adv. Col. 1117d).

⁹⁰ Эпикурейцы же полагали, что они могут дейктически выставить понятие человека в такой фразе: «Человек есть такая-то форма в сочетании с воодушевленностью». (Sext. Emp. Adv. log. VII. 267; fr. 310 Usener).

Другим обвинителем Сократа был Филодем Гадарский. В своем трактате «De vitiiis» он рассуждает об иронии, которая у эпикурейцев считалась пороком. Говоря о притворщике (εἴρων), Филодем в качестве примера приводит слова Сократа⁹¹. Притворщик говорит не то, что думает: он хвалит то, что порицает (22.3); он умалывает и порицает себя и себе подобных (22. 4–5).

καὶν ἐπαινῇ τις αὐτὸν ἢ κελευῇ[ι] τι λέγει[ν] ἢ μνημονευθήσεσθαι φῶσι[ν] αὐτὸν, ἐπὶ φωνεῖν· “ἐγὼ γὰρ οἶδα τί πλ[ήν γε] τούτου ὅτι οὐδ[ὲν οἶδα;” (22.17–21)

Также Филодем замечает, что притворщик всегда обращается «мудрый Федр», «прекрасный Лисий». Он всегда добавляет двусмысленные слова (ἀμφίβολα ῥήματα): порядочный (χρηστός), приятный (ἡδύς), прямодушный (ἀφελής), благородный (γενναῖος), храбрый (ἀνδρεῖος) (22.27–31). Как отмечает издатель, все эти прилагательные кроме ἀφελής встречаются в обращениях Сократа к своим собеседникам в платоновских диалогах.

Притворщик, когда хвастливо произносит что-то мудрое, говорит, что узнал это от других, как Сократ от Аспасии или Исхомаха⁹². Если раньше Филодем обращался к диалогам Платона, то в этом случае он берет примеры из сочинения Ксенофонта (Оеоп. 3. 14–15 – об Аспасии; 7.2 – об Исхомахе).

Хотя та часть текста, где Филодем делает выводы, утрачена, начальные слова указывают, что речь там идет о Сократе, который был типичным εἴρων.

καὶ τί δε[ῖ τ]ὰ πλείω λέγειν; ἅπ[αν]τα γ[ὰρ] τ[ὰ] Σωκρατικὰ μνημονεύμα[τ]α [συλ]λέ[γ]ων ... (23.35–37)

Эпикур и его последователи критиковали Сократа не за его воззрения, но скорее за его образ жизни и метод философствования. Сократ слишком сильно отличался от того идеала мудреца, который был у эпикурейцев. Заявляя, что его мудрость состоит только в том, что он сознает собственное

⁹¹ Фрагменты этого сочинения известны из папирусов, найденных в Геркулануме. Греческий текст дается по изданию [Jensen 1911].

⁹² καὶ παρεπιδείκνυσθαι μὲν ὡς σοφὰ, προσάπτειν δ' [ἐτέροις], ὡς Ἀσπασίαι καὶ [Ἰσχομ]άχῳ Σωκράτης (22.32–35)

незнание, Сократ тем самым опровергал возможность знания и у других. Эпикурейцы в свою очередь считали, что человеку доступны мудрость и знание, которые они могут передать также своим ученикам. Незнание Сократа они считали своего рода лицемерием, которое проявлялось в иронии. Для эпикурейцев неприемлем был способ ведения бесед, используемый Сократом, так как важным пунктом их учения была *παρρησία*, то есть откровенность, прямота. Таким образом, эпикурейская *παρρησία* была противоположностью *εἰρωνεία* Сократа.

2.8. Образ Сократа у Цицерона

Отдельного обсуждения заслуживает роль Сократа в сочинениях Цицерона, которая довольно подробно рассмотрена в работах Дж. Глукера и В. Гёрлера [Glucker 1997; Görler 2003]. Статья Глукера в первую очередь рассматривает роль Сократа в «Учении академиков» Цицерона, но также затрагивает и другие сочинения. Статья Гёрлера интересна тем, что автор не просто анализирует цитаты в сочинениях Цицерона, но также старается показать, какую роль играет Сократ в мировоззрении оратора. Гёрлер последовательно рассматривает контексты, в которых фигурирует афинский философ, и делит их по тематическому принципу. К сожалению, в этих статьях не уделяется никакого внимания трактату «О дивинации», в котором фигурирует Сократ и его божество.

Собрав материал, данный в вышеупомянутых статьях, также добавив незатронутый материал, можно предложить следующую схему того, как Сократ фигурирует в сочинениях Цицерона. Можно выделить 4 основные, при этом неравнозначные по объему, темы: Сократ – основатель этической философии, Сократ-скептик и его ирония, Сократ как образец для подражания (*Exemplum Socratis*), божество Сократа.

Сократ как основатель этической философии довольно часто упоминается в текстах Цицерона. Самая яркая формулировка этого тезиса дается в «Тускуланских беседах»:

«Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле»⁹³. (Tusc. 5.10).

Иногда Цицерон называет Сократа отцом философии (например, De fin. II.1; De nat. deor. I. 93), что не следует понимать слишком буквально, так как Цицерон был прекрасно знаком с учением досократиков. Этими словами он подчеркивает, что Сократ стал первым исследовать вопросы этической философии, отказавшись от физики и космогонии досократиков. В «Учении академиков» Варрон говорит следующее:

«Мне кажется, что Сократ (а это общеизвестно) первым отвлек философию от предметов недоступных и сокрытых самою природою, которыми до него были заняты философы, и привел ее в обыденную жизнь, побудив исследовать добродетели и пороки, и вообще добро и зло, исследование же небесных явлений он полагал недоступным нашему познанию, и даже если бы они были прекрасно познаны, это (по его мнению) совершенно ничего не дало бы для достижения блаженной жизни»⁹⁴. (Acad. I. 15)

Хотя Варрон в этом тексте выражает позицию Антиоха Аскалонского, с которой Цицерон полемизирует, этот отрывок выражает популярную в это время идею о Сократе, который отказался от изучения физики ради занятий этической философией⁹⁵.

В целом Сократ играет значительную роль в «Учении академиков». Так как в этом сочинении отражена полемика между догматиками, сторонниками

⁹³ Пер. М. Л. Гаспарова. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

⁹⁴ Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et de vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum.

⁹⁵ Ср. также De re publica 1.15; 1.16.

Антиоха, и скептиками, сторонниками Филона из Лариссы, то очевидно возникает вопрос, на чьей стороне был Сократ. Сторонники скептической Академии, позицию которых выражает Цицерон в «Лукулле», считали, что высказывание Сократа о собственном незнании следует рассматривать как утверждение о невозможности познания в целом.

«Мне кажется, что я прожил с ними жизнь; сохранилось так много бесед, не оставляющих сомнения, что Сократ считал, что ничего нельзя знать, лишь за единственным исключением: он знает, что ничего не знает, и ничего больше»⁹⁶. (Лис. 74).

Также и в других сочинениях Цицерон подчеркивает, что скептическая традиция, представителями которой были Аркесилай и Карнеад, берет начало от Сократа.

«Так обстоит дело и с методом (*ratio*) этой школы в философии — все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения. Этот метод получил свое начало от Сократа, был возобновлен Аркесилаем, подкреплён Карнеадом и дожил до наших дней...»⁹⁷ (*De nat. deor.* 1.11)

Противники скептической Академии по-разному воспринимали Сократа как предтечу Аркесилая и Карнеада. В *As. I* Варрон, судя по сохранившемуся тексту, рассматривает Сократа как скептика, что иллюстрирует, например, следующая цитата:

«Но и те и другие (перипатетики и стоики), наследуя богатство учения Платона, создали некую систему учения, достаточно полную и содержательную, оставив прежнюю сократическую манеру рассуждать обо всем, подвергая все сомнению и никогда ничего не утверждая. Так родилось то, что Сократ

⁹⁶ *vixisse cum iis equidem videor, ita multi sermones perscripti sunt e quibus dubitari non possit quin Socrati nihil sit visum sciri posse; excepit unum tantum, scire se nihil se scire, nihil amplius.*

⁹⁷ Пер. М. И. Рижского. *Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem.*

никогда не одобрял: некая философская наука (ars) и последовательное и систематическое изложение этого учения»⁹⁸. (Ас. 1.17)

В «Лукулле», однако, мнимый скептицизм Сократа объясняется через его иронию. Сократ вовсе не отрицал возможность достоверного знания, как считали последователи Академии Аркесилая, но всего лишь говорил с присущей ему иронией.

«Сократ же, умаляя самого себя, приписывал в споре больше мудрости тому, кого хотел опровергнуть. И поэтому, говоря не то, что он думал, охотно пользовался тем способом притворства, называемым греками “иронией” (εἰρωνεία), которая, по словам Фанния, была присуща и Сципиону Африканскому. И именно потому не следует ставить ему это в упрек, что тем же качеством обладал и Сократ»⁹⁹. (Лус. 15)

Дж. Глукер в своей статье приводит мнения разных исследователей, пытавшихся объяснить это противоречие. Сам он предполагает существование двух разных источников, которыми пользовался Цицерон во время написания первой и второй редакции «Academica». Речь Варрона в Ас. I опирается на текст «Соса» Антиоха Аскалонского, в то время как первая часть «Лукулла» (Лус. 13–39) восходит к речи стоика Соса, который полемизировал с Гераклитом Тирским, верным учеником Филона из Лариссы. Таким образом, Антиох, будучи учеником Филона, вполне мог воспринимать Сократа как скептика, так как для него, как и его учителя, было важнее считаться последователем Платона. Стоик Сос в свою очередь, полемизируя со скептической Академией, пытается спасти от скептиков Сократа, к которому стоики возводили свое учение [Glucker 1997: 72–75].

⁹⁸ sed utrique Platonis ubertate completi certam quandam disciplinae formulam composuerunt et eam quidem plenam ac refertam, illam autem Socraticam dubitanter de omnibus rebus et nulla affirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt. ita facta est, quod minime Socrates probabat, ars quaedam philosophiae et rerum ordo et descriptio disciplinae.

⁹⁹ Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat is quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant; quam ait etiam in Africano fuisse Fannius, idque propterea vitiosum in illo non putandum quod idem fuerit in Socrate.

В текстах Цицерона Сократ довольно часто фигурирует как пример для подражания. В. Гёрлер в своей статье не только анализирует такого рода тексты, но также подмечает важную особенность, что Цицерон часто сравнивает великих римлян (Сципион Младший, Катон Старший и Катон Младший и т.д.) с Сократом [Görler 2001: 243–249]. Выше уже приводилась цитата из «Учения академиков», где говорится, что Сципион Младший, как и Сократ, обращался к иронии. Это свидетельство Фанния Цицерон упоминает несколько раз (см. также *De or.* 2.270; *Brut.* 292; *Brut.* 299; *De off.* 1.108). Также с Сократом сопоставляется Гай Лелий (*De off.* 1.90; *De am.* 6). В «Тускуланских беседах» добровольный уход из жизни Катона Младшего сравнивается со смертью Сократа, так как оба они приняли смерть по воле божества¹⁰⁰. Также показательна история Публия Рутилия Руфа, которая приводится в диалоге «Об ораторе». Привлеченный к суду по ложным обвинениям, Рутилий, чтобы показать всю абсурдность и ложность обвинений, отказался от защиты.

«Римлянин и бывший консул последовал древнему примеру знаменитого Сократа, — того, который был мудрее всех и жил честнее всех, а защищал себя на уголовном суде так, что казался не умоляющим или подсудимым, но наставником или начальником судей»¹⁰¹. (*De or.* 231)

Лишь в одном сочинении Цицерон упоминает божество Сократа, а именно, в первой книге «О дивинации». Сначала Сократ упоминается среди тех философов, которые признавали возможность предвидеть будущее (*De div.* 1.5). В другом месте (*De div.* 1.52) среди примеров того, как люди предвидят будущее, приводится сон Сократа, в котором последнему явилась женщина и предсказала ему смерть через 3 дня. Наибольший интерес

¹⁰⁰ cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me Dius Fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen ille vincla carceris ruperit – leges enim vetant –, sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit (*Tusc.* 1.74).

¹⁰¹ Пер. Ф. А. Петровского. Imitatus est homo Romanus et consularis veterem illum Socratem, qui, cum omnium sapientissimus esset sanctissimeque vixisset, ita in iudicio capitis pro se ipse dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur esse iudicum.

представляют главы 122–123 первой книги, где приводятся несколько историй о божестве Сократа. Судя по упоминанию самого Цицерона (*De div.* 1.123), в качестве источника он использовал сочинение стоика Антипатра, который написал 2 книги «О дивинации» (ср. *De div.* 1.6). В начале говорится, что у Сократа было некое божество, которое никогда не побуждало его к действию, а только удерживало¹⁰². Далее рассказывается о Критоне, который поранил себе глаз веткой, так как не послушался предупреждения Сократа. Также приводится известная история об отступлении войска после битвы при Делии, где Сократ, послушавшись божество, не пошел по пути, предложенному Лахетом (*De div.* 1.123).

Из рассмотренного выше материала следует, что Цицерон в первую очередь воспринимал Сократа как основателя этической философии. Жизнь Сократа и его смерть также играют важную роль в сочинениях Цицерона, что соответствует стоико-кинической традиции *Exemplum Socratis*. Божеству Сократа, судя по приведенным цитатам, Цицерон не придавал особого значения. Приводятся лишь общие сведения, восходящие к Платону (божество запрещало, а не побуждало), Ксенофону или стоику Антипатру. Следует также отметить, что тема божества затрагивается только в речи Квинта Цицерона, мнение которого сам Цицерон опровергает во второй книге «О дивинации».

2.9. Образ Сократа у Лукиана

Если рассматривать образ Сократа у Лукиана, то становится очевидно, что в отличие от своих современников Лукиан не уделял особого внимания личности афинского философа. Обращаясь к его личности, Лукиан по большей

¹⁰² Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellenti, saepe revocanti (*De div.* 1.122).

части высмеивает его наравне с остальными представителями греческой философии. Имя Сократа фигурирует в текстах Лукиана довольно часто, но нельзя сказать, что ему уделяется особое внимание или контекст приводит какие-либо ранее не известные факты. Краткий, но исчерпывающий анализ материала дает статья Р. Хельма [Helm 1902: 198–202]. В текстах Лукиана встречаются краткие упоминания о бедности Сократа (Iur. Trag. 48), также о его казни (Iur. conf. 16) или о том, что он одобрял танцы (De Salt. 25). Обычно его имя фигурирует среди других известных философов (De mort. Per. 5), как Диоген, Антисфен, либо, если речь идет о бедности, то он упоминается в одном ряду с Фокионом или Аристидом (Iur. Trag. 48). Сократ регулярно появляется в описаниях загробного мира, где он беседует с Нестором и Паламедом¹⁰³. Индивидуальная черта Сократа, которая выделяется в текстах Лукиана, – это его общение с юношами. Эта тема регулярно фигурирует в текстах. Наибольшее внимание Сократу уделяется в диалоге «Βίον Πρᾶσις», где Гермес выставляет на аукционе жизни философов. Каждый из них излагает свое учение. Сократ, на вопрос, в чем он лучше всего разбирается, отвечает: Παιδεραστής εἰμι καὶ σοφὸς τὰ ἐρωτικά (Vit. auct. 15). Эта тема также развивается в тех текстах, где речь идет о загробной участи Сократа. В «Диалогах мертвых» Сократ появляется в окружении Хармида и Федра, из-за чего над ним смеется Менипп: Εὖ γε, ὦ Σώκρατες, ὅτι κἀνταῦθα μέτει τὴν σεαυτοῦ τέχνην καὶ οὐκ ὀλιγορεῖς τῶν καλῶν (Dial. mort. 6. 4–6)¹⁰⁴. Высмеивание Лукианом этой темы объясняется тем, что любовное искусство Сократа было популярным топосом в литературе Второй софистики. Это подтверждают речи XVIII–XXI Максима Тирского, посвященные этой теме, а также утраченное сочинение Фаворина из Арелата Περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ’ αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης (Fr. 18–21 Barigazzi).

¹⁰³ Ὁ μὲν Σωκράτης κάκεϊ περίευσιν διελέγων ἄπαντας· σύνεστι δ' αὐτῷ Παλαμήδης καὶ Ὀδυσσεὺς καὶ Νέστωρ καὶ εἴ τις ἄλλος λάλος νεκρὸς (Nesym. 18). См. также Ver. Hist. I, 17.

¹⁰⁴ См. также Ver. Hist. I 19, где Сократ на островах блаженных преследует юношей.

Непосредственно учению Сократа Лукиан не уделяет внимания. В вышеупомянутом диалоге «Βίῳν Πρᾶσις» Сократ говорит, что он учит об идеях, которые являются прообразами всех вещей (Vit. Auct. 18). Можно сказать, что личность Сократа смешивается с личностью Платона, потому что в конце отрывка покупателем жизни Сократа оказывается Дион из Сиракуз (19). В диалоге «Рыбак» вернувшиеся из Аида философы уговаривают Платона выступить обвинителем против Парресиада и советуют вспомнить все те аргументы, которые он использовал в споре с Горгием, Полом, Продиком и Гиппием¹⁰⁵. Очевидна отсылка к диалогам Платона, в которых сам он, как известно, не фигурирует, но использует фигуру Сократа¹⁰⁶.

На основании этого краткого обзора становится очевидно, что Лукиан не уделяет особого интереса к Сократу, ни разу не упоминает его божество. Обращаясь к личности афинского философа, он использует традиционный образ, сложившийся в стоико-кинической традиции.

2.10. Образ Сократа у раннехристианских авторов

Из рассмотренного выше материала видно, что наибольший интерес к личности Сократа проявляли представители стоической школы. По-видимому, именно эта традиция изображения Сократа оказала влияние на ранних христианских писателей. Этот вопрос достаточно подробно рассмотрен К. Дёрингом и М. Эдвардсом [Döring 1979: 143–161; Edwards 2007: 127–141]. В «Актах мучеников», в сочинениях раннехристианских писателей регулярно упоминается имя Сократа. В качестве примера можно привести отрывок из сочинения апологета II века Афинагора Афинского, в котором автор пишет о клевете на христиан.

¹⁰⁵ νῦν ἀναμνήσθητι πάντων ἐκεῖνων καὶ συμφέροι εἰς τὸ αὐτό, εἰ τί σοι πρὸς Γοργίαν ἢ Πῶλον ἢ Πρόδικον ἢ Ἰππίαν εἴρηται (Pisc. 22).

¹⁰⁶ Подробнее об отношении Лукиана к философии Платона см. [Berdozzo 2011: 191–235].

«Так и Пифагор был сожжен вместе с другими тремястами человек; Гераклит и Демокрит — первый был изгнан из города Эфеса, другой — из Абдер, быв признан за сумасшедшего, и Сократ был афинянами осужден на смерть. Но как они, по отношению к своей добродетели, не потерпели никакого вреда от молвы народной, так неосновательные клеветы некоторых нисколько не помрачают правоты нашей жизни, ибо мы имеем похвалу от Бога.»¹⁰⁷

Первые христиане видели в Сократе своего предшественника, так как он также был незаконно преследуем и казнен. В актах мучеников делается акцент на том, что Сократ был гоним за истину. В «Acta Phileae» Филей епископ Тмуитский говорит, что он заботится о своей душе, а не о теле, добавляя, что не только христиане, но и некоторые язычники заботились больше о душе. В качестве примера он приводит Сократа.

«Филей ответил: “Я не приношу жертв, забочусь о своей душе, потому что не только христиане хранят свою душу, но и язычники: возьмите в качестве примера Сократа. Когда его вели на смерть, рядом стояли его жена и дети, он не повернул назад, но решительно принял смерть”»¹⁰⁸.

У Афинагора Афинского Сократ, наравне с Пифагором и Демокритом, выступает как пример жертвы незаконного преследования со стороны государства. Также и в актах мучеников упор делается на добровольное принятие смерти Сократом, что, как было показано выше, играло важную роль в римском стоицизме.

Особого рассмотрения заслуживает отрывок из «Первой Апологии» Иустина Философа, где Сократ играет особенно важную роль. В пятой главе

¹⁰⁷ Пер. П. Преображенского. Οὕτω καὶ Πυθαγόρας μὲν ἅμα τριακοσίοις ἐταίροις κατεφλέχθη πυρί, Ἡράκλειτος δὲ καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν τῆς Ἐφεσίων πόλεως ἠλαύνετο, ὁ δὲ τῆς Ἀβδηριτῶν ἐπικατηγορούμενος μεμηνέναι, καὶ Σωκράτους Ἀθηναῖοι θάνατον κατέγνωσαν. ἀλλ' ὥς ἐκεῖνοι οὐδὲν χεῖρους εἰς ἀρετῆς λόγον διὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν, οὐδ' ἡμῖν οὐδὲν ἐπισκοτεῖ πρὸς ὀρθότητα βίου ἢ παρὰ τινων ἄκριτος βλασφημία· εὐδοξοῦμεν γὰρ παρὰ τῷ θεῷ. (Athen. Suppl. 31)

¹⁰⁸ Phileas respondit: Non sacrifico, animae meae parco, quoniam non solum Christiani parcunt animae suae verum etiam et gentiles, accipe exemplum Socratis. Cum ad mortem duceretur, adstante ei coniuge et filiis, non est reversus sed promptissime casum suscepit. (Acta Phileae, 4. Musurillo p. 348)

Иустин пишет, что римские власти преследуют христиан по влечению безрассудной страсти и по наущению злых демонов. Но в этом нет ничего удивительного, потому что «еще в древности злые демоны, открыто являясь, оскверняли женщин и отроков и наводили людям поразительные ужасы, так что те, которые не рассуждали разумом об этих действиях, будучи объаты страхом, и не зная, что это были злые демоны, называли их богами и давали им такое имя, какое кто из демонов сам себе избрал»¹⁰⁹.

Далее Иустин пишет, что Сократ обличил демонов, за что и был казнен.

«Но когда Сократ решился обнаружить это, руководствуясь истинным разумом и исследованием, и отвести людей от демонов, тогда сами демоны воспользовались людьми, живущими во зле, и через них Сократ был осужден на смерть, как безбожник и нечестивец, под тем предлогом, будто бы он вводит новые божества»¹¹⁰ (Iust. Mart. Apol. I 5. 3).

Для Иустина Сократ уже не просто один из язычников, который был незаконно предан смерти. Более того, из дальнейшего рассуждения следует, что Сократ – прообраз не только христиан, но и самого Христа.

«Ибо не только среди эллинов обличено это Словом через Сократа, но и среди варварских народов — самим Словом, Которое приняло видимый образ, сделалось человеком и нареклось Иисусом Христом»¹¹¹. (Iust. Mart. Apol. I 5. 4)

¹⁰⁹ Пер. П. Преображенского. ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἱ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δεῖ σὺνρηπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνόμαζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῶ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. (Iust. Apol. I 5. 2)

¹¹⁰ ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια· καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν.

¹¹¹ οὐ γὰρ μόνον Ἑλλήσι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.

В другой отрывке (Apol. I 46. 2-4) Иустин объясняет, что Сократ был христианином до Христа, потому что жил согласно со Словом. Помимо Сократа он называет также Гераклита.

Во «Второй Апологии» особенно подчеркивается образ Сократа. Иустин пишет о семени Слова, насажденном во всем человеческом роде, которое проявилось в последователях стоического учения, Гераклите, Мусонии Тирренском, потому что они были ненавидимы и убиваемы (Apol. II 8. 1). Но самым твердым в этом деле оказался Сократ.

Иустин, изображая Сократа реформатором религиозных взглядов своей эпохи, скорее всего также следует традиции, принятой в стоицизме. Конечно, используя стоический образ Сократа, он наполняет его христианским содержанием: Сократ обличает богов – злых демонов, потому что через него действует божественное Слово, которое потом явилось на земле. В заключение Иустин пишет, что, так как Сократ был лишь прообразом Христа, никто ему не поверил настолько, чтобы умирать за его учение, а учению Христа поверили не только философы и ученые, но и необразованные люди (Apol. II. 10. 8)

Так как целью этого обзора было показать, как отразилась одна из традиций изображения Сократа у христианских авторов, особое внимание было уделено только св. Иустину Философу, в сочинениях которого Сократ играет значительную роль. Более подробное рассмотрение образа Сократа в сочинениях христианских писателей дается в упомянутых выше работах.

Выводы

На основе проведенного анализа можно сказать, что изначально божество Сократа не было связано с традиционными представлениями о

даймонах. В текстах Платона δαίμόνιον упоминается спорадически и никогда не становится объектом подробного обсуждения. Ксенофонт пытается объяснить божество Сократа как разновидность традиционной мантики. В псевдо-платоновских диалогах «Алкивиад I» и «Феаг» божеству Сократа уделяется уже больше внимания. Как показал в своих статьях Джойал, эти диалоги сыграли важную роль в интеграции божества Сократа в демонологию.

В эллинистическую эпоху образ Сократа был очень популярен среди разных философских школ. Особое внимание ему уделяли представители Стои, которые связывали возникновение своей школы с его именем. Для них Сократ был воплощением их этических идеалов, поэтому он постоянно фигурирует в текстах стоиков как образец для подражания. Но основной интерес уделялся его жизни, учению и несправедливой казни, в то время как δαίμόνιον оставался без особого внимания. Некоторые свидетельства об интересе к этому аспекту относятся к Антипатру и Посидонию, но они не выходят за рамки традиционной мантики.

У римских стоиков интерес к личности Сократа также сконцентрирован только на этической стороне. Сенека активно использует его образ в своих сочинениях как образец для подражания. Такое же отношение можно найти у Эпиктета и Диона Хризостома, которые часто упоминают имя афинского философа.

В скептической Академии Сократ пользовался большой популярностью из-за отрицания собственного знания. Аркесилай использовал слова Сократа, чтобы доказать невозможность познания как такового. Полемику вокруг догматизма или скептицизма Сократа хорошо иллюстрирует «Учение академиков» Цицерона. В других сочинениях Цицерон регулярно обращается к личности Сократа, но остается в рамках стоической традиции.

Не все философские школы эпохи эллинизма с одобрением относились к Сократу. Среди перипатетиков пользовалась популярностью биография

Сократа, написанная Аристоксеном, в которой приводилось много порочащих фактов, которые опровергались в сочинениях Панэция Родосского.

Аналогичную позицию по отношению к Сократу занимали представители эпикурейской школы, для которых были неприемлемы многие тезисы сократического учения. Опровержению взглядов эпикурейца Колота посвящено сочинение Плутарха, в котором в том числе критикуются суждения Колота о Сократе.

Для рассмотрения текстов Плутарха, Максима Тирского и Апулея также было необходимо посмотреть свидетельства их современника Лукиана, чтобы лучше понять релевантный фон среднеплатонической традиции. В сочинениях Лукиана Сократ не играет особой роли, а все упоминания сводятся к популярным историям, которые хорошо представлены у Диогена Лаэртia.

У христианских писателей II в. также упоминается Сократ, особое внимание его личности уделил св. Иустин Философ. Все упоминания сводятся по большей части к несправедливому обвинению и казни, что хорошо согласуется с стоико-кинической традицией.

Глава 3. Речи Максима Тирского в контексте платонизма I-II веков н.э.

На фоне того материала, который был изложен во второй главе, следует рассмотреть речи Максима в контексте среднего платонизма. В I-II веках именно в платонической традиции интерес к личности Сократа переходит к его божеству. А. Тимотин в своей фундаментальной монографии, посвященной платоновской демонологии, выделяет три основных пункта, связанных с даймоном Сократа, которые интересовали писателей этой эпохи: дивинация, типология даймонов, язык даймонов (способы общения с человеком). Именно в контексте этих вопросов будут рассмотрены речи Максима Тирского.

Начать следует с вопроса о способе общения божества с человеком. Естественно, что иллюстрацией и главным объектом исследования в этом вопросе будет личность Сократа. Во многом вопрос о его способности слышать божественный голос послужил причиной для появления текстов Плутарха, Максима и Апулея. Это вовсе не значит, что писателям было интересно исключительно божество Сократа.

3.1. Сократ у Плутарха

Недавно опубликованная статья Г. Роскама дает общий обзор вопроса, какую роль Сократ играет в сочинениях Плутарха¹¹². Автор делает интересное замечание, что для Плутарха не было различия между историческим Сократом, Сократом Платона или Ксенофонта. Для Плутарха это важная историческая фигура, который представляет интерес не только как моральный авторитет, но и как философ [Roskam 2017: 744–759]. Если рассматривать *Moralia*, то наибольшей интерес представляют, помимо диалога «О демоне Сократа», трактаты «Против Колота», «Платоновские вопросы».

¹¹² Этот вопрос рассмотрен также в обзорных статьях Пеллинга и Хершбелла [Pelling 2005; Hershbell 1988].

Антиэпикурейский трактат «Против Колота» отчасти уже был рассмотрен во второй главе, где речь шла об эпикурейской критике Сократа. Для Плутарха важнее полемика с Колотом, который критикует всех философов, чем рассмотрение жизни и учения Сократа. Большой интерес представляет первый вопрос в Платоновских вопросах:

’Τί δήποτε τὸν Σωκράτην ὁ θεὸς μαιοῦσθαι μὲν ἐκέλευσεν ἑτέρους, αὐτὸν δὲ γεννᾶν ἀπεκώλυσεν, ὥς ἐν Θεαιτήτῳ λέγεται; (Pl. Quaest. 1.999C)

«Почему именно, как сказано в диалоге «Теэтет», бог приказал Сократу быть повитухой у других, а самому родить запретил?»

Плутарх объясняет, что Сократ, в отличие от софистов, искал истину, а не утверждал собственное мнение. Так как знание – это припоминание, Сократ пробуждал и выявлял врожденные знания юношей. Плутарх пишет, что демоническое и божественное начало вело Сократа к такого рода философским исследованиям, и подчеркивает особое положение Сократа среди прочих философов (1000B). Плутарх превозносит Сократа, так как он лечил не тело, но тайные болезни и тление души (1000C). Но в этом отрывке Плутарх все время остается в рамках диалога Теэтет, то есть он не привносит ничего нового в образ Сократа, что не было бы уже описано Платоном.

Следует обратить внимание на один отрывок из трактата «Следует ли старику участвовать в государственных делах?».

«Сократ был философом, хотя он и не ставил скамейки, сам садясь в кресло, не назначал время беседы или прогулки со знакомыми, но, шутил с ними, когда придется, вместе с ними праздновал, проводил время на рыночной площади, с некоторыми ходил в военные походы. В конце концов, он философствовал, даже будучи в заключении и выпив яд. Он первым показал,

что его жизнь все время, во всех отношениях, при любых событиях и действиях была предана философии»¹¹³. (An seni resp. ger. sit. 796D)

Здесь следует сказать подробнее об образе Сократа, который мы видим в диалоге «О демоне Сократа». Интерес Плутарха направлен в первую очередь к религиозной стороне вопроса: как божество разговаривало с Сократом. В диалоге, который происходит в доме Симмия, участвуют несколько человек. Сначала высказывают мнение прорицатель Феокрит, который объясняет божество Сократа как некое видение (ὄψις), которое приходило на помощь Сократу в трудных вопросах (10; 580C–F). Галаксидор все объяснял через традиционную мантику, считая, что божество Сократа могло быть обычным чиханием или другим шумом, который подсказывал Сократу, как следует поступить (9; 579F–580C). Затем идет большая речь Симмия, где говорится об особенной способности Сократа непосредственно слышать божество (20; 588C–589F). Потом Симмий пересказывает видение Тимарха в пещере Трофония, где даймоне Сократа ассоциируется с высшей частью души (20; 589F–592F). Заканчивается разговор о даймоне Сократа речью пифагорейца Феанора, который объясняет, что даймоны – это души умерших, помогающие живым (24; 593A–594A). Особый интерес представляют речи Симмия и Феанора. Главная идея речи Симмия в том, что обычным людям нужен голос и слова для передачи мысли. Страсти и побуждения препятствуют тому, чтобы человек мог непосредственно воспринимать явленное, а Сократ был способен к бессловесному общению со своим божеством.

Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὦν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι [μὴ] μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμιγνὺς αὐτόν, εὐαφής ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξέως μεταβαλεῖν· τὸ δὲ προσπίπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἄν τις εἰκάσειε

¹¹³ Σωκράτης γοῦν οὔτε βάθρα θείας οὔτ' εἰς θρόνον καθίσας οὔθ' ὥραν διατριβῆς ἢ περιπάτου τοῖς γνωρίμοις τεταγμένην φυλάττων, ἀλλὰ καὶ συμπαίζων, ὅτε τύχοι, καὶ συμπίνων καὶ συστρατευόμενος ἐνίοις καὶ συναγοράζων, τέλος δὲ καὶ δεδεμένος καὶ πίνων τὸ φάρμακον, ἐφιλοσόφει· πρῶτος ἀποδείξας τὸν βίον ἅπαντι χρόνῳ καὶ μέρει καὶ πάθεσι καὶ πράγμασιν ἀπλῶς ἅπασι φιλοσοφίαν δεχόμενον.

δαίμονος ἄνευ φωνῇ ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλούμένῳ τοῦ νοοῦντος. (Plut. De gen. Socr. 20; 588 D-E)

«У Сократа же ум был чист и не отягчен страстями, он лишь в ничтожной степени в силу необходимости вступал в соприкосновение с телом. Поэтому в нем сохранилась тонкая чувствительность к внешнему воздействию, и таким воздействием был для него, как можно предположить, не звук, а некий смысл, передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое»¹¹⁴.

Пифагореец Феанор развивает идею о божественных людях, способных непосредственно воспринимать голос божества, в то время как остальные нуждаются в знамениях и символах.

ὥσπερ γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γινώσκουσι πυρσοῖς τισι καὶ κηρύγμασι καὶ ὑπὸ σαλπίγγων, τοῖς δὲ πιστοῖς καὶ συνήθεσιν αὐτοὶ φράζουσιν, οὕτω τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως, τοῖς δὲ πολλοῖς σημεῖα δίδωσιν, ἐξ ὧν ἡ λεγομένη μαντικὴ συνέστηκε. (Plut. De gen. Socr. 24; 593 C-D)

«Подобно тому как о намерениях и распоряжениях царей и военачальников далекие от власти люди узнают через объявления глашатаев, огненные сигналы и звуки труб, а своим приближенным и доверенным они сообщают об этом сами, так и божество лишь изредка и с немногими вступает в непосредственное общение, а остальному множеству подает знаки, на которых основана так называемая мантика».

Далее учение о божественных людях соединяется с учением о даймонах. Души умерших, которые закончили свою череду переселений и стали

¹¹⁴ Пер. Я. М. Боровского.

даймонами, могут помогать душам людей, находящимся на земле. Даймоны помогают не всем людям, но лишь стремящимся к божественному.

3.2. Образ Сократа у Апулея

В сборнике «Socrates and the Socratic dialogue», где была опубликована упомянутая статья Роскама, также вышла статья Ф. Дрекса о Сократе у Апулея. Интерес этого писателя к личности Сократа не так очевиден, хотя в речи о божестве Сократа Апулей восхваляет афинского философа (*vir adprime perfectus* DDS XVII.157). Дрекс также видит «анти-Сократа» в герое первой книги, который погиб от колдовства ведьм. Подобно тому, как Луций из осла становится человеком, то также Сократ первой книги «Метаморфоз» выступает аналогом Луция-осла. Его изображение намеренно искажено автором, чтобы нарисовать карикатуру на афинского философа [Drews 2017: 760–771]. Истинный Сократ появляется в речи «О божестве Сократа».

В речи Апулея Сократ впервые упоминается в XVI главе, и ему в большей или меньшей степени посвящены главы XVII–XX.

У Апулея Сократ появляется в рассуждении об индивидуальном даймоне-наставнике (DDS XVI. 156), тем самым оно соединяет предшествующее учение о даймонах с конкретными примерами роли даймонов в жизни человека. Сократ слушал своего даймона, потому что есть области чуждые мудрости (*sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio*), где даже мудрецу требуется обратиться к наставлению божества. Автор приводит примеры из Гомера: когда нужно было укротить свирепость Пелида и надменность Атрида, обращались к Нестору. Когда же корабли не могли отправиться из Авлиды, обратились к Калхасу, который превосходил всех в гадании. Апулей обращает внимание на то, что даймон никогда не побуждал Сократа к действию, но только запрещал (DDS XIX. 162–163). В отличие от гадателей, Сократ не был суеверным и слушал не человеческий голос, но божественный.

Verum enimvero, ut ista sunt, certe quidem ominum harioli vocem audiunt saepenumero auribus suis usurpatam, de qua nihil cunctentur (de qua sciunt) ex ore humano profectam. At enim Socrates non vocem sibi sed "vocem quampiam" dixit oblatam, quo additamento profecto intellegas non usitatam vocem nec humanam significari. (DDS XX. 165)

«Как бы там ни было гадатели по приметам слышат ясно воспринимаемый слухом голос и не сомневаются никогда, что исходит он из человеческих уст. Но Сократ не говорил, что до него доносится "голос", но именно "некий голос", и нетрудно понять, что прибавление это означает "необычный голос, нечеловеческий"»¹¹⁵.

Далее Апулей делает интересное замечание, что, по его мнению, Сократ не только слышал некий голос, но и зрением воспринимал знаки своего даймона. Подобно тому, как Ахилл видел Минерву, также и Сократ мог видеть образ своего даймона (DDS XX. 166). Он ссылается на учение пифагорейцев, засвидетельствованное Аристотелем, о способности людей видеть даймонов.

At enim (secundum) Pythagoricos contra mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam vidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. (DDS XX. 166–167)

«А вот пифагорейцы крайне удивлялись, если кто-нибудь утверждал, что никогда не видел демона. Свидетельство Аристотеля, думаю, убедительно это подтверждает».

Что касается Максима Тирского, то Сократ в его речах играет весьма важную роль. Чаще, чем Сократ, в речах упоминается только Гомер. Выше уже было сказано, что имя Сократа фигурирует в названиях семи речей (III, VIII–IX, XVIII–XXI). Трапп выделяет также речь XII как сократическую [Trapp 2017: 772–786]. Она посвящена вопросу, нужно ли отвечать несправедливостью на несправедливость (Εἰ τὸν ἀδικήσαντα ἀνταδικητέον).

¹¹⁵ Пер. А. Е. Кузнецова.

Очевидно, что в этой речи много отсылок к Сократу и диалогу «Горгий». Так как в первой главе уже рассматривались речи XVIII–XXI, а о VIII–IX подробно речь пойдет ниже, то здесь следует кратко сказать о речи III (Εἰ καλῶς ἐποίησεν Σωκράτης μὴ ἀπολογησάμενος). Эта речь входит в большой ряд «Апологий Сократа», которые вслед за Платоном и Ксенофонтом писали Критон (Suda K 2451 Adler), Лисий (Ps.-Plut. Vitae or. 836b и Cic. De or. 1.231), Теодект (Arist. Rh.2.23.13; 1399a7–11), Деметрий Фалерский (Diog. Laert. 9.15; Plut. Ar. 1, 27), Зенон Сидонский (Suda Z 78 Adler), Теон Смирнский (Suda Th 204 Adler) и Либаний (Decl. 1, 2). Согласно каталогу Ламприя, у Плутарха было 2 сочинения: Ἀπολογία ὑπὲρ Σωκράτους (189), Περί τῆς Σωκράτους καταψηφίσεως (190). Речь Максима построена на предпосылке, что Сократ не защищался в суде, что довольно необычно. У Ксенофонта сказано, что он не готовил оправдательную речь, так как предпочел смерть жизни (Xen. Ap. Socr. 1). Максим показывает слушателям, что перед лицом богов и правды – истинных судей – Сократ был прав, а афиняне нет. Сами афиняне были виновны в том, в чем обвиняли Сократа. Они развращали юношей – Алкивиада, Гиппоника, Крития и вводили новых богов, называя Перикла Олимпийцем (VIII.8). За это их постигло божественное наказание – чума во время Пелопонесской войны, поражение при Декелии, на Сицилии и в Геллеспонте. После этого явного анахронизма Максим говорит, что таков суд бога, таково наказание.

Другие упоминания Сократа в речах, касающиеся его жизни, обычно довольно краткие. Трапп отмечает в своей статье, что отсылки к несчастливому браку с Ксантиппой, отцу-каменщику, бедности, некрасивой внешности, участию в битве при Делии и другие известные факты, довольно поверхностны и кратки. Оратор не пересказывает эти сюжеты, но лишь ссылается на них как факты, известные образованному человеку [Trapp 2017: 778]. Также, согласно Траппу, для Максима, как и других античных авторов, не стояло вопроса об историческом Сократе или Сократе Платона, Ксенофонта, Эсхина. Максим свободно пользуется всеми доступными ему

источниками о жизни Сократа и часто обращается к его личности в своих речах. Эти упоминания хорошо вписываются в ту традицию, которую вслед за Дёрингом можно назвать *Exemplum Socratis*¹¹⁶.

3.3. Образ Сократа в VIII–IX речах Максима

Здесь следует более подробно рассмотреть образ Сократа в исследуемых речах. Хотя обе речи выступают как связное изложение учения о даймонах на примере даймона Сократа, сам Сократ фигурирует только в VIII речи. Уже в самом начале Максим обращается к предполагаемому собеседнику, сомневающемуся в существовании личного божества у Сократа:

Θαυμάζεις εἰ Σωκράτει συνῆν δαιμόνιον, φίλον, μαντικόν, ἀεὶ παρεπόμενον, καὶ μόνον οὐ τῇ γνώμῃ αὐτοῦ ἀνακεκραμένον; ἀνδρὶ καθαρῷ μὲν τὸ σῶμα, ἀγαθῷ δὲ τὴν ψυχὴν, ἀκριβεῖ δὲ τὴν δίαιταν, δεινῷ δὲ φρονεῖν, μουσικῷ δὲ εἰπεῖν, εἰς δὲ τὸ θεῖον εὐσεβεῖ, ὅσιώ δὲ τὰ ἀνθρώπινα. (VIII.1)

«Ты удивляешься тому, что у Сократа было божество – благожелательное, дающее предсказания, всегда сопутствующее ему и почти неотделимое от его ума – у него, который был чист телом, прекрасен душой, скромн в повседневной жизни, мыслью силен, в речах искусен, в божественном благочестив, с людьми честен».

Далее Максим проводит параллель между оракулами и божеством Сократа. Главный его аргумент состоит в том, что раз жрецы в Дельфах, Додоне, в пещере Трофония способны узнавать будущее от божества, так же и Сократ мог слышать его. Следовательно, если люди верят оракулам, ходят к святилищам и выполняют все предписания, почему они не верят Сократу?

¹¹⁶ В своей книге Дёринг уделяет внимание речам Максима [Döring 1973: 130–138]. Вывод, который автор делает после обзора речей Максима и роли Сократа в них, довольно типичен: Die Gestalt des Sokrates ist bei ihm nur mehr ein willkommenes Vehikel, das er ihm ermöglicht, seine Bildung und sein rhetorisches Geschick in ein günstiges Licht zu setzen.

Εἰ δὲ ἀνὴρ φύσει τὲ κεχρημένος γενναιοτάτῃ, καὶ παιδείᾳ σωφρονεστάτῃ, καὶ φιλοσοφίᾳ ἀληθεστάτῃ, καὶ τύχῃ δεξιωτάτῃ, συγγίγνεσθαι τῷ δαιμονίῳ ἡξιώθη πρὸς τοῦ θεοῦ, θαυμαστὸν δοκεῖ καὶ ἄπιστον. (VIII.3)

«А если человек по природе одаренный, строжайше воспитанный, истинный философ, которому благоволила судьба, удостоился от богов общения с божеством, это кажется чем-то удивительным и невероятным».

Также Максим объясняет, что Сократ был способен ответить на все те бессмысленные вопросы, которые обычно задают люди, приходящие к божеству: кто выиграет на Олимпийских играх, каков будет исход судебного разбирательства, сможет ли спрашивающий разбогатеть. Максим подчеркивает, что даймон Сократа мог ответить и на эти вопросы, так как он характеризуется как *μαντικόν*.

Далее Максим переходит к основному вопросу своих речей, чем является даймон Сократа.

Τοῦτο μὲν, φήσει τις, πείθομαι, ὅτι κατ' ἀρετὴν τρόπον καὶ φύσεως γενναιότητα ἡξιώθη ὁ Σωκράτης δαιμονίου συνουσίας· τί δὲ καὶ ἦν τὸ δαιμόνιον, ποθὼ μαθεῖν. (VIII.4)

«Кто-нибудь скажет: “Допустим, я согласен с тем, что Сократ благодаря своему безупречному поведению и природному дарованию общался с божеством, но тогда я хочу узнать, чем именно было это божество?”»

Именно этому вопросу посвящены все дальнейшие рассуждения Максима. Оставив Сократа, он обращается к Гомеру, приводя те отрывки из поэм, где появляются Афина и Гера, которые также были ничем иным, как даймонами. Максим еще раз упоминает Сократа, когда делает вывод из своих доказательств. Упомянутые у Гомера боги, Афина, Аполлон, Гера – это даймоны, помогающие людям во сне и наяву, а также дающие предсказания через оракулы. Следовательно, если кто-то отрицает существование даймонов,

тогда он спорит с Гомером, отрицает оракулы, прорицаниям не верит, сновидениями пренебрегает и Сократа оставляет в одиночестве (VIII.6).

В дальнейшем Максим упоминает имя Сократа один раз в ряду других философов (Пифагор, Диоген, Платон), поэтому становится очевидным, что для автора главная тема – это существование даймонов. Получается следующая схема, по которой Максим строит свою речь: случай Сократа – повод начать разговор о даймонах, далее доказывается существование даймонов как отдельного рода живых существ, после чего в конце VIII и IX речи рассматривается природа даймонов и их роль в жизни людей.

Хотя Сократ не играет ключевую роль в этих речах, очевидно, что его фигура представлена в несколько необычном свете. Если для стоиков или киников (Сенеки, Диона Хризостома) важна личность Сократа, его смерть или способ ведения беседы с окружающими, то в платонической традиции основное внимание уделяется его божеству.

3.4. Общие тенденции в изображении Сократа у Плутарха, Апулея и Максима: аргументы за и против тезиса о Сократе-пифагорейце

В результате этого краткого обзора можно поставить вопрос об общих тенденциях в изображении Сократа. Как уже было сказано в истории вопроса, несколько исследователей сравнивали эти тексты. На данном этапе следует рассмотреть гипотезу П. Донини о существовании нескольких традиций в изображении Сократа. В I веке до н.э. Новая Академия хотела представить Сократа скептиком (Cic. Acad. post. 1.15), Антиох под влиянием скептической и, возможно, перипатетической традиции рассматривал его как философа, обратившегося к вопросам морали, а божество Сократа рассматривалось исключительно в рамках традиционной мантики (Cic. Div. 1.122–124).

Помимо этих двух образов (скептик и моральный философ) появляется еще один образ – Сократ-пифагореец. Донини приводит следующую аргументацию.

Согласно доксографической традиции (Stob. 2.49.8–9 W.-H.) Сократ, Платон и Пифагор считали целью жизни уподобление богу (ὁμοίωσις θεῷ). На это косвенно указывает Цицерон в диалоге «О государстве» (1.16), где один из собеседников говорит, что многие идеи Сократа восходят к Пифагору. Во фрагментах Нумения Сократ называется учителем платонической и пифагорейской теологии (fr. 24.51 Des Places). Из этого следует, что Сократ-пифагореец, учитель теологии, считал уподобление божеству целью нравственного развития человека и мог общаться с божеством благодаря своему даймону. Появление этого нового образа Донини связывает с Плутархом. Если в трактате «Против Колота» фигурируют обе традиции в изображении Сократа (скептик и догматик)¹¹⁷, то в диалоге «О демоне Сократа» снимается противоречие тем, что появляется Сократ-пифагореец.

Донини полагает, что одна из целей диалога «О демоне Сократа» – противопоставить два разных образа Сократа. Уже в речи Галаксидора противопоставляются философия Сократа, основанная на рациональном мышлении, и философия Пифагора и Эмпедокла, состоящая из суеверий и фантазий, то есть Сократ противопоставляется пифагореизму. Мнение Галаксидора опровергают два философа-пифагорейца – Симмий и Феанор. Тем самым, по мнению Донини, Сократ противопоставляется философии рационализма и представлен как пифагореец. Еще одно подтверждение пифагореизма Сократа автор статьи видит в следующем отрывке из сочинения Плутарха «О любопытстве»:

«А вот Сократ ходил повсюду, допытываясь, какими речами умел Пифагор убедить слушателей, и Аристипп, повстречавшись на Олимпийских играх с Исомахом, спросил его, чему учит Сократ, что так привлекает к себе юношей, а получив лишь малые крупички и бледные образы Сократовых речей, столь сильно был ими захвачен, что телом ослаб и стал необычайно бледен и худ; так продолжалось до тех пор, пока, мучимый жаждою <знания> и огнем,

¹¹⁷ О двух традициях пишет также Дж. Уоррен [Warren 2002: 333–356].

сжигающим его изнутри, он не прибыл в Афины, и не зачерпнул из источника, и не узнал и мужа этого, и речи его, и учение, целью которого было пороки свои понять и от них избавиться»¹¹⁸. (2.516В-С)

Донини пишет, что, конечно, здесь представлен Сократ-моральный философ, но его интерес к методу Пифагора указывает, что, согласно Плутарху, воспитательная деятельность Сократа близка и вдохновлена деятельностью Пифагора¹¹⁹.

В дальнейшем Донини, рассматривая другие сочинения Плутарха, говорит, что он намеренно избегал сопоставления образов Сократа – скептика (Новая Академия), моралиста и пифагорейца.

О Максиме Донини пишет довольно мало, полагая, что ярких свидетельств Сократа-пифагорейца в его речах нет, хотя видит отсылки к этому в следующем: Сократ часто оказывается в одном ряду с Платоном и Пифагором, у него было любовное искусство, Сократ обладал знанием божественного (III.6) и, конечно, общение с даймоном [Donini 2003: 357–359].

Апулею удалось сделать то, что не получилось у Плутарха. Он смог объединить в одном генеалогическом древе Сократа и Пифагора. На это указывают перечисления великих философов (что также встречается у Максима), где подряд идут имена Сократ, Платон, Пифагор, но главное – это жизнеописание Платона в трактате «Платон и его учение» Апулея. Платон сначала познакомился с учением Гераклита, затем перешел к Сократу, а после его смерти обратился к пифагорейцам, изучил геометрию у Феодора Киренского, астрологию у египетских мудрецов, а потом прибыл в Италию,

¹¹⁸ Пер. Н. В. Брагинской. Σωκράτης δὲ περιήει διαπορῶν, τί Πυθαγόρας λέγων ἐπειθε· καὶ Ἀρίστιππος Ὀλυμπίασιν Ἰσχομάχῳ συμβαλὼν ἡρώτα τί Σωκράτης διαλεγόμενος οὕτω τοὺς νέους διατίθησι, καὶ μίκρ' ἅττα τῶν λόγων αὐτοῦ σπέρματα καὶ δείγματα λαβὼν οὕτως ἐμπαθῶς ἔσχεν, ὥστε τῷ σώματι συμπεσεῖν καὶ γενέσθαι παντάπασιν ὠχρὸς καὶ ἰσχνός· ἄχρις οὗ πλεύσας Ἀθήναζε διψῶν καὶ διακεκαυμένος ἡρύσατο τῆς πηγῆς καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ τὴν φιλοσοφίαν ἰστόρησεν, ἧς ἦν τέλος ἐπιγῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι.

¹¹⁹ ... il risultato è che Plutarco fa così dell' attività educativa e dell' insegnamento morale di Socrate qualcosa di affine e di ispirato a un' analoga attività di Pitagora. [Donini 2003: 351]

где слушал Еврита Тарентского и старейшего Архита (De Pl. 1.3.186–187) [Donini 2004: 159–160].

Если отдельно рассматривать те доводы, которые приводит Донини, то сначала следует сказать про $\acute{o}\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ как цель человеческой жизни. Несмотря на отрывок из Ария Дидима, дошедший до нас через Стобея, едва ли стоит утверждать, что оно имеет исключительно пифагорейские корни и ассоциировалось с Пифагором. И. Менляйн-Роберт в статье, посвященной идее уподобления богу в среднем платонизме и неоплатонизме, пишет, что сформулированное Платоном как цель жизни уподобление богу¹²⁰ было очень популярно во всех философских школах (также у стоиков и эпикурейцев). Едва ли она ассоциировалась с каким-либо одним учением, а если и ассоциировалось, то скорее с Платоном [Männlein-Robert 2013: 99–111]¹²¹.

Одна цитата из Цицерона и косвенное свидетельство Плутарха (De curios. 2.516B–C) едва ли могут служить надежным аргументом. В случае Плутарха речь скорее всего идет о популярных анекдотах, в которых фигурируют философы, в изобилии представленных у Диогена Лаэртия. В этой истории скорее основное внимание уделено Аристиппу и его обращению к учению Сократа, чем косвенному упоминанию Пифагора.

Интерпретация диалога «О демоне Сократа» как противопоставление разных образов, предложенная Донини, строится на некоторых допущениях, которые едва ли можно обосновать. Речь Галаксидора, как пишет Донини [Donini 2004: 149], может восходить к воззрениям скептической академии. Но автор статьи не объясняет, почему эта же речь не может основываться на стоическом учении о мантике. Г. фон Арним показал в своей работе, посвященной мантике у Плутарха, что рассуждения Галаксидора содержат в себе стоическую лексику [Von Arnim 1921: 5]. В трактате «О противоречии у стоиков» Плутарх, цитируя Хрисиппа, приводит похожие рассуждения. Речь

¹²⁰ Tht. 176a8–b2, Resp. 10. 613a7–b1, Tim.90d1–7, Leg. IV 716a–d.

¹²¹ См. также Merki 1952.

идет об эпикурейцах, которые стремятся освободить стремление души от внешней причинности. Когда нужно выбрать между равно привлекательными вещами, они не признают внешней причины, которая заставляет сделать выбор, но считают, что душа сама выбирает. Им возражает Хрисипп.

«Возражая против того, что они вынуждают природу [к действию] под влиянием беспричинного, Хрисипп во многих местах приводит в доказательство игральные кости, весы и многие другие вещи, которые не могут выпадать или отклоняться то так, то этак без некоторой причины, то есть без возникновения различия либо в самих вещах как таковых, либо в окружающей обстановке. По его мнению, беспричинное вообще невозможно, равно как и самопроизвольное, а в том, что некоторые воображают себе и называют самопроизвольными движениями, скрываются неизвестные причины, незаметно для нас обращающие наше стремление к одному из двух».¹²² (SVF II. 282; De st. rep. 1045 B-C)

Если обратиться к тексту Плутарха, то можно увидеть, как он изящно вплетает цитату из Хрисиппа в речь Галаксидора.

«Подобно тому как малый груз сам по себе не отклоняет коромысло весов, но, добавленный к одному из уравновешенных грузов, уводит все в свою сторону, так чихание или тому подобный знак, хотя бы и ничтожный, может повлечь за собой решение, касающееся важных действий: когда встречаются два противоборствующих соображения, то, присоединившись к одному из них, такой разрешает безысходность, устранив равновесие, и отсюда возникает движение и сила».¹²³ (11.581A)

¹²² Пер. А. А. Столярова. πρὸς τοὺτους ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναίτιῳ τὴν φύσιν, ἐν πολλοῖς παρατίθησι τὸν ἀστράγαλον καὶ τὸν ζυγὸν καὶ πολλὰ τῶν μὴ δυναμένων ἄλλοτ' ἄλλας λαμβάνειν πτώσεις καὶ ῥοπὰς ἄνευ τινὸς αἰτίας καὶ διαφορᾶς ἢ περὶ αὐτὰ πάντως ἢ περὶ τὰ ἐξωθεν γινομένης· τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας.

¹²³ ὥς γὰρ ὀλκὴ μία καθ' αὐτὴν οὐκ ἄγει τὸν ζυγόν, | ἰσορροποῦντι δὲ βάρει προστιθεμένη κλίνει τὸ σύμπαν ἐφ' ἑαυτήν, οὕτω πταρμός ἢ κληδὼν ἢ τι τοιοῦτον σύμβολον καὶ κοῦφον ἐμβριθὴ διάνοιαν ἐπισπάσασθαι πρὸς πρᾶξιν· δεῖν δ' ἐναντίων λογισμῶν θατέρῳ προσελθὼν ἔλυσεν τὴν ἀπορίαν τῆς ἰσότητος ἀναίρεθείσης, ὥστε κίνησιν γίγνεσθαι καὶ ὁρμὴν.

Следует скорее воздержаться от приписывания того или иного собеседника к конкретной философской школе (стоикам или скептикам). Хотя другие собеседники определенно пифагорейцы, но их идеи вполне соответствуют среднеплатонической традиции. Если посмотреть на рассуждение Симмия о способности Сократа слышать божество непосредственно, то аналогичные идеи можно найти у Филона Александрийского¹²⁴. Филон объясняет, как Бог общается с народом Израилевым: Он это делает не с помощью обычной речи, так как невозможно помыслить, что у Бога есть рот, язык и горло (οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, στόματος καὶ γλώττης καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος) (Phil. Alex. De decalogo, 32), но создает особый звук, который, в отличие от человеческого голоса, не затихает при распространении. Такой звук могут воспринять только особо чистые души.

τὴν δὲ κεκαινουργημένην φωνὴν ἐπιπνέουσα θεοῦ δύναμις ἤγειρε καὶ ἐξωπύρει καὶ ἀναχέουσα πάντα τὸ τέλος τῆς ἀρχῆς ἀπέφαινε τηλαυγέστερον, ἀκοὴν ἑτέραν πολὺ βελτίω τῆς δι' ὧτων ταῖς ἐκάστων ψυχαῖς ἐντιθεῖσα· ἡ μὲν γὰρ βραδυτέρα πῶς οὖσα αἴσθησις ἀτρεμίζει, μέχρις ἂν ὑπ' ἀέρος πληχθεῖσα διακινηθῇ, φθάνει δ' ἡ τῆς ἐνθέου διανοίας ὀξύτατ' ἰσχύϊ προὔπαντῶσα τοῖς λεγομένοις. (Phil. Alex. De decalogo, 34.1-35.7)

«...насылая новосозданный звук, Божественная сила заставляла его появляться и возрастать и, распространяя его повсюду, делала его в конце более явственным, чем он был вначале, поскольку она вложила в душу каждого человека способность слышания намного более совершенную, чем обычный слух: дело в том, что чувственное восприятие, будучи несколько медленней, бездействует, пока не будет приведено в движение ударом воздуха, а боговдохновенная мысль опережает его, гораздо скорее воспринимая произносимое»¹²⁵.

¹²⁴ Тексты с параллелями приводятся в издании Х.-Г. Нессельрата [Nesselrath 2010].

¹²⁵ Из другого текста Филона «О переселении Авраама», мы знаем, что этот воспринимаемый душой звук подобен свету (Филон ссылается на Exod. 20, 18, Exod. 20, 22 и Deut. 4, 12), но видят его немногие: они

Эта параллель между текстом Плутарха и Филона может также дать новый материал для рассмотрения вопроса о возможных источниках речи Симмия. Р. Хирцель видел в этой речи влияние перипатетической традиции, а именно, сочинений Дикеарха [Hirzel 1895: II, 160]. Его доказательства уже при первом рассмотрении кажутся очень натянутыми и неубедительными, поэтому его теорию опровергают Ф. Бок и А. Корлю [Bock 1910: 34–39; Corlu 1970: 57–58].

Значительно более интересную и убедительную теорию предложил в свое время Р. Хайнце [Heinze 1892: 102–105], которого затем поддержал К. Райнхардт [Reinhardt 1953: 802–805]. Хайнце считает, что речь Симмия восходит к стоическим источникам, а именно, к Посидонию. Идеи, высказываемые Симмием, напоминают учение Посидония о природной дивинации, которое известно из трактата Цицерона «О дивинации». Как пишет Р. Хайнце, идея о том, что человеческий дух способен через соприкосновение с душами, блуждающими в воздухе, узнавать будущее восходит к Посидонию [Heinze 1892: 103]. Хотя гипотеза Хайнце кажется вполне убедительной, ее опроверг Г. фон Арним [von Arnim 1921: 6–10], обратив внимание на то, что естественная дивинация проявляется только в двух видах: сновидение и прорицание. Было бы абсурдным предполагать, что Симмий в своей речи отвергает возможность общения божества с бодрствующим человеком. С другой стороны, способность прорицания, даваемая божеством, (*vaticinatio*) – это *μανία*, экстаз. Следовательно, в учении Посидония, которое мы узнаем из сочинения Цицерона, резко противопоставляется *divinus impetus* и *ratio humana*. В то время как в речи Симмия отчетливо видно, что ни о какой священной одержимости речи не идет. Наоборот, человеческий ум под

принадлежат к тому более чистому и зоркому племени, которому Отец всего в качестве величайшего дара уделяет способность видеть Его дела (De migr. Abr. 46.5–47.1: ...ἰδεῖν δ' οὐκ ἀδύνατον, ἀλλ' οὐχ ἄλασιν, ἔστι δ' αὐτὸ μόνον τῷ καθαρωτάτῳ καὶ ὀξυπλεστάτῳ γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὄλων πατὴρ ἔργα μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν).

влиянием божества управляет человеческим телом. Таким образом, то, что отвергается Посидонием, играет ключевую роль в тексте Плутарха.

Приведенный выше отрывок из Филона, возможно, помогает преодолеть это противоречие. Конечно, нельзя провести строгой параллели между этими текстами, но некоторое связующее звено может быть найдено. Филон Александрийский был представителем александрийской школы платонизма, которая испытала влияние стоицизма в области этики и адаптировала стоическую терминологию к платоническим теориям [Матусова 2008: 773; Шичалин 2000: 250]. К александрийской школе принадлежал также Аммоний, учитель Плутарха, о котором известно очень мало [Dillon 1996: 189–192]. Возможно, Плутарх познакомился с учением о боговдохновенных людях, способных слышать божество, в «александрийской редакции» через своего учителя Аммония¹²⁶.

Этот краткий обзор показывает, что едва ли можно говорить о сильном пифагорейском влиянии, в котором разные ученые находили стоические или перипатетические черты. Скорее нужно рассматривать текст Плутарха в духе среднеплатонической традиции. То же самое следует сказать про образ Сократа у Максима. То, что Сократ упоминается в одном ряду с Пифагором, вовсе не указывает на взаимосвязь между философами. В VIII речи в одном ряду с Платоном, Сократом и Пифагором упоминаются также Зенон и Диоген, которых едва ли можно заподозрить в пифагореизме. Для Максима все эти философы входят в число тех идеалов древности, которых он регулярно в качестве образца для подражания выводит в своих речах. Едва ли можно говорить о принадлежности Максима к какой-то философской школе. В рукописи R он охарактеризован как φιλόσοφος Πλατωνικός и в его речах действительно можно обнаружить много платонических идей [Campos Daroca, López Cruces 2018: 340–342], но в целом Максим свободно обращается к

¹²⁶ Более подробный анализ этого материала дан в статье: [Беликов 2014: 32–39]. Здесь следует отметить, что Дж. Глюкер отрицал существование именно «школы» в Александрии [Glucker 1978: 90–97].

любимым философским школам. Единственный философ, чье учение Максим отвергает, – это Эпикур. Максим выбирает каждой философской школе то, что, по его мнению, может быть полезно в достижении добродетели.

Что касается Апулея, то здесь сложно не согласиться с Дониини. Апулей действительно пишет биографию Платона, в которой он оказывается связан с пифагорейской традицией.

Исходя из приведенного выше материала, едва ли стоит говорить непосредственно о Сократе-пифагорейце, но скорее о Сократе среднеплатонической традиции, которая испытывала несомненный интерес к пифагореизму. На первый план выходят не этическое совершенство Сократа, как это было у стоиков, не его учение о познании или метод ведения беседы, но его способность слышать божество. В какой момент произошел всплеск интереса именно к этой стороне личности Сократа, судить сложно. Тимотин предложил оригинальную интерпретацию вопроса возникновения этих текстов. Он связал их с названным выше интересом к способности человека слышать божество. Он считает, что в античности образовались 2 тенденции в интерпретации божества Сократа: а) голос божества – это разновидность мантики; б) этот голос представляет собой божественное вдохновение, разновидность духовного озарения¹²⁷. Связь с дивинацией восходит в первую очередь к Ксенофону (Mem. 1.1.2–3), но также к «Апологии» Платона (Ap. 40a ἡ γὰρ εἰωθυῖα μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου). Эту традицию продолжает Антипатр из Тарса, на которого ссылается Цицерон (De div. 1.123). Тимотин связывает такое представление о даймоне Сократа с мантикой, которая основывается на придании значения случайным словам или действиям. Пример такого рода гадания находим у Цицерона:

«Я приведу еще всем известные примеры. Л. Павлу, вторично избранному консулом, было поручено вести войну против [македонского]

¹²⁷ Les solutions qu'ils proposent à la question de la nature de la voix des daimones peuvent être rangées en deux grandes catégories: a) cette voix est un phénomène divinatoire; b) cette voix représente une inspiration non verbale, une forme d'illumination intellectuelle [Timotin 2017: 137].

царя Персея. Вечером в тот же день, придя домой и целуя свою дочку Терцию, которая тогда была еще совсем малюткой, он заметил, что она грустненькая. “Что случилось, моя Терция, — спросил он, — почему ты грустная?” “Отец мой, — ответила она, — Персей погиб”. Павел, крепко обняв девочку, сказал: “Принимаю знамение!”. А умер щенок с такой кличкой»¹²⁸. (Cic. De div. 1.103)

Отсылку к этому типу мантики Тимотин видит в речи Галаксидора в диалоге Плутарха (De gen. Socr. 10; 580F–581A). Далее автор переходит к Максиму Тирскому. Он считает, что для Максима даймон Сократа – разновидность мантики, аргументируя это цитатой из VIII речи: «Потому что если ты их (scilicet даймонов) не признаешь, тогда ты споришь с Гомером, отрицаешь оракулы, прорицаниям не веришь, сновидениями пренебрегаешь и Сократа оставляешь в одиночестве» (VIII. 6)¹²⁹.

Такое же толкование божества встречается в комментарии Гермия к «Федру» Платона, где говорится, что благоразумные люди понимают через незначительные вещи (шум, падение камня, раскат грома), что божество (δαίμων) удерживает их от действия¹³⁰. Далее Тимотин приводит цитаты из Алкиноя и комментария Халкидия к «Тимею», указывающие на связь даймонов с дивинацией. Из всего этого он делает следующий вывод: «Tim 40d, прочитанный в свете демонологического пассажа из “Пира”, помог среднему платонизму рационально понять некоторые способы дивинации, реальность которых не вызывала разногласия. Эта попытка была сделана вместе с дополнительными усилиями по объяснению функционирования оракулов через вмешательство даймонов, ассоциировавшихся с богами второго ранга.

¹²⁸ Atque ego exempla ominum nota proferam. L. Paulus consul iterum, cum ei bellum ut cum rege Perse gereret obtigisset, ut ea ipsa die domum ad vesperum rediit, filiulam suam Tertiam, quae tum erat admodum parva, osculans animadvertit tristiculam. "Quid est," inquit, "mea Tertia? quid tristis es?" "Mi pater," inquit, "Persa periit." Tum ille artius puellam complexus: "Accipio," inquit, "mea filia, omen. Erat autem mortuus catellus eo nomine.

¹²⁹ Εἰ μὲν γὰρ μηδεμίαν ἡγεῖ, ὥρα σοι καὶ Ὀμήρῳ πολεμεῖν, καὶ τὰ μαντεῖα ἀναιρεῖν, καὶ ταῖς φήμαις ἀπιστεῖν, καὶ τὰ ὀνειράτα φεύγειν, καὶ Σωκράτην δὲ ἔαν.

¹³⁰ Ἐτι δὲ καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ζωῆς γίνεται ἡ συναίσθησις ἢ μή· οἱ γὰρ σπουδαῖοι ἄνδρες καὶ εὖ ζῶντες πάντα αὐτῶν τὸν βίον καὶ πᾶσαν ἑαυτῶν ἐνέργειαν καὶ θεωρίαν καὶ πρᾶξιν ἀναθέντες τοῖς θεοῖς καὶ ταῖς ἀφανέσιν αἰτίαις συναισθάνονται διὰ τινων συμβόλων καὶ σημείων πότερον αὐτοὺς ἀποτρέπει τῆς πράξεως ὁ δαίμων ἢ οὐ. Καὶ διὰ τοῦτο γαλῆς φέρε δραμούσης, ἢ ἐνσχεθέντος τοῦ ἱματίου, ἢ καὶ λίθου πεσόντος, ἢ φωνῆς ῥηθείσης, ἢ σκηπτοῦ κατενεχθέντος, συναισθάνονται τῆς ἀποτροπῆς καὶ ἀλέχονται τῆς πράξεως. (Herm. In Pl. Phaedrum Schoila, Couvreur, p. 67, 4–10)

Если существование даймонов не подвергалось сомнению, то относительно божества Сократа оставались вопросы. Плутарх (через Галаксидора) и Максим пытаются показать, что божество Сократа – это высшая форма мантики» [Timotin 2017: 144]. Парадокс этого объяснения выражен словами Фидолая в диалоге Плутарха. Высшая мантика выражается через вульгарный способ дивинации, тем самым божество Сократа теряет свою уникальность.

На фоне этого Тимотин рассматривает тексты Апулея, Плутарха, Ямвлиха и Прокла, которые объясняли δαιμόνιον Сократа как некое уникальное явление, доступное только избранным. Апулей говорит, что божество Сократа был *vox quaeriam, quiddam insolitum et arcanum*.

«В таких случаях он и говорил, что слышит некий чудом возникший голос (именно так у Платона), чтобы никто не подумал, что ищет он обычных примет от голосов».¹³¹(DDS XIX. 163)

Другой способ истолкования божества предлагается в речи Симмия из диалога Плутарха. Главная ее идея в том, что обычным людям нужен голос и слова для передачи мысли. Страсти и побуждения препятствуют тому, чтобы человек мог непосредственно воспринимать явленное, а Сократ был способен к бессловесному общению со своим божеством.

«У Сократа же ум был чист и не отягчен страстями, он лишь в ничтожной степени в силу необходимости вступал в соприкосновение с телом. Поэтому в нем сохранилась тонкая чувствительность к внешнему воздействию, и таким воздействием был для него, как можно предположить, не звук, а некий смысл, передаваемый даймоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое»¹³². (20; 588 D-E)

¹³¹ In huiusmodi rebus (dixit) vocem quamquam divinitus exortam dicebat audire ita enim apud Platonem, ne quisquam arbitretur omina eum vulgo loquentium captitasse.

¹³² Пер. Я. М. Боровского. Σωκράτει δ' ὁ νοῦς καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής, τῷ σώματι [μὴ] μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμινύς αὐτόν, εὐαφής ἦν καὶ λεπτὸς ὑπὸ τοῦ προσπεσόντος ὀξέως μεταβαλεῖν· τὸ δὲ προσπίπτον οὐ φθόγγον ἀλλὰ λόγον ἂν τις εἰκάσειε δαίμονος ἄνευ φωνῇ ἐφαπτόμενον αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος.

Тимотин также видит развитие этой идеи в тексте Ямвлиха (De myst. 9.6), где говорится, что индивидуальный даимон ведет человека постоянно, а не возникает, как вспышка, что мы видим в случае с Сократом [Timotin 2017: 150].

Прокл в комментарии на Alc. I объясняет, что божество было φωνή, который воспринять мог только Сократ. Это общение происходило через ἐπίτνοια даймона, которая влияла на διάνοια Сократа (Procl. In Alc. I 80, 4–6). Далее Тимотин отмечает, что Прокл отступает от Плутарха в интерпретации действия божества Сократа. Ἐλλαμψις у Плутарха затрагивает только высшую часть души, у Прокла, под влиянием Ямвлиха, влияние даймона распространяется на всю душу (См. Procl. In Alc. I 80, 14–17) [Timotin 2017: 150].

Такая интерпретация текстов, связанных с божеством Сократа, кажется намного более полной и убедительной, так как охватывает все тексты, связанные с феноменом Сократа и его даймона и убедительно встраивает их в рамки среднеплатонической и неоплатонической традиции.

3.5. Типология даймонов у Максима и ее сравнение с другими авторами

При рассмотрении образа Сократа стало очевидно, что его личность представляет интерес для авторов этого времени лишь в некоторых аспектах, связанных с демонологией, которая стала популярна в это время. Максим Тирский также предлагает в своих речах типологию даймонов, рассмотрению которой будет посвящена следующая часть главы. Сначала следует выделить основные положения, появляющиеся в тексте речей VIII и IX (природа и функция даймонов), затем сравнить их с Плутархом и Апулеем. Как уже говорилось выше Максим приходит к демонологии от частного случая даймона Сократа. Совершенно очевидно, что он не различает δαίμων и δαιμόνιον, как это делал Платон. Для него δαιμόνιον входит в род даймонов,

существующий наравне с родом богов, людей и животных (VIII.4). Максим спрашивает у воображаемого собеседника:

Ἐὰν πρῶτον, ὦ τάν, ἀποκρίνη μοι, πότερον ἡγεῖ τι εἶναι δαιμονίων γένος ἐν τῇ φύσει, ὥς θεῶν, ὥς ἀνθρώπων, ὥς θηρίων, ἢ μή· γελοῖον γὰρ ἂν ἐρωτᾶν, τί ἦν τὸ δαιμόνιον Σωκράτους, τὸ πᾶν ἀγνοοῦντα. (VIII.4)

«Ответь мне сначала, друг мой, признаешь ли ты существование отдельного рода божеств, наравне с родом богов, людей и животных? Дело в том, что было бы смешно спрашивать, чем является божество Сократа, не признавая рода божеств в целом».

3.5.1. Различное понимание даймонов в VIII и IX речах

О природе даймонов Максим говорит в двух речах по-разному. В VIII речи сказано, что даймоны – это посредники между людьми и богами, которые соединяют две несоединимые природы.

Θεὸς μὲν οὖν αὐτὸς κατὰ χώραν ἰδρυμένος οἰκονομεῖ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν· εἰσὶ δ' αὐτῷ φύσεις, ἀθάνατοι δεύτεροι, οἱ καλούμενοι δεύτεροι ἐν μεθορίᾳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμένοι· θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπου δ' ἰσχυρότεροι· θεῶν μὲν ὑπηρεταί, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται· θεῶν μὲν πλησιαίτατοι, ἀνθρώπων δὲ ἐπιμελέστατοι. Ἦ γὰρ ἂν τὸ διὰ μέσου πολλῷ τῷ θνητῷ πρὸς τὸ ἀθάνατον διετειχίσθη τῆς οὐρανίου ἐπόψεώς τε καὶ ὁμιλίας, ὅτι μὴ τῆς δαιμονίου ταύτης φύσεως, οἷον ἁρμονίας, κατὰ τὴν πρὸς ἐκάτερον συγγένειαν καταλαβούσης δεσμῷ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν πρὸς τὸ θεῖον κάλλος. (VIII.8)

«Бог, будучи недвижим и обитая над землей, управляет небом и его устройством. Но у него есть второстепенные бессмертные существа, называемые даймонами, которые обитают между землей и небом: слабее бога, сильнее человека, слуги богов, начальники людей, близкие к богам, заботящиеся о людях. Поистине, род людей из-за разрыва между смертной и бессмертной природой был бы лишен созерцания небес и общения с ними,

если бы не род даймонов, который подобно гармонии, будучи сопричастен обоим природам, выступает посредником между человеческой слабостью и божественной красотой».

Дальше Максим говорит, что даймоны сопричастны природе человека и бога. Даймоны помогают людям, являются им и дают им то, что люди вынуждены просить у богов.

οἱ μὲν ἰατροὶ νοσημάτων, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων σύμβουλοι, οἱ δὲ τῶν ἀφανῶν ἄγγελοι, οἱ δὲ τέχνης συνεργάται, οἱ δὲ ὁδοῦ συνέμποροι· οἱ μὲν ἀστικοί, οἱ δὲ ἀγροικικοί, οἱ δὲ θαλάττιοι, οἱ δὲ ἡπειρωτικοί· εἵληχεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἐστίαν σώματος, ὁ μὲν Σωκράτην, ὁ δὲ Πλάτωνα, ὁ δὲ Πυθαγόραν, ὁ δὲ Ζήνωνα, ὁ δὲ Διογένην· ὁ μὲν φοβερός, ὁ δὲ φιλόανθρωπος, ὁ δὲ πολιτικός, ὁ δὲ τακτικός... ἐὰν δὲ που μοχθηρὰν δείξεις ψυχὴν, ἀνέστιος αὕτη καὶ ἀνεπιστάτης. (VIII.8)

«Одни из них врачеватели болезней, другие – советники сомневающихся, вестники неизвестного, помощники в ремесле, спутники в путешествии. Они бывают в городах, селах, на суше и на море. Каждый из них получает в удел человеческое тело: один – Сократа, другой – Платона, а также Пифагора, Зенона и Диогена. Некоторые грозные, другие милосердные, одни проявляют себя в политике, другие – в военном деле... Но если ты мне укажешь на душу, полную пороков, то, знай, что она лишена очага и наставника».

Из VIII речи мы узнаем, что даймоны – это высшие сущности, которые сопричастны богам и людям. Последний абзац вызывает некоторые трудности. Они получают в удел тела выдающихся философов. Остается не ясным, может ли обычный человек получить даймона или это привилегия богоизбранных людей (Сократ, Платон, Пифагор).

В IX речи рассуждение о природе даймонов ведется посредством метода Аристотеля. Бог – бесстрастный и бессмертный (κατὰ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀθάνατον), даймоны – бессмертные и страстные (κατὰ τὸ ἀθάνατον καὶ ἐμπαθές), люди –

смертные и страстные, животные – неразумные и способные к восприятию (κατὰ τὸ ἐμπαθὲς καὶ θνητόν), растения – одушевленные, но неспособные к восприятию (κατὰ τὸ ἔμψυχον καὶ ἀπαθές). Даймоны, следовательно, выступают в качестве среднего звена между двумя несводимыми противоположностями (между бесстрастным и бессмертным богом и страстными и смертными людьми). Даймоны – это души людей, оставившие свое тело, но продолжающие проявлять заботу о людях.

Προστέτακται δὲ αὐτῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν, καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ· καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικουμένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην. (IX. 6)

«Бог предписал им странствовать по земле и присоединяться к людям всех ремесел и занятий, чтобы помогать достойным, защищать обиженных и наказывать преступников».

В последней главе Максим говорит о даймонах, продолжающих заниматься теми искусствами, которыми они занимались на земле, поэтому и Асклепий сейчас продолжает лечить, Геракл – показывать свою силу, Дионис – справлять вакханалии, Амфилох – предсказывать, Диоскуры – плавать по морю, и Минос – судить, Ахилл – вооружаться.

Если попытаться свести данные двух речей, то возникает следующие противоречия. Во-первых, природа даймонов определяется по-разному: божества второго ранга в VIII речи и души, покинувшие тела людей в IX. Во-вторых, не ясно, можно ли соотнести отрывки VIII.8 и IX.6.

οἱ μὲν ἰατροὶ νοσημάτων, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων σύμβουλοι, οἱ δὲ τῶν ἀφανῶν ἄγγελοι, οἱ δὲ τέχνης συνεργάται, οἱ δὲ ὁδοῦ συνέμποροι· οἱ μὲν ἀστικοί, οἱ δὲ ἀγροικικοί, οἱ δὲ	Προστέτακται δὲ αὐτῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν, καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ· καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς
--	---

θαλάττιοι, οἱ δὲ ἡπειρωτικοί· εἴληχεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἐστίαν σώματος, ὁ μὲν Σωκράτην, ὁ δὲ Πλάτωνα, ὁ δὲ Πυθαγόραν, ὁ δὲ Ζήνωνα, ὁ δὲ Διογένην· ὁ μὲν φοβερός, ὁ δὲ φιλόανθρωπος, ὁ δὲ πολιτικός, ὁ δὲ τακτικός... ἐὰν δέ που μοχθηρὰν δείξεις ψυχὴν, ἀνέστιος αὕτη καὶ ἀνεπιστάτητος. (VIII.8)	συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικομένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην. 7. Ἄλλ' οὐχὶ δαιμόνων πᾶς πάντα δρᾷ, ἀλλ' αὐτοῖς διακέκριται κακεῖ τὰ ἔργα, ἄλλο ἄλλω.
---	--

В VIII речи даймон получает в удел тело философа или другого выдающего человека, а в IX даймон уже выступает как бестелесное существо, помогающее хорошим людям и наказывающее несправедливых. В VIII речи упоминаются Платон, Пифагор и Сократ, а в IX – Дионис, Асклепий и Диоскуры.

3.5.2. О возможном влиянии Аристотеля

Здесь следует сказать про начало IX речи и то, каким образом Максим доказывает необходимость существования даймонов. Трапп во введении к этой речи, а также в комментариях пишет о параллелях с Аристотелем и уточняет, что это естественно для среднего платонизма [Trapp 1997a: 68].

Классификация живых существ (божество, даймон, человек, животное, растение) напоминает классификации Аристотеля. Для сравнения можно привести отрывок De an. II. 2-3; 413a-414a: «Мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста»¹³³. Идея о строгой последовательности в природе

¹³³ Пер. П. С. Попова.

(IX.1) также встречается у Аристотеля: Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуточное (Arist. Hist. An. 8.1,588 b4)¹³⁴. Идея об общей части, соединяющей разные предметы, благодаря чему возникает непрерывность (IX.2), восходит к Аристотелю: «А непрерывное есть по существу своему нечто смежное. Говорю же я о непрерывном в том случае, когда граница каждой из двух вещей, по которой они соприкасаются и которая их связывает вместе, становится одной и той же; так что ясно, что непрерывность имеется там, где естественно образуется что-то одно благодаря соприкасанию»¹³⁵ (Met. 11.1069a 5). По отношению к демонологии учение о связующем общем элементе первым применил Ксенократ.

«Ксенократ в качестве примера использовал треугольники: равносторонний он уподобил богам, неравносторонний — людям, а равнобедренный — даймонам. Потому что первый тип треугольников равен со всех сторон, второй — неравен, а третий в чем-то равен, в чем-то нет. Такова и природа даймонов, которая обладает человеческими страстями и божественной силой»¹³⁶ (Plut. De def. 13, 416 C-D).

В третьей главе Максим приводит еще один пример необходимости среднего звена, используя учение об элементах. В данном случае он снова опирается на текст Аристотеля: «Итак, поскольку имеется четыре основных [свойства] и между ними возможны шесть сочетаний, противоположности же по природе своей не соединяются попарно (ведь одно и то же не может быть теплым и холодным или сухим и влажным), то ясно, что будет четыре сочетания основных свойств — теплого и сухого, горячего и влажного, холодного и влажного, холодного и сухого. Разум подсказывает, что эти

¹³⁴ Ср. также Arist. Part. An. IV. 5, 681a.

¹³⁵ пер. А. В. Кубицкого.

¹³⁶ Ср., также DDS XIII. 147–148.

сочетания сообразны с телами, которые кажутся простыми, т. е. огнем, воздухом, водой и землей»¹³⁷ (Arist. De gen. et corr. 2, 330 a30).

На фоне этих параллелей с Аристотелем возникает вопрос, насколько можно говорить о перипатетическом влиянии на Максима. Имя Аристотеля упоминается в речах Максима всего 2 раза (4.3; 27.5)¹³⁸. Максим использует аргумент Аристотеля *regressio ad infinitum*, доказывающий неделимость души: «Следовательно, если душу делает единой нечто другое, то это другое скорее всего и было бы душой. Но тогда в свою очередь необходимо возникает вопрос о нем: едино ли оно или состоит из многих частей? Ведь если оно едино, то почему не допустить сразу, что и душа едина? Если же оно имеет части, то опять необходимо доискиваться, что такое то, что скрепляет его, и так далее до бесконечности» (De an. 1.5, 411b6-14). Некоторые исследователи пытались найти в этом тексте стоическое влияние (Р. Хайнце) или перипатетическое (К. Райнхардт). Ван Винден показал в своей работе, что аргумент *ad infinitum* во II веке по Р. Х. уже перестал ассоциироваться непосредственно с Аристотелем и использовался представителями всех философских школ¹³⁹ [van Winden 1971: 98]. Остальные параллели с Аристотелем также следует отнести к тому же явлению: Максим использует популярные в его время методы, которые уже перестали ассоциироваться с Аристотелем или перипатетической традицией.

Вся вторая глава построена при помощи диерезы, популярного в античной философии метода, которым, как пишет М. Бальтес, активно пользовались Платон, Спевсипп, Ксенократ, Аристотель и Гермодор. В последующий период этот метод использовали перипатетики, пифагорейцы, платоники, стоики, а также Гален. Бальтес пишет, что в императорский период диереза впервые засвидетельствована у Сенеки, который в письме к Луцилию (58.8) объясняет различие между родом и видом [Dörrie, Baltes 1996: 310

¹³⁷ Пер. Т. А. Миллер. См. также: Arist. De gen. et corr. II, 330a30-330b13; 331a7-332a2.

¹³⁸ В первом случае он упомянут среди Хрисиппа и Клитобаха в перечислении философов, во втором случае он назван учеником Платона.

¹³⁹ См. также: [Puiggalí 1983: 226-227].

(Baustein 106 Komm.)). У Максима этот метод используется также в речи XI, чтобы определить место бога в мире.

3.5.3. Демонология Максима в сравнении с Апулеем

Теперь следует сравнить речи Максима с речью Апулея с точки зрения демонологии. Природа даймонов, по Апулею, имеет двойственный характер, так как они причастны и божественному и человеческому миру. Даймоны – существа воздушные, которые обитают между вершиной Олимпа и внутренним витком Луны. В отличие от богов-небожителей, которые бесстрастны и обладают одинаковым состоянием ума, даймоны подвержены страстям и изменчивости мнения.

Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem. (DDS XIII. 147)

«Они находятся между богами и нами как по положению места, так и по нраву ума, имея общим с высшими бессмертие, с низшими – чувственность».

Апулей дает следующее определение природы даймонов:

Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna. Ex his quinque, quae commemoravi, tria a principio eadem quae nobis sunt, quartum proprium, postremum commune cum diis immortalibus habent, sed differunt ab his passione. (DDS XIII. 148)

«Итак, охватываю все определением: род демонов – существа одушевленные, дух – разумен, душа чувственна, тело – воздушно, время – вечно. Из пяти свойств, упомянутых мною, первые три – те же, что и наши,

четвертое – их собственное, последнее – общее с бессмертными богами, от которых они отличаются, однако, чувственностью».

Апулей выделяет 2 вида даймонов: души людей, которые стали даймонами, и высшие даймоны. К первой категории относятся души людей, которые до сих пор пребывают в теле:

Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur... Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo poteris Genium vocare, quod is deus, qui est animus sui cuique, quamquam sit immortalis, tamen quodam modo cum homine gignitur, (Apul. DDS XV. 150)

«Итак, в каком-то смысле и человеческая душа даже сейчас, когда она пребывает в теле, именуется демоном... Его, как я толкую (не знаю, хорошо ли), можешь, конечно под мою ответственность, назвать на нашем языке Гением».

Второй вид даймонов составляют души, покинувшие тело после смерти. Все они называются Лемурами.

Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum (DDS XV. 152).

«Второй вид демонов – это человеческие души, когда после уплаты долгов жизни, они отреклись от своего тела. Я нашел, что их на древнем латинском языке называли Лемурами.»

Лемуры в свою очередь подразделяются на Ларв, Ларов и Манов.

Ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris; qui vero ob adversa vitae merita nullis (bonis) sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas

perhibent. Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est (DDS XV. 152–153).

«Из этих Лемуров тот, кто заботится о своих потомках и владеет домом как мирное и безобидное божество, называется Ларом Семейным, а тот, кто, по заслугам преступной жизни, лишен жилища, наказывается беспредельным блужданием и как бы ссылкой: пугало, для добрых людей пустое, а для дурных весьма опасное! – род этот обычно называют Ларвой. Если неясно, кому из них какая выпала участь, Лар это или Ларва, мы пользуемся именем бога Мана, слово «бог» добавляя, понятно, ради почтения.»

К этой категории даймонов относятся также души Амфиарая, Мопса, Осириса и Асклепия, которые после смерти почитаются людьми как божества (DDS XV. 153–154).

Вторая категория даймонов – это высшие даймоны, превосходящие достоинством души умерших. Они свободны от оков и пут тела и начальствуют над определенными силами. К ним относятся Сон (Somnus) и Любовь (Amor). Также в число этих даймонов входят даймоны-хранители, которые даются каждому человеку, чтобы следить за его делами и мыслями.

Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat (singulis) hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. At ubi vita edita remeandum est, eundem illum, qui nobis praeditus fuit, raptare ilico et trahere veluti custodiam suam ad iudicium atque illic in causa dicunda adsistere, si qua commentiatur, redarguere, si qua vera dicat, adseverare, prorsus illius testimonio ferri sententiam. (DDS XVI. 155).

«Как утверждает Платон, из этого высшего сонма демонов уделяется каждому человеку особый свидетель и страж жизни, который, никому не видимый, всегда присутствуя, судит не только дела, но даже и мысли. Когда

жизнь кончается и надо возвращаться, тот, кто нам придан, тотчас хватает своего пленника и увлекает его на суд, и там, присутствуя на слушание дела, изобличает, если солгут, подтверждает, если скажут правду; и всецело по их показаниям выносятся приговор.»

При сравнении основных черт демонологии Апулея и Максима видно, что изложение Апулея более подробное и систематичное¹⁴⁰. Максим не выделяет разные виды даймонов, в то время как Апулей разделяет их на высших и низших, проводя более подробное деление в каждой из групп. Некоторые очевидные общие черты между текстами Максима и Апулея есть: страстная природа даймонов, функция посредников. Некоторые ученые предполагают общий греческий источник, на котором основываются Максим и Апулей. Как пишет Харрисон, едва ли Максим Тирский был знаком с речью Апулея или использовал какой-то еще латинский источник, по-видимому, оба автора использовали греческий источник [Harrison 2000: 139].

Основными доводами в пользу общего источника является сходство композиционного плана, некоторые общие аргументы и яркая лексическая параллель. С точки зрения композиции Апулей и Максим излагают схожий материал в разной последовательности. Апулей начинает с описания мироустройства, из которого выводит существование даймонов, как посредников между божеством и человеком, приводит их классификацию и наконец доходит до божества Сократа. У Максима Тирского другая схема расположения материала: он начинает с вопроса о божестве Сократа, переходя к изложению учения о даймонах, не упоминая больше афинского философа. Яркая лексическая параллель между DDS и VIII речью Максима относится к началу рассуждения обоих авторов о Сократе.

Igitur mirum, si Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens, hunc deum suum cognovit et coluit, ac propterea eius custos

¹⁴⁰ Ж. Божо пишет, что демонология Максима Тирского более простая и ясная, в то время как Апулей безуспешно пытается систематически изложить материал [Beaujeu 1973: 230].

prope dicam Lar contubernio familiaris cuncta et arcenda arcuit et praecavenda praecavit et praemonenda praemonuit, sicubi tamen interfectis sapientiae officiis non consilio sed praesagio indigebat, ut ubi dubitatione clauderet, ibi divinatione consisteret? (DDS XVII. 156–158)

«Удивительно, что Сократ, муж совершеннейший, мудрость которого засвидетельствована самим Аполлоном, этого своего бога знал и почитал?! Что был его страж, которого я, пожалуй, назову Ларом Сожителем, таков, что запрещения его запрещали, предостережения предостерегали, наставления наставляли?! Неужели мудрость оставила свои обязанности, и Сократ нуждается не в совещании, а в предвещании, чтобы, хромая в сомнениях, опереться на прорицания?!»

Θαυμάζεις εἰ Σωκράτει συνῆν δαιμόνιον, φίλον, μαντικόν, ἀεὶ παρεπόμενον, καὶ μόνον οὐ τῇ γνώμῃ αὐτοῦ ἀνακεκραμένον; ἀνδρὶ καθαρῷ μὲν τὸ σῶμα, ἀγαθῷ δὲ τὴν ψυχὴν, ἀκριβεῖ δὲ τὴν δίαιταν, δεινῷ δὲ φρονεῖν, μουσικῷ δὲ εἰπεῖν, εἰς δὲ τὸ θεῖον εὐσεβεῖ, ὅσις δὲ τὰ ἀνθρώπινα. (VIII. 1)

«Ты удивляешься тому, что у Сократа был дружественный, прорицающий демон, всегда ему сопутствовавший, почти причастный его уму. Сократ был чист телом, душа его была добродетельна, он был строг в укладе жизни, мысль его была проницательна, а речь искусна. Сократ был благочестив в отношении богов и почтителен с людьми.»

Оба отрывка начинаются с риторического вопроса и выражения удивления (Θαυμάζεις εἰ Σωκράτει ≈ igitur mirum, si Socrates), основное внимание уделяется нравственному превосходству Сократа (ἀνδρὶ καθαρῷ ... ≈ vir adprime perfectus). Оба автора задаются вопросом, почему Сократу был нужен даймон. По мнению Харрисона, все это указывает, что Апулей и Максим адаптировали стандартное введение к речи, посвященной даймону Сократа [Harrison 2000: 139–140]. Далеко не все исследователи поддерживают мнение Харрисона, но сравнение демонологии Апулея и Максима не как

текстов, восходящих к одному источнику, но как текстов, появившихся в одной философской среде, может быть довольно продуктивным. Стоит посмотреть, как соотносится строгая классификация Апулея и расплывчатая Максима.

Апулей	Максим Тирский
Гении – души людей, живущих на земле. quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur (XV. 150)	εἴληχεν δὲ ἄλλος ἄλλην ἐστίαν σώματος, ὁ μὲν Σωκράτην, ὁ δὲ Πλάτωνα, ὁ δὲ Πυθαγόραν, ὁ δὲ Ζήνωνα, ὁ δὲ Διογένην· ὁ μὲν φοβερός, ὁ δὲ φιλόανθρωπος, ὁ δὲ πολιτικός, ὁ δὲ τακτικός· ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν, τοσαῦται καὶ δαιμόνων (VIII.8)
Лемуры – души, умерших. Est et secundo significatus species daemonum animus humanus emeritis stipendiis vitae corpore suo abiurans. Hunc vetere Latina lingua reperio Lemurem dictitatum. (XV. 152)	ἐστὶν τὸ δαιμόνιον αὐτὸ ψυχὴ ἀποδυσασμένη τὸ σῶμα (IX.5)
Лары – покровители семейного очага. Ex hisce ergo Lemuribus qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, Lar dicitur familiaris (XV. 152)	
Ларвы – души преступников, лишенные жилища.	

qui vero ob adversa vitae merita nullis (bonis) sedibus incerta vagatione ceu quodam exilio punitur, inane terriculamentum bonis hominibus, ceterum malis noxium, id genus plerique Larvas perhibent (XV. 152)	
Маны – неопределенные души, к которым относятся Амфиарай, Мопс и Асклепий. Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant scilicet et honoris gratia dei vocabulum additum est (XV. 153)	Ὡς γὰρ εἶχον φύσεως, ὅτε περὶ γῆν ἦσαν, οὐκ ἐθέλουσιν ταύτης παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι· ἀλλὰ καὶ Ἀσκληπιὸς ἰᾶται νῦν, καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἰσχυρίζεται, καὶ Διόνυσος βακχεύει, καὶ Ἀμφίλοχος μαντεύεται, καὶ οἱ Διόσκουροι ναυτίλλονται, καὶ Μίνως δικάζει, καὶ Ἀχιλλεὺς ὀπλίζεται. (IX. 7)
Высшие даймоны. Сон и Любовь.	
Даймоны-хранители. Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat (singulis) hominibus in vita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum verum etiam cogitatorum. (XVI. 155)	Προστέτακται δὲ αὐτῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν, καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ· καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικουμένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην. (IX. 6)

Это сравнение показывает, что у Максима и Апулея есть общие черты в демонологии. Также это может объяснить некоторые противоречия, которые выше были отмечены у Максима. Говорить об одном общем источнике было

бы слишком поспешно, но общие черты указывают на единую традицию, в рамках которой они были написаны. Демонология явно существовала как популярное, но четко не сформулированное учение. Апулей попытался систематизировать и адаптировать эти реалии к римской религии. То противоречие, которое есть у Максима (даймоны – высшие сущности или души умерших людей), Апулей пытается решить, выделив высших и низших даймонов. Максим не говорит, есть ли у каждого человека демон, а не только у Сократа, Диогена, Пифагора, в то время как Апулей говорит о гениях, которые есть у каждого. Максим и Апулей также говорят о героях как даймонах, Апулей связывает их с манами.

3.5.4. Специально о даймонах-хранителях

С даймонами-хранителями, о которых говорит Апулей, можно соотнести краткое упоминание у Максима, приведенное в таблице (IX.6), но также можно отнести и упоминание из VIII.8, приведенное первым пунктом. Вопрос об индивидуальном даймоне-наставнике довольно сложный, что показала в своей статье К. Альт [Alt 2000: 219–252]. Учение Платона приводилось в II главе, после Платона сохранились лишь фрагментарные упоминания о даймоне – вожатом души у Хрисиппа (SVF 2.1102) и даймоне как разумном начале в человеке у Посидония (fr. 187 Edelstein-Kidd) и Филона (De providentia 2.16). Впервые учение о даймоне-наставнике было развито только в диалоге Плутарха «О демоне Сократа». Как показала Альт, в других текстах, где также фигурируют даймоны, никаких упоминаний о наставниках людей нет [Alt 2000: 232–234]. В этом диалоге главную идею высказывает пифагореец Феанор.

θεοὶ μὲν [γὰρ] οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον, οὓς ἂν ἄκρως μακαρίους τε καὶ θείους ὡς ἀληθῶς ἀπεργάσασθαι βουλευθῶσιν αἱ δ' ἀπληλλαγμέναι γενέσεως ψυχαὶ καὶ σχολάζουσιν τὸ λοιπὸν ἀπὸ σώματος, οἷον ἐλεύθεραι πάνπαν ἀφειμέναι, δαίμονες εἰσιν ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς καθ' Ἡσίοδον. (24; 593D)

«Боги украшают жизнь только немногих людей, тех, кого они пожелают сделать поистине блаженными и сопричастными божественности; а их души, освобожденные от рождения и не связанные с телом, как бы обретшие полную свободу, становятся демонами — хранителями людей, как говорит Гесиод.»

Сравнивать демонологию Максима и Плутарха довольно сложно и едва ли продуктивно. В отличие от Максима, у которого типология даймонов довольно простая и лишенная систематики, демонология Плутарха представляет собой сложную систему, которая может варьироваться от текста к тексту¹⁴¹. Самые яркие параллели между речами Максима и диалогом Плутарха появляются в речи Феанора.

Феанор в диалоге Плутарха говорит, что есть богоизбранные люди, способные слышать божество непосредственно, в то время как остальным необходима мантика:

«Подобно тому как о намерениях и распоряжениях царей и военачальников далекие от власти люди узнают через объявления глашатаев, огненные сигналы и звуки труб, а своим приближенным и доверенным они сообщают об этом сами, так и божество лишь изредка и с немногими вступает в непосредственное общение, а остальному множеству подает знаки, на которых основана так называемая мантика.»¹⁴² (24; 593 C-D)

Этот тезис находит отголосок в начале речи Максима и сравнении демона Сократа с мантикой.

«Если все это правда, — а так оно и есть, потому что некоторые святилища остаются до сих пор такими, какими были прежде, а от других остались отчетливые следы связанных с ними почитания и посещения, удивительно, что никто не считает это странным и противоестественным и не

¹⁴¹ Подробный анализ демонологии Плутарха есть в работах Ф. Бренка [Brenk 1973, 1986, 1987].

¹⁴² ὥσπερ γὰρ τῶν βασιλέων καὶ τῶν στρατηγῶν τὴν διάνοιαν οἱ μὲν ἐκτὸς αἰσθάνονται καὶ γινώσκουσι πυρσοῖς τισι καὶ κηρύγμασι καὶ ὑπὸ σαλπύγγων, τοῖς δὲ πιστοῖς καὶ συνήθεσιν αὐτοὶ φράζουσιν, οὕτω τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως, τοῖς δὲ πολλοῖς σημεῖα δίδωσιν, ἐξ ὧν ἡ λεγόμενη μαντικὴ συνέστηκε.

высказывает относительно них сомнения. Напротив, доверяя преданиям, каждый приходит, чтобы получить пророчество, услышав его, верит, поверив, исполняет, исполнив, чтит. А если человек по природе одаренный, строжайше воспитанный, истинный философ, которому благоволила судьба, удостоился от богов общения с божеством, это кажется чем-то удивительным и невероятным». ¹⁴³ (VIII.3)

Далее Феанор говорит, что боги избирают людей, которых они хотят сделать блаженными и сопричастными божественности. Их души, освобожденные от рождения и не связанные с телом, как бы обретшие полную свободу, становятся даймонами – хранителями людей, как говорит Гесиод.

У Феанора используется сравнение даймона-помощника с атлетами, которые сами больше не выступают на соревнованиях, но рады видеть других участвующих в борьбе, поощряя их сочувственными возгласами и как бы бегут рядом с ними. То есть, по Феанору, даймоны – это души, которые, выйдя из жизненных состязаний по своей душевной высоте, стали даймонами, не совершенно презирают земные дела, речи и стремления, но в своей благосклонности к тем, кто направляется к одной с ними цели, соревнуют им, воодушевляют и ободряют их, когда видят их уже близкими к осуществлению надежды и почти касающимися меты. У Максима та же самая мысль появляется в IX речи:

«Когда душа переселяется в эфир, покидая тело и оставляя его земле, чтобы оно разрушилось согласно закону времени, она становится даймоном. Тогда она может созерцать чистыми глазами то, что ей подобает видеть. Ей не препятствуют ни плоть, ни цвета, ни разные образы, ни туман. Она радостно созерцает саму красоту незамутненными глазами, сожалея о своей прошлой

¹⁴³ Ὅτι δὲ ταῦτα ἀληθῆ, ὥσπερ ἐστὶν (καὶ σώζεται καὶ νῦν τὰ μὲν αὐτὰ ἐκεῖνα οἷα ἦν, τῶν δὲ ἔχνη σαφῆ ἐκλέλειπται τῆς περὶ αὐτὸ θεραπείας τὲ καὶ κομιδῆς), θαυμαστὸν εἰ ταῦτα μὲν οὐδεὶς ἡγεῖται ἄτοπὰ τε εἶναι καὶ ἔξω τρόπου, οὐδὲ ἀμφισβητεῖ περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τὴν πίστιν παραδοὺς τῷ χρόνῳ εἴσεισιν ἕκαστος μαντευσόμενος, καὶ ἀκούσας διαπιστεῦει, καὶ πιστεύσας χρῆται, καὶ χρησάμενος τιμᾷ· εἰ δὲ ἀνὴρ φύσει τὲ κεχρημένος γενναιοτάτῃ, καὶ παιδείᾳ σωφρονεστάτῃ, καὶ φιλοσοφίᾳ ἀληθεστάτῃ, καὶ τύχῃ δεξιωτάτῃ, συγγίγνεσθαι τῷ δαιμονίῳ ἡξιώθῃ πρὸς τοῦ θεοῦ, θαυμαστὸν δοκεῖ καὶ ἄπιστον.

жизни, но радуясь настоящей. Она жалеет родственные души, которые до сих пор скитаются по земле, из-за своего человеколюбия хочет помочь им и направить их к истине, если они ошибаются. Бог предписал им странствовать по земле и присоединяться к людям всех ремесел и занятий, чтобы помогать достойным, защищать обиженных и наказывать преступников.»¹⁴⁴ (IX.6)

В конце речи Феанор говорит, что если душа, беспорочно и безотказно пройдя в тысячах воплощений длительную борьбу, по истечении периода возгорится честолюбивым стремлением вверх, то божество не возбраняет даймону помочь ей и отпускает тяготеющего к этому даймона; тяготеет же этот к спасению одной, тот — другой; и душа либо соглашается с ним при встрече и находит свое спасение, либо не соглашается, и тогда даймон оставляет ее в неблагополучии.

Также и у Максима души, стремящиеся к совершенству, получают помощь от божества (см. выше), а души полные пороков лишены наставника (Or. VIII.8).

3.5.5. Связь даймонов с оракулами и дивинацией

Последняя общая черта, свойственная всем рассматриваемым текстам, — связь даймонов с оракулами и дивинацией. Главная мысль, которая встречается во всех трех текстах, сформулирована уже в речи Феанора «...божество лишь изредка и с немногими вступает в непосредственное общение, а остальному множеству подает знаки, на которых основана так называемая мантика». (20.593D) У Максима эта идея сформулирована также довольно отчетливо уже в первой главе. Δαίμονιον проявляет себя в Сократе так же, как и в Дельфах, Додоне, Кларосе, Ксанфе. Жрецы этих святилищ

¹⁴⁴ Ἐπειδὴν γὰρ ἀπαλλαγῇ ψυχῇ ἐνθένδε ἐκεῖσε, ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα, καὶ καταλιποῦσα αὐτὸ τῇ γῇ φθαρσόμενον τῷ αὐτοῦ χρόνῳ καὶ νόμῳ, δαίμων τ' ἀνθρώπου, ἐποπτεύει μὲν αὕτη τὰ οἰκεῖα θεάματα καθαροῖς τοῖς ὀφθαλμοῖς, μήτε ὑπὸ σαρκῶν ἐπιπροσθουμένη, μήτε ὑπὸ χρωμάτων ἐπιταρattoμένη, μήτε ὑπὸ σχημάτων παντοδαπῶν συγχεομένη, μήτε ὑπὸ ἀέρος θολεροῦ διατειχιζομένη, ἀλλὰ αὐτὸ κάλλος, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρῶσα καὶ γανυμένη· οἰκτεῖρουσα μὲν αὐτὴν τοῦ πρόσθεν βίου, μακαρίζουσα δὲ τοῦ παρόντος· οἰκτεῖρουσα δὲ καὶ τὰς συγγενεῖς ψυχάς, αἱ περὶ γῆν στρέφονται ἔτι, καὶ ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐθέλουσα αὐταῖς συναγελάζεσθαι, καὶ ἐπανορθοῦν σφαλλομένας.

ежедневно общаются с божеством. Максим обращается к трем из перечисленных выше оракулов и подробно рассказывает о них: Дельфийский оракул, оракул Аполлона в Кларосе и Зевса в Додоне. Текст Максима напоминает религиозно-философские трактаты Плутарха. Плутарх, будучи сам жрецом в Дельфах, писал об упадке древних оракулов Греции. В трактате «De Pythiae oraculis», где рассматривается вопрос, почему Пифия перестала прорицать стихами, он пишет, что люди больше не спрашивают о политических событиях, восстаниях, основании новых колоний, но только о частных делах: о вступлении в брак, путешествиях, земледелии (De pyth. 26-28; 407C-408C). Плутарх (Am. 18; 763A) и Псевдо-Лонгин (De subl. 13. 2) пишут, что Пифия прикасается к треножнику, но не сидит на нем, как в тексте Максима. С. Левин в своей статье указывает, что образ Пифии, сидящей на треножнике, восходит к Еврипиду: θάσσει δὲ γυνὴ τρίποδα ζᾷθεον / Δελφίς, ἀείδουσ' Ἑλλησι βοάς, / ὥς ἂν Ἀπόλλων κελαδήσῃ (Eur. Ion 91–93) [Levin 1989: 1611]. Также описание схожее с тем, которое мы находим у Максима, встречается у Страбона: «Как говорят, прорицалище представляет собой пещеру, вырытую глубоко в земле с не очень широким отверстием для входа, откуда поднимаются испарения, вызывающие божественную одержимость; над отверстием стоит высокий треножник, восходя на который пифия вдыхает испарения и затем изрекает оракулы в стихах и в прозе; прозаические оракулы перелагались в стихи поэтами, жившими при храме»¹⁴⁵. (Strab. Geogr. 9.3.5)

Малоазийский оракул Аполлона в Кларосе пользовался особой популярностью в I-II вв по Р. Х. Описание этого оракула есть в «Анналах» Тацита, так как в 18 г. по Р. Х. этот оракул посетил Германик, приемный сын Тиберия.

«Здесь не женщина, как принято в Дельфах, но жрец, приглашаемый из определенных семейств и почти всегда из Милета, осведомляется у желающих

¹⁴⁵ Пер. Г. А. Стратоновского. Φασὶ δ' εἶναι τὸ μαντεῖον ἄντρον κοῖλον κατὰ βάθους οὐ μάλα εὐρύστομον, ἀναφέρεσθαι δ' ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσαν δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν ἑμμετρά τε καὶ ἄμετρα.

обратиться к оракулу только об их числе и именах; затем, спустившись в пещеру и испив воды из таинственного источника, чаще всего не зная ни грамоты, ни искусства стихосложения, жрец излагает складными стихами ответы на те вопросы, которые каждый мысленно задал богу. И рассказывали, что Германику иносказательно, как это в обычае у оракулов, была возведена преждевременная кончина»¹⁴⁶. (Tac. Ann. 2.54)

Тацит пишет о жрецах (*sacerdos*), происходящих из избранных милетских семей, которые знают только имена и число спрашивающих, а не их вопросы, и отвечают стихами. Как и Максим, а также Плиний Старший (Hist. nat. 2.106.12), Тацит пишет о пещере, куда спускается служитель, пьет воду из источника и затем дает пророчество¹⁴⁷.

Описывая оракул в Додоне, Максим обращается к тексту Гомера. Называя жрецов *χαμαιῶναι*, καὶ ἀνιπτόποδες, Максим говорит о селлах, древних служителях культа Зевса в Додоне, которые упоминаются в обращении Ахилла к Зевсу:

Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων

Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ

σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιῶναι,

ἡμὲν δὴ ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξαμένοιο. (Hom. Il. 16. 233–236)

Судя по ритуальным запретам, селлы, которые упоминаются также у других авторов (Soph. Tr. 1166, Call. H. IV. 286), были связаны с культом земли [Ambühl 2001: 373]. Они узнавали волю Зевса по шелесту листьев священного дуба. Затем служение перешло коллегии жриц, которые назывались Пелеядами (Strab. VII. 7. 12). Они давали пророчество, как и другие греческие

¹⁴⁶ non femina illic, ut apud Delphos, sed certis e familiis et ferme Mileto accitus sacerdos numerum modo consultantium et nomina audit; tum in specum degressus, hausta fontis arcani aqua, ignarus plerumque litterarum et carminum edit responsa versibus compositis super rebus quas quis mente concepit. et ferebatur Germanico per ambages, ut mos oraculis, maturum exitum cecinisse.

¹⁴⁷ О популярности оракула в Кларосе см. [Parke 1985: 142-170].

оракулы, в виде текстов. Ф. Граф предполагает, что изначально оракул давался в виде знаков, на что указывает упоминание у Страбона (Strab. VII, fr. 1 Chrest.), а при Пелеядах оракул давался в привычной форме¹⁴⁸ [Graf 1997: 726].

Во второй главе Максим подробно описывает оракул Трофония в Беотии.

«В святилище Трофония (это тоже оракул, посвященный герою Трофонию, расположенный в Беотии рядом с городом Лебадией) тот, кто желает общаться с даймоном, одевшись в пурпурное полотно до пят и взяв в обе руки по лепешке, спускается на спине в узкую расселину. Затем, одно увидев, другое услышав, он возвращается вверх, сам будучи прорицателем.»¹⁴⁹ (VIII.2).

Этот оракул всегда пользовался популярностью и часто упоминался в литературе. Первое упоминание встречается у Геродота (Her. I. 46; VIII. 134). Известно, что комедию с названием «Трофоний» написали Кратин (CAF I, 79, fr. 218-227), Кефисодор (CAF I, 800 ff, fr. 3-6), Алексис (CAF II, 383f, fr. 236-238), Менандр (CAF III, 132f, fr. 462-465). Большой популярностью пользовалось сочинение Дикеарха *Περὶ τῆς εἰς Τροφώνιου καταβάσεως* в двух книгах (Athen. XIII 594E, XIV 641E), в котором он подвергает критике культ Трофония. Цицерон просил Аттика прислать ему сочинение Дикеарха (Cic. Att. XIII.31–32), а Плутарх написал трактат *Περὶ τῆς εἰς Τροφώνιου καταβάσεως* (Lamp. 181), в котором он, видимо, полемизировал с Дикеархом. Самое подробное описание культа Трофония дает Павсаний (Paus. 9.39.4–14). Человек должен был пройти подготовительные обряды в храме Доброго Даймона и Тихи (*τὸ δὲ οἴκημα Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερὸν ἐστὶν ἀγαθῆς*), принести жертвоприношения, омыться в реке Геркине, попить воды из двух источников: Забвения и Памяти. Перед входом в пещеру вопрошающий

¹⁴⁸ Подробнее об оракуле Зевса в Додоне см. [Parke 1967: 1–163; Приходько 1998: 139–145].

¹⁴⁹ Ἐν Τροφώνιῳ τε μὴν (καὶ γὰρ τοῦτο μαντεῖον ἐστὶν ἐν Βοιωτίᾳ ἥρωος Τροφώνιου περὶ Λεβαδίαν πόλιν) ὁ δεόμενος συγγενέσθαι τῷ δαιμονίῳ, ἐνσκευασάμενος ὀθόνην ποδῆρει καὶ φοινικίδι, μάζας τε ἐν χερσὶν ἔχων, εἰσδύεται ὑπτιος κατὰ στομίου στενοῦ· καὶ τὰ μὲν ἰδὼν, τὰ δὲ ἀκούσας, ἀνεισὶν αὐθις ὑποφῆτης αὐτάγγελος.

надевал льняной хитон, подпоясывался лентой и надевал местную обувь (ἔρχεται πρὸς τὸ μαντεῖον, χιτῶνα ἐνδεδυκὼς λινοῦν καὶ ταινίαις τὸν χιτῶνα ἐπιζωσθεὶς καὶ ὑποδησάμενος ἐπιχωρίας κρηπίδας). В отличие от Павсания Максим пишет о пурпурном одеянии, спускающемся до пят. Способ спуска в пещеру, довольно коротко упомянутый у Максима, подробно описывается у Павсания.

«Спускающийся ложится на пол, держа в руках ячменные лепешки, замешанные на меду, и опускает вперед в щель ноги и сам подвигается, стараясь, чтобы его колени прошли внутрь щели. Тогда остальное тело тотчас же увлекается и следует за коленями, как будто какая-то очень большая и быстрая река захватывает своим водоворотом и увлекает человека. Те, которые таким путем оказываются внутри тайного святилища, узнают будущее не одним каким-либо способом, но один его видит глазами, другой о нем слышит. Спустившимся возвращаться назад приходится тем же самым путем, через ту же скважину, ногами вперед»¹⁵⁰. (Paus. 9.39.11)

После возвращения из пещеры жрецы сажают вопрошающего на т. н. трон Мнемозины, где он рассказывает все, что видел и слышал, поэтому Максим называет вопрошающего ὑποφῆτης αὐτάγγελος. Пещера Трофония упоминается также у Плутарха в трактате «О демоне Сократа», где рассказывается о видении Тимарха, который спрашивал оракул о природе божества Сократа (De gen. Socr. 21–22, 589F–592F). Пещеру Трофония упоминают также Филострат, так как туда спускался Аполлоний Тианский (Vit. Apoll. 8.19), и Лукиан, высмеивая этот культ в нескольких своих сочинениях (Dial. mort. 3; Nesciom. 22)¹⁵¹.

¹⁵⁰ пер. С. П. Кондратьева. ὁ οὖν κατιὼν κατακλίνας ἑαυτὸν ἐς τὸ ἔδαφος ἔχων μάζας μεμαγμένας μέλιτι проειβάλλει τε ἐς τὴν ὀπὴν τοὺς πόδας καὶ αὐτὸς ἐπιχωρεῖ, τὰ γόνατά οἱ τῆς ὀπῆς ἐντὸς γενέσθαι προθυμούμενος· τὸ δὲ λοιπὸν σῶμα αὐτίκα ἐφειλκύσθη τε καὶ τοῖς γόνασιν ἐπέδραμεν, ὥσπερ ποταμῶν ὁ μέγιστος καὶ ὠκύτατος συνδεθέντα ὑπὸ δίνης ἀποκρύψειεν <ἄν> ἄνθρωπον. τὸ δὲ ἐντεῦθεν τοῖς ἐντὸς τοῦ ἀδύτου γενομένοις οὐχ εἷς οὐδὲ ὁ αὐτὸς τρόπος ἐστὶν ὅτῃ διδάσκονται τὰ μέλλοντα, ἀλλὰ πού τις καὶ εἶδε καὶ ἄλλος ἤκουσεν. ἀναστρέψαι δὲ ὀπίσω τοῖς καταβάσι διὰ στομίῳ τε ἔστι τοῦ αὐτοῦ καὶ προεκθεόντων σφίσι τῶν ποδῶν.

¹⁵¹ Подробнее о культе Трофония см. монографию Боншера [Bonnechere 2003].

Дальше у Максима дается подробное описание оракула при Авернском озере.

«Где-то в Италии, в Великой Греции, при так называемом Авернском озере была вещая пещера, были также служители этой пещеры – мужи-душепроводители, называемые так из-за своего занятия. Вопросающий, придя туда, помолившись, заколов жертвы, совершив возлияния, призывал душу кого-либо из предков или друзей. Тогда ему на встречу выходил призрак, хотя смутный и неясный, но способный говорить и предсказывать. Сказав то, ради чего его вызывали, призрак удалялся. Гомер, как мне кажется, знал это святилище, так как направил туда Одиссея, но ради поэтичности переместил его за пределы нашего моря»¹⁵². (VIII.2)

Авернское озеро, образовавшееся в кратере и не имеющее связи с другими водоемами, находится недалеко от Путеол. Из-за его природного положения (озеро, окруженное лесами), литературные упоминания связаны с загробными представлениями или удивительными природными феноменами. Считалось, что птицы не могли летать над этим озером, так как от него исходили ядовитые пары (Lucr. 4.744; Str. 5.4.5). С этой легендой связана античная этимология (Ἄ-όρνις, Verg. Aen. 6.237). Страбон пишет, что после того, как по приказу Агриппы был вырублен лес и прорыт канал, соединяющий Авернское и Лукринское озера, стало ясно, что все это только легенды (Str. 5.4.5). Об оракуле, который описывает Максим, известно совсем мало. Страбон пишет, что те, кто заплывал в Авернское озеро, должны были принести умиловительные жертвы подземным богам под руководством местных жрецов (καὶ εἰσέπλεόν γε προθυσάμενοι καὶ ἱλασάμενοι τοὺς καταχθονίους δαίμονας, ὄντων τῶν ὑφηγουμένων τὰ τοιάδε ἱερέων ἡργολαβηκῶν

152 Ἦν δέ που τῆς Ἰταλίας κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα περὶ λίμνην Ἀορνον οὕτω καλουμένην μαντεῖον ἄντρον, καὶ
θεραπευτῆρες τοῦ ἄντρου ἄνδρες ψυχαγωγοί, οὕτως ὀνομαζόμενοι ἐκ τοῦ ἔργου. Ἐνταῦθα ὁ δεόμενος ἀφικόμενος,
εὐξάμενος, ἐντεμὼν σφάγια, χεάμενος χοάς, ἀνεκαλεῖτο ψυχὴν ὅτου δὴ τῶν πατέρων ἢ φίλων· καὶ αὐτῷ ἀπῆντα
εἰδωλον, ἀμυδρὸν μὲν ἰδεῖν καὶ ἀμφισβητήσιμον, φθελκτικὸν δὲ καὶ μαντικόν· καὶ συγγενόμενον ὑπὲρ ὧν ἐδεῖτο,
ἀπηλλάττετο. Τοῦτό μοι δοκεῖ τὸ μαντεῖον καὶ Ὅμηρος γνούς, προσθεὶς τῷ Ὀδυσσεὶ τὴν ἐπ' αὐτῷ ὁδόν, ἐκτοπίσαι τὸ
χωρίον ποιητικῶς μάλα τῆς καθ' ἡμᾶς θαλάττης.

τὸν τόπον). Эфор, по свидетельству Страбона, помещал там киммерийцев, которые жили горным промыслом и подачками от людей, вопрошавших оракул. Служители этого оракула жили в пещерах, так как им запрещено было видеть солнечный свет (Horn. Od. 11.15). Киммерийцы были уничтожены каким-то царем, который разгневался из-за того, что оракул не исполнился в его пользу. Оракул был перенесен в другое место, где существует до сих пор (Str. 5.4.5=FGrH 70 F 134). Ф. Лассер предполагает, что перенесенный оракул киммерийцев в тексте Страбона – оракул в Кумах, который также находился под землей (Lact. Inst 1.6.9) [Lasserre 1967: 215]. Как и Максим, Страбон упоминает спуск Одиссея в Аид, что указывает на распространенность мнения о том, что некая Одиссея произошла на Авернском озере, при этом ни один из них не упоминает некую Энею (Aen. 6. 236–263; Str. 5.4.5). Из сохранившихся источников об оракуле на Авернском озере описание Максима, видимо, остается самым подробным. На это указывает Э. Норден в своем комментарии к VI книге «Энеиды» [Norden 1916: 200].

Здесь возникает вопрос, какую роль играет вставка с рассказом об оракулах. В первой главе Максим уже упомянул всем известные Дельфийский, Додонский оракулы. Также он упоминает об оракуле Аполлона в Кларосе, который стал популярен как раз в I–II веках н.э [Parke 1985: 142–170]. Можно предположить, что оракул Трофония и оракул на Авернском озере к этому времени уже прекратили функционировать, поэтому слушателям требуется объяснение, которое также показывает эрудированность оратора¹⁵³. Еще одна важная деталь, которую Максим специально подчеркивает, – это то, что в обоих святилищах люди сами слышали пророчества от божества (ὕποφῆτης αὐτάγγελος в пещере Трофония). В Дельфах, Додоне и Кларосе жрецы сообщают волю божества, а в пещере Трофония и на Авернском озере люди

¹⁵³ П. Боншер пишет, что почитание оракула, возможно, прекратилось уже во II в. до н.э. [Bonnechere 2003: 327].

вступали в непосредственный контакт с божеством, как это было в случае с Сократом.

3.6. О культе Ахилла в последней главе IX речи

Последняя глава речи IX интересна тем, как Максим использует «топос» современной ему литературы – культ Ахилла на Белом острове¹⁵⁴. Основные сведения о почитании Ахилла на Левке известны из сочинений авторов II-III вв. по Р. Х.: «Героики» Флавия Филострата, «Перипла Евксинского Понта» Арриана (PPE) и IX речи Максима Тирского¹⁵⁵. Описание Максима короче, чем у других двух авторов. Как у Филострата (Her. 54. 2) и Арриана (PPE 21. 1), у Максима сначала указывается местонахождение острова (IX.7). Максим не рассказывает историю возникновения острова, который был создан Посейдоном по просьбе Фетиды (Her. 54. 5-6; PPE 21. 1). Он упоминает храм и жертвенники Ахилла (IX.7), но не говорит о птицах, которые ухаживают за этим храмом (PPE 21. 2; Her. 54. 9). Максим пишет, что остров можно посещать только ради совершения жертвоприношения, а затем следует вернуться на корабль (IX. 7). Арриан (PPE 21. 2) и Филострат также сообщают, что моряки могут сходить на остров, но должны вернуться на корабль до захода солнца (Her. 54. 11). Далее Максим описывает явление морякам самого Ахилла на острове: он предстает молодым мужчиной со светлыми волосами, упражняющимся с золотым оружием. Некоторые моряки не видели Ахилла, но слышали его пение (IX. 7). У Арриана Ахилл является либо во сне, либо на корабле, помогая морякам найти удобное место для стоянки.

φαίνεσθαι δὲ ἐνύπνιον τὸν Ἀχιλλέα τοῖς μὲν προσχοῦσι τῇ νήσῳ, τοῖς δὲ καὶ πλέουσιν, ἐπειδὴν οὐ πόρρω αὐτῆς ἀπόσχωσιν, καὶ φράζειν ὅπου προσχεῖν τῆς νήσου ἄμεινον καὶ ὅπου ὀρμίσασθαι. οἱ δὲ καὶ ὕπαρ λέγουσιν φανῆναί σφισιν ἐπὶ

¹⁵⁴ Более подробный анализ этого отрывка опубликован в статье: [Беликов 2016].

¹⁵⁵ См. недавно вышедшее исследование по культу Ахилла в Северном Причерноморье, где представлена также обширная библиография, посвященная этому вопросу: [Нуре 2006]. См. также рецензию А. В. Белоусова: [Белоусов 2009: 221–228].

τοῦ ἱστοῦ ἢ ἐπ' ἄκρου τοῦ κέρως τὸν Ἀχιλλέα, καθάπερ τοὺς Διοσκόρους· τοσόνδε μόνον τῶν Διοσκούρων μεῖον ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα, ὅσον οἱ μὲν Διόσκουροι τοῖς πανταχοῦ πλοῖζομένοις ἐναργεῖς φαίνονται καὶ φανέντες σωτήρες γίνονται, ὃ δὲ τοῖς πελάζουσιν ἤδη τῇ νήσῳ. οἱ δὲ καὶ τὸν Πάτροκλόν σφισιν ὀφθῆναι ἐνύπνιον λέγουσιν. (PPE 23. 1–2)

«Ахилл, как рассказывают, является во сне одним после того, как причалят к острову, а другим еще во время плавания, когда они очутятся недалеко от него, и указывает, где лучше пристать к острову и где стать на якорю. А некоторые рассказывают, что Ахилл являлся им наяву на мачте или на конце реи, подобно Диоскурам; Ахилл только в том, говорят они, уступает Диоскурам, что последние воочию являются плавающим повсюду и, явившись, спасают их, а Ахилл является только приближающимся уже к острову. Некоторые говорят, что и Патрокл являлся им во сне»¹⁵⁶.

У Арриана Ахилл выступает как θεὸς πόμπιμος, который подобно Диоскурам¹⁵⁷ помогает морякам¹⁵⁸. Арриан упоминает также явление Патрокла, который, по его словам, почитался на Белом острове вместе с Ахиллом (PPE 21. 2). Этим заканчивается описание у Арриана, в то время как Максим рассказывает о человеке, который случайно уснул на острове. Его разбудил Ахилл и пригласил на пир, где были также Фетида, Патрокл, разливавший вино и другие даймоны (IX. 7), что соответствует пиру Ахилла и его супруги Елены в «Героике» (Her. 54. 12–13). Упоминанию Максима о золотых доспехах Ахилла в «Героике» соответствуют рассказы моряков о том, что они слышали на острове шум сражения и топот конницы¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Пер. П. И. Прозорова.

¹⁵⁷ Интересно, что Максим в конце речи также упоминает Диоскуров (IX.7). Он говорит, что сам он не видел ни Ахилла, ни Гектора, но видел Диоскуров на корабле, яркие звезды, которые вели корабль, попавший в шторм (εἶδον δὲ καὶ Διοσκούρους ἐπὶ νεώς, ἀστέρας λαμπροῦς, ἰθύνοντας τὴν ναὺν χειμαζομένην).

¹⁵⁸ У Филострата Ахилл также помогает морякам, являясь на корме (Her. 56. 3). См. также: [Wachsmuth 1967: 158–159].

¹⁵⁹ φασὶ δ' οἱ προσορμισάμενοι καὶ κτύπου ἀκούειν ἵππων καὶ ἤχου ὅπλων καὶ βοῆς, οἷον ἐν πολέμῳ ἀναφθέγγονται (Her. 56. 2).

На основании этого сравнения ясно, что сообщение Максима не содержит каких-либо уникальных сведений о культе, как, например, «Героика» Филострата, где приводятся рассказы о троянской девушке и нападении амазонок на остров Ахилла (Her. 56–57). В рассказе Максима отсутствуют некоторые детали, которые засвидетельствованы у Арриана и Филострата: Ахилл – покровитель моряков, птицы в храме Ахилла, несопротивляющиеся животные во время жертвоприношения [Толстой 1966: 19–23].

Но в данном случае интересно то, что Максим популярный «топос» Второй софистики включает в демонологию. В случае с культом Ахилла Арриан пишет, что считает Ахилла великим героем (ΡΡΕ 23. 4), но нигде не упоминает о даймонах. Для Филострата Ахилл важен именно как герой, так как в эпоху Северов происходило возрождение героических культов и «Героика», видимо, была написана с целью поддержания этой тенденции¹⁶⁰. Филострат был знаком с демологией, в его сочинениях встречается слово δαίμων и его производные, но в отличие от Максима он не уделяет этому учению такое внимание [Puigalli 1983: 117–130]. Хотя в «Героике» говорится, что Протесилай все знает, так как является даймоном¹⁶¹, для автора это учение не является ключевым. Максим в свою очередь концентрирует внимание именно на демонологии, сочетая таким образом литературный «топос» своего времени с популярным философским учением.

Гомеровские герои упоминаются не только в конце IX речи, но также в середине VIII. Максим апеллирует к Гомеру в вопросе о существовании даймонов. В качестве доказательства того, что даймоны существуют как отдельный род наравне с богами и людьми, Максим приводит гомеровских богов, которые являются даймонами. Он цитирует строки из «Илиады»: Π.

¹⁶⁰«Большинство исследователей в настоящее время соглашается с тезисом, что диалог написан Филостратом с целью воскресить веру в героев среди образованных людей своей эпохи и содействовать возрождению исконно эллинского благочестия» [Белоусов 2012: 73].

¹⁶¹ τὸν μὲν γάρ Πρωτεσίλεων δαίμονα ἦδη ὄντα οὐδὲν οἶμαι θαυμαστὸν εἶδέναι ταῦτα (Her. 43. 3).

1.197, где Афина останавливает Ахилла в споре с Агамемноном, П. 5.127–128, где Афина обращается к Диомеду и говорит, что он может сражаться с троянцами, но не с богами. Максим приводит 3 цитаты, где говорится, что богиня вложила в сердце мысль или смелость герою: П. 1.55 – Гера вложила Ахиллу мысль о собрании ахейцев на десятый день мора, П. 5.1–2, 122 – Афина дает крепость и смелость Диомеду и делает его руки и ноги легкими. Также приводится цитата из «Одиссеи», где Афина в образе Ментора поддерживает Телемаха, не решающегося обратиться к Нестору (Od. 3.26–28).

Гомер играет важнейшую роль в речах Максима, что прекрасно показано в монографии Я. Ф. Кинстранда, где проанализирована роль Гомера и его поэм в сочинениях Диона Хризостома, Максима Тирского и Элия Аристида¹⁶² [Kindstrand 1973]. В сопоставлении гомеровских богов и даймонов Максим не уникален, так как Апулей использует тот же отрывок из первой песни «Илиады» (П. 1.197), что и Максим.

Hinc est illa HomERICA Minerva, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit. (DDS XI, 145).

Отсюда и Гомерова Минерва, которая, усмиряя Ахилла, вторгается в собрание греков.

Еще раз на этот же отрывок Апулей ссылается, когда говорит, что божество Сократа могло быть и образом демона, который был виден только Сократу, как Афина – Ахиллу (DDS XX, 166). Также здесь можно привести отрывок из диалога Плутарха, где даймон Сократа сравнивается с Афиной, которая во всем помогала Одиссею (De gen. Socr. 10.580C)¹⁶³.

Параллель с Апулеем может служить доказательством того, что гомеровские боги в это время ассоциировались с даймонами. Такого рода

¹⁶² См. также обзорную статью П. Даути [Daouti 2016: 59–76].

¹⁶³ «Подобно тому как Гомер представил Афины «соприсущной во всяком труде» Одиссею, так демон Сократа явил ему некий руководящий жизненный образ, «всюду предтекавший ему, подававший совет и могущество», в делах неясных и недоступных человеческому разумению: в этих случаях демон часто вступал в собеседование с Сократом, сообщая божественное участие его намерениям».

интерпретации гомеровских текстов получило особенное распространение в неоплатонизме. Прокл в «Комментарии к «Государству» Платона» пишет, что, когда Ахилл ругает Аполлона, он обращается не к богу Аполлону, но к нижней ступени аполлинической иерархии, а именно, к даймону, который является хранителем Гектора (Pr. Comm. in Resp. I. 147. 7–15).

3.7. Заключительные предложения IX речи: аутопсия

Последнее, на что следует обратить внимание в этой главе, это заключительные предложения IX речи.

Ἐγὼ δὲ τὸν μὲν Ἀχιλλέα οὐκ εἶδον, οὐδὲ τὸν Ἑκτορα εἶδον· εἶδον δὲ καὶ Διοσκούρους ἐπὶ νεώς, ἀστέρας λαμπροῦς, ἰθύνοντας τὴν ναῦν χειμαζομένην· εἶδον καὶ τὸν Ἀσκληπιόν, ἀλλ' οὐχὶ ὄναρ· εἶδον καὶ τὸν Ἡρακλέα, ἀλλ' ὕπαρ. (IX.7)

«Сам я не видел ни Ахилла, ни Гектора. Но зато я видел и Диоскуров на корабле, яркие звезды, которые направили корабль, попавший в бурю. Видел я также наяву и Асклепия, и Геракла».

Эти строчки вызвали закономерные сомнения у исследователей. Дюрр говорил о них как о «софистических приправах», которые не заслуживают внимания [Dürr 1899: 4]. Нильсон относил их к простодушным сказкам о демонах [Nilson 1974: II, 414]. Доддс и Киндstrand, наоборот, в серьез воспринимали эти сообщения как соответствующие религиозному духу эпохи и сравнивали их с рассказами об Асклепии в «Священных речах» Элия Аристида [Kindstrand 1973: 191].

Намного более продуктивный подход к интерпретации этих строк предложил Дж. Бенсон. В своей статье он обратил внимание на повторение формы εἶδον в этом маленьком отрывке. Во всем корпусе Максима эта форма встречается еще 2 раза в речи 2, где он говорит, что видел священный камень, который почитают арабы, и реки Марсий и Меандр, почитаемые фригийцами. В отрывке про даймонов форма εἶδον повторена 5 раз, при том, что Максим в

духе эпохи избегает формы 1 Sg., что в свою очередь объясняет столь скудные сведения об авторе¹⁶⁴.

Бенсон подчеркивает, как важна аутопсия у историографов, так как она делает их сообщение более правдоподобным. Ту же самую функцию выполняет аутопсия у Максима, который хочет показать, что его рассуждения о демонологии поддерживаются авторитетом аутопсии¹⁶⁵. Бенсон приводит следующую цитату из Маринколы: «According to Marincola, most ancient historians who write about contemporary events draw attention to their status as eyewitnesses at the outset of their works; explicit claims of autopsy ‘elsewhere are as a rule reserved for two situations, either to underline some special source, or to win credence for something unusual (at times, marvelous). The end of Oration 9 corresponds with the second situation» [Marincola 1997: 80; Benson 2016: 113]¹⁶⁶. Бенсон сравнивает текст Максима с диалогом Лукиана «Philopseudes», который наполнен суеверными историями, подтвержденными аутопсией рассказчика. Благодаря этому сравнению автор делает вывод, что впечатление от последней главы IX речи должно было быть таким же, как у одного из участников диалога Лукиана: слушатели должны были воспринять слова Максима скептически, но с восхищением [Benson 2016: 120]. На этом фоне автор также подчеркивает, что у Плутарха Симмий начинает свою речь с того, что божество Сократа был не видение, а некий голос. В речи Апулея нет сведений, о том, что Апулей сам видел даймонов, зато сказано, что Сократ мог видеть своего даймона. Бенсон говорит, что не знает, как соотнести критику аутопсии у Плутарха и Лукиана со словами Апулея, что Сократ видел свое божество.

Слова Апулея и свидетельство Максима не стоит рассматривать с точки зрения «правда-вымысел», так как сохранилось довольно много свидетельств

¹⁶⁴ То же самое явление встречается в «Беседах» Эпиктета. О себе автор почти ничего не говорит.

¹⁶⁵ By this standard, Maximus asserts he saw daimones in order to demonstrate that he is an authority on the subject and that his audience should be convinced by what he says [Benson 2016: 113].

¹⁶⁶ Роль аутопсии у историографов рассматривается также в статье Х.-Г. Нессельрата [Nesselrath 2017:183–202].

этого периода, где упоминаются явления даймонов или богов людям¹⁶⁷. Вопрос о таких явлениях явно интересовал публику, поэтому Максим и Апулей выбирают из гомеровских поэм именно те места, где боги или даймоны являются героям (см. выше).

Яркую параллель можно найти в «Жизни Плотина» Порфирия, где рассказывается о вызывании даймона (οἰκεῖος δαίμων):

«И точно, по самой природе своей Плотин был выше других. Однажды в Рим приехал один египетский жрец, и кто-то из друзей познакомил его с Плотиним; желая показать ему свое искусство, жрец пригласил его в храм, чтобы вызвать его демона-хранителя, и Плотин легко согласился. Заклятие демона было устроено в храме Исиды – по словам египтянина, это было единственное чистое место в Риме; и когда демон был вызван и предстал перед глазами, то оказалось, что он не из породы демонов, а из породы богов. Увидевши это, египтянин воскликнул: "Счастлив ты! Хранитель твой – бог, а не демон низшей породы!" – и тотчас запретил и о чем-либо спрашивать этого бога, и даже смотреть на него, потому что товарищ их, присутствовавший при зрелище и державший в руках сторожевых птиц, то ли от зависти, то ли от страха задушил их. Понятно, что, имея хранителем столь божественного духа, Плотин и сам проводил немало времени, созерцая его своим божественным взором. Поэтому он и книгу написал о присущих нам демонах, где пытается указать причины различий между нашими хранителями.»¹⁶⁸ (Porph. Vita Plotini 10)

Далее Порфирий рассказывает, что этот случай послужил причиной, почему Плотин написал трактаты III.4 и III.5. Рассматривая природу даймонов-хранителей (III.4), Плотин обращается к диалогам Платона «Государство» (Resp. X. 614b–621b) и «Федон» (Phaedo 81e–82c, 107d, 113a). В трактате III.5, посвященном Эроту, Плотин комментирует диалоги «Пир»,

¹⁶⁷ Лэйн Фокс приводит свидетельства, относящиеся ко II в. н.э. [Lane Fox 1986: 150–167].

¹⁶⁸ Перевод М. Л. Гаспарова.

где Эрот назван даймоном, и «Федр», где Эрот – бог. Хотя Плотин очевидно проявляет интерес к демонологии и посвящает ей два трактата, он ни разу не упоминает божество Сократа и в целом оставляет без внимания афинского философа¹⁶⁹.

Выводы

В результате приведенного выше анализа можно сделать следующие выводы.

Речи Максима очевидно должны рассматриваться как в литературном, так и философском контексте I–II вв. н.э. Сравнение проводилось по трем основным аспектам: общение с божеством на примере Сократа, типология даймонов и связь с мантикой.

По первому пункту можно сказать, что Сократ играет важную роль в речах Максима, при этом оратор обращается к его образу в совершенно различных контекстах. Для него Сократ важен как моральный авторитет (*Exemplum Socratis*), обладатель любовного искусства и богоизбранный человек, слышащий голос даймона. Последний пункт связывает Максима с предшествующей традицией, хотя следует признать, что в отличие от Плутарха Максим не сосредотачивает внимание на его личности и особенной способности, но использует как повод начать говорить о демонологии. Как было показано в первой главе, в речах VIII–IX вовсе нет резкого перехода с темы уникальности Сократа на демонологию, но плавный переход от частного к общему.

По второму пункту следует сказать, что Максим наименее оригинален в вопросе иерархии даймонов. Очевидно, что в его время существовало несколько мнений о природе даймонов, основывающихся на диалогах

¹⁶⁹ Подробный анализ двух трактатов Плотина с библиографией дает Тимотин [Timotin 2012: 286–300].

Платона. В отличие от Апулея Максим не пытается изложить материал систематически, но заостряет внимание на теме «даймон – связующее звено между богом и человеком». В этом разделе он довольно подробно, используя большое количество сравнений, рассказывает о необходимости гармоничного перехода между несоединимыми природами бога и человека. Он использует диерезу и для доказательства своих тезисов. Параллели с текстами Аристотеля без упоминания автора указывают на то, что методы, восходящие к Стагириту, уже не ассоциировались с перипатетической традицией, но использовались школьным платонизмом как логическая пропедевтика к систематическому изложению идей Платона. Несистематичное изложение можно объяснить в рамках изложенного в первой главе материала. Диалексис как жанр не подразумевал длинную лекцию для философски образованных слушателей, но скорее краткое введение в тот или иной аспект платоновской философии. С другой стороны, использование в речи научных рассуждений (диереза), проиллюстрированных большим количеством сравнений, должно было произвести на слушателя сильное впечатление. Оратор легко вплетает сложный философский материал в риторическую канву.

По третьему пункту нужно отметить, что ко времени Максима связь даймонов с оракулами была очевидна, но некоторые древние оракулы пришли в упадок, либо были малоизвестны. Это дает возможность автору сделать объемный энциклопедический экскурс в историю пещеры Трофония и оракула на Авернском озере. Этот экскурс с одной стороны показывает образованность автора, а с другой стороны иллюстрирует идею, что не всегда нужны жрецы (как в Дельфах или Кларосе), но иногда люди сами слышат пророчества даймонов.

Также в третьей главе было показано, как Максим использует для аргументации аутопсию, которая должна была произвести сильное впечатление на слушателей. Еще одним средством аргументации было использование топосов литературы. Как было продемонстрировано выше,

Максим активно использовал как «вечные» топосы – гомеровские тексты, так и современные ему литературные топосы Второй софистики – культ Ахилла на Белом острове.

Заключение

Проведенное исследование показывает, что речи Максима Тирского должны рассматриваться исключительно в контексте и Второй софистики и среднего платонизма. Рассмотрение только риторических или только философских аспектов приводит к неправильной интерпретации текстов.

С точки зрения жанра речи Максима Тирского отличаются от определения диалексиса, которое дает Менандр-ритор. Некоторые речи (I) ближе к жанру протрептика, некоторые продолжают традицию *δισσοὶ λόγοι* (XV–XVI, XXIII–XXIV, XXXIX–XL). Если искать параллели в античности, то речи Максима близки по жанру речам Диона Хризостома и Фаворина из Арелата.

Речи VIII–IX представляют собой единый блок, посвященный философскому вопросу, при этом входящий в цикл сократических речей (III, VIII–IX, XVII–XXI). По структуре они напоминают речь XI, но также имеют много общего с другими речами корпуса (обширное введение, использование мифологического материала, гомеровские цитаты).

Важную роль в композиции речей играет фигура Сократа, который позволяет автору начать говорить об индивидуальном даймоне, чтобы затем перейти к демонологии в целом. Аналогичную композиционную схему можно найти в речах XVII–XXI, посвященных любовному искусству Сократа. Единичный случай Сократа (божество или любовное искусство) служит введением в обширную тему (демонология или любовное искусство). В речи XI такую роль выполняет Платон. Максиму во введении необходимо подготовить публику к восприятию сложного философского материала. Для этого он использует мифы, исторические события, цитаты или обращается к авторитетным личностям, которые с одной стороны привлекают внимание публики, а с другой стороны придают речам больше авторитетности. Вслед за Х. Кампос-Дарокой можно говорить о протрептической функции образа

Сократа в речах Максима, так как он помогает автору подойти к изложению философского материала.

Во второй главе диссертации была показано, как до Максима воспринималась проблема Сократа и его божества. Платон и Ксенофонт, очевидно, разделяют божество Сократа (δαίμόνιον) и даймонов традиционной религии. В текстах Платона эти темы рассматриваются в разных контекстах и никогда не пересекаются. Для Ксенофонта божество Сократа – это разновидность мантики. Такое утверждение должно было послужить доказательством невинности Сократа: он не вводит новых богов, но остается в рамках полисной религиозности.

Важную роль в развитии учения о божестве Сократа и включении его демонологию сыграли диалоги «Феаг» и «Алкивиад I». Невозможно сказать точно, в какой момент δαίμόνιον Сократа стал восприниматься как один из видов даймонов греческой религии. Но гипотеза О. Жигона о том, что Ксенократ, развивая учение о даймонах, включил в их число божество Сократа, убедительна.

Анализ последующей традиции изображения Сократа и его божества в разных философских школах, показал, что личность афинского философа пользовалась большой популярностью среди стоиков и киников. Основное внимание, однако, уделялось нравственному совершенству Сократа, который служил примером стоического мудреца. Как древняя Стоя, так и римские представители стоицизма охотно используют личность Сократа для иллюстрации своего этического учения. Несправедливое обвинение, казнь и неподвластность страху смерти сделали Сократа популярным также среди римских моралистов (Цицерон, Сенека), которые включили его в один ряд с выдающимися римлянами: Сцевола, Регул, Катон Утический.

С другой стороны, наблюдается резкое неприятие личности Сократа и его учения среди эпикурейцев и перипатетиков. Для скептиков Сократ

представляет интерес в первую очередь как возможный основатель их течения: утверждение о собственном незнании в скептической Академии преобразуется в утверждение о невозможности достоверного знания. Таким образом возникает спор о догматизме или скептицизме Сократа, который нашел отражение в сочинениях Цицерона и Плутарха.

В период IV в. до н.э. вплоть до I–II вв. н.э. наибольший интерес вызывает личность самого Сократа, его учение, образ жизни, несправедливое обвинение и смерть. Божество Сократа не вызывает особого интереса среди писателей. Если и встречаются какие-либо упоминания божества, то они интерпретируются в рамках традиционной мантики.

На этом фоне возникают сочинения Плутарха, Апулея и Максима Тирского, в которых, очевидно, меняется объект внимания. Новая тенденция заключается в том, что основной интерес уделяется способности Сократа слышать божество. При сравнении этих текстов становится ясно, что этот интерес связан с развитием демонологии в среднем платонизме. Если Плутарх по большей части говорит об уникальности Сократа и его способности слышать даймонов, то Максим Тирский и Апулей делают основной упор на демонологию. Как уже было сказано выше, феномен Сократа для Максима – повод для рассуждения о даймонах.

В демонологии Максима нет каких-либо оригинальных пунктов, которые бы отличали ее от школьного платонизма I–III вв. н.э. На это указывают как параллели с Апулеем, Алкиноем и Плутархом, так и отсылки к диалогам Платона, на которые опирается автор. В отличие от Апулея Максим не пытается дать систематическое изложение, но больше внимания уделяет необходимости существования даймонов как посредников между трансцендентным богом и миром людей. При рассмотрении природы даймонов используются методы Аристотеля без упоминания его имени. Это указывает на то, что методы, восходящие к перипатетической школе, активно использовались в школьном платонизме как логическая пропедевтика.

Такое, на первый взгляд, бессистемное изложение материала объясняется как жанровым своеобразием речей, так и подготовленностью публики. Максим не ставит себе задачу систематически изложить платоновскую демонологию, но лишь познакомить публику с религиозно-философской темой, пользующейся популярностью в его время. С одной стороны, Максим активно использует риторические приемы, чтобы привлечь внимание слушателей, с другой стороны, он использует научные рассуждения, чтобы придать авторитет своим речам.

Некоторые главы речей VIII–IX представляют собой важный источник для реконструкции религиозных взглядов эпохи Максима и их философской интерпретации. Хотя связь даймонов с оракулами упоминается уже в диалоге «Пир» и подробно рассматривается в сочинениях Плутарха, Максим развивает эту тему в новом ключе: в некоторых случаях нужны жрецы, чтобы узнать волю божества (Дельфы, Додона), а в других случаях люди сами могут непосредственно слушать богов (пещера Трофония, оракул на Авернском озере). Этот аргумент он использует как доказательство того, что Сократ сам мог слышать своего даймона.

Рассказ об оракулах также должен произвести сильное впечатление на слушателей, так как он демонстрирует энциклопедические познания оратора. Помимо этого, для аргументации автор использует аутопсию (Максим сам видел даймонов), а также литературные топосы: как вечные – гомеровские цитаты, так и современные (т.е. популярные во Второй софистике) – Ахилл на Белом острове.

Список сокращений

ANRW – Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

DPhA – Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de Richard Goulet. T. I–VII. Paris: CNRS éditions, 1989–2018.

CAF – Comicorum Atticorum Fragmenta, ed. T. Kock. Leipzig, 1880–1888.

CR – Classical Review

CQ – Classical Quarterly

ICS – Illinois Classica Studies

NJKAAlt – Neue Jahrbücher für das klassische Altertum

PMG – Poetae Melici Graeci, ed. D. L. Page. Oxford, 1962.

PWRE – Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa. Hrsg. von W. Kroll, 1894 — 1972.

RhM – Rheinisches Museum für Philologie

SSR – Socratis et Socraticorum Reliquia, ed. Giannantoni, G. 4 vols. Napoli: Bibliopolis, 1990.

SVF – Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Ioannes ab Arnim. T. 1: Zeno et Zenonis discipuli. Leipzig, 1905. T. 2: Chrysippi fragmenta logica et physica. Leipzig, 1903. T. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi. Leipzig, 1903. T. 4: Indices, ed. M. Adler. Leipzig, 1904.

Библиография к диссертации

Источники

1. Apulée. Opusculs philosophiques et fragments. Ed. Beaujeu J. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
2. Apuleius. De deo Socratis, Über den Gott des Sokrates. Hrsg. von Matthias Baltes. Darmstadt: WBG, 2004.
3. M. Tullii Ciceronis Academicorum reliquiae cum Lucullo. Ed. O. Palsberg. Leipzig: Teubner, 1922.
4. M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46. De divinatione. De fato. Timaeus. Ed. R. Giomini. Leipzig: Teubner, 1975.
5. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia, ed. J. von Arnim. Vol. 1–2. Berlin, 1896.
6. Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Enchiridion. Fragmenta, rec. H. Schenkl. Lipsiae, 1916.
7. Μαξίμου Τυρίου φιλοσόφου Πλατωνικοῦ λόγοι μα΄. Maximi Tyrii, Philosophi Platonici Sermones sive Disputationes XLI. Graece nunc primum editae. Ex officina Henri Stephani Parisiensis typographi. An. M.D.LVII.
8. Maximi Tyrii, Philosophi Platonici, Dissertationes XLI Graece. Cum interpretatione, notis et emendationibus Danielis Heinsii. Accessit Alcinoi in Doctrinam Platonis introductio ab eodem emendata: et alia eiusdem generis. Lugduni Batavorum, apud Ioannem Patium, Acad. Typogr. MDCVII.
9. Maximi Tyrii Dissertationes Philosophicae, Cum Interpretatione et Notis Danielis Heinsii hac secunde editione emendatioribus. Accessit Alcinoi in Platonem Introductio. Lugduni Batavorum apud Ioannem Patium Iuratum & ordinarium Academiae Typographorum. An. MDCXIV.
10. Maximi Tyrii. Philosophi Platonici, Scriptoris Amoenissimi, Dissertationes. Ex nova Interpretatione recens ad Graecum contextum aptata, et collocata e regione: additis numeris, et erroribus anteriorum

editionum quam diligenter deteris. Lugduni, Sumptibus Claudii Lariot, Typographi Regii. MDCXXX.

11. Τοῦ Μαξίμου Τυρίου Λόγοι. Maximi Tyrii Dissertationes. Oxoniae, E Theatro Sheldoniano, Anno Dom. 1677.
12. Μαξίμου Τυρίου Λόγοι Maximi Tyrii Dissertationes. Ex interpretatione Danielis Heinsii. Recensuit et Notulis illustravit Joannes Davigius, Coll. Regin. Apud. Cantabr. Socius. Cantabrigiae, Ex Officina Joann. Hayes, Celeberrimae Academiae Typographi. MDCCIII.
13. Μαξίμου Τυρίου Λόγοι Maximi Tyrii Dissertationes, Ex recensione Ioannis Davisii, Coll. Regin. Cantab. Praesidis. Editio Altera, Ad duos Codices Mss. locis quamplurimis emendata, notisque locupletioribus aucta. Cui accesserunt Viri eruditissimi, Ier. Marklandi, Coll. D. Petri Cantabrig. Socii, Annotationes. Londini, Excudit Gulielmus Bowyer, Sumptibus Societatis ad Literas Promovendas institutae, Anno MDCCXL.
14. Maximi Tyrii Dissertationes ex recensione Ioannis Davisii Colleg. Regii Cantab. Praesidis Editio Altera ad duos codd. mss. emendata notisque locupletioribus aucta cui accesserunt Ier. Marklandi Coll. D. Petri Cantabrig. Socii Annotationes. Recudi curavit et annotatiunculas de suo addidit Io. Iacobus Reiske. Pars Prima Lipsiae Impensis Goth. Theoph. Georgi. MDCCLXXIV. // Pars Secunda Lipsiae Impensis Goth. Theoph. Georgi. MDCCLXXV.
15. Μαξίμου Τυρίου Λόγοι τεσσαράκοντα καὶ εἷς. Ἐπεξεργασθέντες καὶ Ἐκδοθέντες παρὰ Νεοφύτου Δούκα. Ἐν Βιέννῃ τῆς Ἀουστρίας ἐκ τῆς τυπογραφίας Γεωργίου Βενδώτου, 1810.
16. Theophrasti Characteres, Marci Antonii Commentarii, Epicteti Dissertationes ab Arriano literis mandatas, Fragmenta et Enchiridion cum commentario Simplicii, Cebetis Tabula, Maximi Tyrii Dissertationes. Graece et latine cum indicibus. Theophrasti Characteres XV et Maximum Tyrium ex antiquissimis codicibus accurate excussis emendavit Fred.

- Dübner. Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Regii Franciae Typographo, Via. Jacob., 56. 1840 (1842, 1847).
17. Maximi Tyrii Philosophoumena, edidit H. Hobein, Lipsiae: B. G. Teubner, 1910.
 18. Maximus Tyrius. Dissertationes, ed. M. B. Trapp. Stuttgart-Leipzig: Bibliotheca Teubneriana, 1994.
 19. Maximus Tyrius, Philosophoumena: ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ. ed. by George Leonidas Koniaris. Berlin: de Gruyter, 1995.
 20. Massimo di Tiro. L'arte erotica di Socrate: orazione XVIII. Ed. critica, trad. e comm. a cura di Adele Filippo Scognamillo. Galatina, 1997.
 21. Massimo di Tiro. Due orazioni di Massimo di Tiro: (Diss. 4. 10 Trapp). Trad. con testo a fronte e commentario a cura di Maurizio Grimaldi. Napoli, 2002.
 22. Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede von Maximus von Tyros. Trapp, M. B. (ed.) & Hirsch-Luipold, R. (ed.). Tübingen, 2019.
 23. Joyal M. The Platonic Theages. An Introduction, Commentary and Critical Edition. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
 24. Philodemi ΠΕΡΙ ΚΑΚΙΩΝ Liber Decimus, ed. Chr. Jensen, Lipsiae, 1911.
 25. Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. Vol. I–V. Oxonii, 1900-1907.
 26. Plutarque. Sur le démon de Socrate, ed. A. Corlu. Paris, 1970.
 27. Plutarch, On the Daimon of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy. Ed. by Heinz-Günther Nesselrath. Tübingen, 2010.
 28. Plutarco. Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di Pierluigi Donini. Roma, 2017.
 29. L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales, ed. L. D. Reynolds. Oxford, 1965. Vol. I–II.
 30. Xenophontis Opera, ed. E. C. Marchant. Vol. 1–5. Oxford, 1900–1904.

Переводы

1. Диоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.
2. Ксенофонт. Сократические сочинения / Вступ. ст. и пер. С.И.Соболевского. М., 1935.
3. Максим Тирский. Следует ли почитать кумиры? Пер. С. Поляковой. // Поздняя греческая проза / Сост. С. Полякова. М., 1961. С. 305–310.
4. Максим Тирский. Предпочитать ли кинический образ жизни? Пер. Ю. Шульца. // Поздняя греческая проза. / Сост. С. Полякова. М., 1961. С. 310–318.
5. Максим Тирский. О том, следует ли молиться. Пер. И. Ковалевой. // Античность в контексте современности / под ред. А. А. Тахо-Годи И. М. Нахова. М., 1990. С. 196–204.
6. Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. А. К. Гаврилова. Л.: Наука, 1985.
7. Платон. Сочинения / под редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. В 3 т. М.: Мысль, 1968–1972.
8. Плутарх. Сочинения / сост. С. С. Аверинцева, вступ. ст. А. Ф. Лосева, комм. А. А. Столярова. М.: Наука, 1983.
9. Секст Эмпирик. Сочинения / под общей редакцией А. Ф. Лосева. В 2 т. М.: Мысль, 1975–1976.
10. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.
11. Флавий Филострат. Жизни софистов / Издание подготовили Ф. Г. Беневиц, А. А. Ветушко-Калевич, А. А. Кладова и Е. Г. Рабинович. Под общей редакцией Е. Г. Рабинович. М. 2017.

12. Флавий Филострат. Жизнеописания софистов (I, 1–18). Перевод и комментарий А. В. Махлаюка, — в: Новый Гермес. 6 (2013). С. 154–197.
13. Фрагменты ранних стоиков / Перевод и комментарии А. А. Столярова. В 3 т. М.: ГЛК Ю. А. Шичалина, 1998–2010.
14. Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Отв. редактор, составитель и автор вступит. статьи Г. Г. Майоров, пер. и комментарии М. И. Рижского. М.: Наука, 1985.
15. Марк Туллий Цицерон. Учение академиков / Перевод с латинского Н. А. Федорова. Комментарий и вступительная статья М. М. Сокольской. М.: Индрик, 2004.
16. Беседы Эпиктета / Издание подготовил Г. А. Таронян. М.: Ладомир, 1997.
17. *Maximi Tyrii Philosophi Platonici Sermones e Graeca in Latinam Linguam versi Cosmo Paccio Interprete. Cum Gratia et Privilegio Impressum Romae apud Iacobum Mazochium Romanae Achademiae Bibliopolo. Anno MDXII Die XV Mensis Octobris. Triumphante divo Leone X Pontifice maximo. Anno eius quinto.*
18. *Maximi Tyrii Philosophi Platonici Sermones e Graeca in Latinam Linguam versi, Cosmo Paccio archiepiscopo Florentino Interprete. Ex castigatione G. Alberti Picti. Parisiis Apud Eigidium Gourbin, sub in signi spei, e regione Collegii Cameracensis 1554.*
19. *Traitez de Maxime de Tyr qui sont quarante et un discours profondément doctes et grandement éloquens. De nouveau mis en Français par N. Guillebert. Rouen, 1617.*
20. *Maximi Tyrii Discorsi trad. da Pierrio di Bardi. Venetiis apud Giunta anno MDCXLII.*
21. *Maxime de Tyr. Discours Philosophiques traduits du Grec par M. Formey. Leiden, 1764.*

22. Des Maximus Tyrius philosophische Reden aus dem Griechischen übersetzt von Chr. Tob. Damm. Berlin, 1764.
23. Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe platonicien traduites sur le texte grec, avec des notes critiques, historiques et philosophiques par J. J. Combes-Dounous. 2 tomes. Paris, 1802.
24. The dissertations of Maximus Tyrius. Transl. by Thomas Taylor. London: C. Whittingham, 1804.
25. Maximus of Tyre, The philosophical orations. Ed. and transl. by M. B. Trapp. Oxford: Clarendon Press, 1997.
26. Maximos von Tyros, Philosophische Vorträge. Übers. von Otto Schönberger und Eva Schönberger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
27. Máximo de Tiro, Disertaciones filosóficas. Introd. general de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca; introd., trad. y notas de Juan Luis López Cruces [Disertaciones I-XVII] y Javier Campos Daroca [Disertaciones XVIII-XLI]. Madrid: Gredos, 2005.
28. Maxime de Tyr. Choix de conférences, texte établi par M. Trapp, introduit, traduit du grec et annoté par Brigitte Pérez-Jean et Frédéric Fauquier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
29. Massimo di Tiro, Dissertazioni. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Selene I. S. Brumana. Milano: Bompiani, 2019.

Литература

1. Алиева О. В. Формирование и развитие жанров протрептика и паренезы в античной и раннехристианской литературе: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2013. — 28 с.

2. Беликов Г. С. К вопросу об источниках Plut. de gen. soc. 20; 588c-589f, — в: Индоевропейское языкознание и классическая филология. 18 (2014). С. 32–39.
3. Беликов Г. С. Культ Ахилла Понтарха у Максима Тирского (ор. 9.7) // Труды кафедры древних языков / Труды кафедры древних языков исторического факультета МГУ. Вып. IV / Отв. ред. А.В. Подосинов. (Т. 83 из Труды исторического факультета МГУ. Серия III. Instrumenta studiorum). М.: Индрик, 2016. С. 66–71.
4. Беликов Г. С. Композиционная техника Максима Тирского, — в: Индоевропейское языкознание и классическая филология 24 (2020). С. 987–998.
5. Белоусов А.В. Новая книга о культе Ахилла в Северном Причерноморье, — в: Вестник древней истории 4 (2009). С. 221–228.
6. Белоусов А. В. Dialexis 2 Флавия Филострата о природе и законе, — в: XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 2. М.: Издательство ПСТГУ, 2010. С. 211–215.
7. Белоусов А. В. «Жизнь Аполлония Тианского» и «Героика»: Флавий Филострат в религиозном контексте эпохи Северов: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2013. — 25 с.
8. Белоусов А. В. Флавий Филострат в религиозном контексте своего времени: Жизнь Аполлония и Героика. М.: Издательство ПСТГУ, 2012. — 246 с.
9. Золотухина А. И. Место диалога *Критон* в платоновском корпусе: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2013. — 23 с.
10. Зуева Е. В. Влияние пересказанных диалогов Платона на литературную форму "Диалога с Трифоном иудеем" св. Иустина

- Философа: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2011. — 27 с.
11. Канто-Спербер М. (общ. ред.) Греческая философия. Т. 1–2. М.: Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006–2008. — 978 с.
 12. Ковалева И. И. Жанровая специфика речей Максима Тирского. (дисс.) М., 1990. — 121 с.
 13. Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1893.
 14. Матусова Е. Филон Александрийский // Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. Ред. М. А. Солопова, М. 2008. С. 769–776.
 15. Меликова-Толстая С. В. Античные теории языка и стиля (антология текстов). М.-Л., ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936. — 344 с.
 16. Нахов И. М. Кинизм Диона Хрисостома, — в: Вопросы классической филологии 6 (1976). С. 46–104.
 17. Нахов И. М. Киническая литература. М., 1981. — 303 с.
 18. Позднев М. М. Учение Аристотеля о катарсисе: истоки и рецепция: автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. СПб, 2010. — 39 с.
 19. Приходько Е. В. Двойное сокровище. М. 1998. — 592 с.
 20. Солопова М. А. Сотион Александрийский // Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. Ред. М. А. Солопова, М. 2008. С. 680.
 21. Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М., Л.: Наука, 1966. — 247 с.
 22. Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. — 439 с.
 23. Шичалин Ю. А. Средний платонизм // Античная философия: Энциклопедический словарь / отв. Ред. М. А. Солопова, М. 2008. С. 698.

- 24.Шумилин М. В. Тема времени в "Фарсалии" Лукана: историко-культурный контекст и литературная интерпретация: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2012. — 29 с.
- 25.Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R. (eds.) *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. — 533 p.
- 26.Alieva O., Kotzé A., Van der Meeren S. (eds.) *When Wisdom Calls: Philosophical Protreptic in Antiquity*. Turnhout: Brepols, 2018. — 517 p.
- 27.Aloni A., Osservazioni sul *De genio Socratis* di Plutarco, — in: *Museum Criticum*. Quaderni dell' Istituto di Filologia classica dell' Università di Bologna 10–12 (1977). pp. 233–41.
- 28.Aloni A. Ricerche sulla forma letteraria del *De genio Socratis* di Plutarco, — in: *Acme* 33 (1980). pp. 45–112.
- 29.Alt K. Das sokratische Daimonion in der Darstellung Plutarchs // *Sokrates. Geschichte, Legende, Spiegelungen*. Sokrates-Studien II. / Kessler H. (hrsgb.). Kusterdingen, 1995. S. 71–96.
- 30.Alt K. Der Daimon als Seelenführer: Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen, — in: *Hyperboreus* 6 (2000). pp. 219–252.
- 31.Ambühl A. Selloi // *Der Neue Pauly* / Cancik, H., Schneider, H., J.B. Metzler (Hrsg.). Bd. 11 (2001). S. 373.
- 32.Anderson G. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London, New York: Routledge, 1993. — 307 p.
- 33.Von Arnim H. A. *Plutarch über Dämonen und Mantik*. Amsterdam: Iohannes Müller, 1921. — 67 S.
- 34.Benson G. C. Seeing Demons: Autopsy in Maximus of Tyre's Oration 9 and its Absence in Apuleius' *On the God of Socrates*, — in: *Ramus* 45.1 (2016), pp. 102–131.
- 35.Berdozzo F. *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011. — 332 S.

36. Bett R. *Socrates and Scepticism // A Companion to Socrates* / S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar. Oxford, 2006. p. 298–311.
37. Bock Fr. *Untersuchungen zu Plutarchs Schrift De genio Socratis*. München: Wolf & Sohn, 1910. — 73 S.
38. Bonnechere P. *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden: Brill, 2003. — 430 p.
39. Bowersock G.W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1969. — 150 p.
40. Bowie E.L. *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, — in: *Past and Present*. 46 (1970). pp. 3–41.
41. Brancacci A. *Dio, Socrates, and Cynicism // Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy* / Swain S. (ed.). Oxford, 2000. pp. 240–260.
42. Brenk, F. E. *A Most Strange Doctrine: Daimon in Plutarch*, — in: *CJ* 69 (1973). pp. 1–11.
43. Brenk, F. E. *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period // ANRW II. 16. 3* (1986). pp. 2068–2145.
44. Brenk, F. E. *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironea // ANRW II. 36. 1* (1987). pp. 248–349.
45. Brennan T. *Socrates and Epictetus // A Companion to Socrates* / S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar. Oxford, 2006. p. 285–297.
46. Brisson L. *Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition // Socrates' Divine Sign. Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy* / Destrée P., Smith N.D. (eds.). Kelowna BC, 2005. pp. 1–12.
47. Brown E. *Socrates in the Stoa // A Companion to Socrates* / S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar. Oxford, 2006. pp. 275–284.
48. Campos Daroca F. J., López Cruces, J. L. *Maxime de Tyr // Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de Richard Goulet. Tome*

- IV: de Labeo à Ovidius, Paris: C.N.R.S.–Éditions, 2005, (édition revue et corrigée, 2018). pp. 324–348.
49. Campos Daroca F. J. Maxime de Tyr, Socrate et les discours selon la philosophie // Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au II^e siècle de notre ère / Fauquier F., Pérez-Jean B. (eds.). Montpellier, 2016. pp. 95–122.
50. Christ W. Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians. München, 1905. (4. Auflage) — 944 S. (ill.)
51. Daniélou, J. Origène et Maxime de Tyr, — in: Recherches de Science Religieuse 34 (1947). pp. 359–361.
52. Daouti P. Homère chez Maxime de Tyr // Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au II^e siècle de notre ère / Fauquier F., Pérez-Jean B. (eds.). Montpellier, 2016. pp. 59–76.
53. Desideri P. II De genio Socratis di Plutarco: Un esempio di 'storiografia tragica, — Athenaeum. Studi periodici di Pavia 62 (1984). pp. 569–585.
54. Depré, M. La connaissance de Dieu chez Maxime de Tyr (diss.). Louvain, 1940.
55. Destrée P. The Daimonion and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? // Socrates' Divine Sign. Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy / Destrée P., Smith N.D. (eds.). Kelowna BC, 2005. pp. 63–79.
56. Dillon J. The Middle Platonists. New York: Cornell University Press, 1996. — 458 p.
57. Donini P. Socrate „pitagorico“ e medioplatonico, — in: Elenchos 24 (2003). pp. 333–359.
58. Donini P. Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. // Apuleius. De deo Socratis, Über den Gott des Sokrates. Hrsg. von Matthias Baltes. Darmstadt 2004. S. 142–161.
59. Donini P. Tra Academia e pitagorismo. Il platonismo nel De genio Socratis di Plutarco // A Platonic Pythagoras. Platonism and

- Pythagoreanism in the Imperial Age / Bonazzi M., Lévy C., Steel C. (eds.). Turnhout: Brepols, 2007. pp. 99–125.
60. Donini P. Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel *De genio Socratis* // *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophic Context* / Bonazzi M., Opsomer J. (eds.). Louvain-Paris: Peeters, 2009. pp. 187–214.
61. Döring K. *Exemplum Socratis: Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynische-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes Einzelschriften 42). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1979. — 173 S.
62. Dorion L.-A. *Socrate, le daimonion et la divination* // *Les dieux de Platon* / Laurent J. (ed.). Caen: Presses Universitaires de Caen, 2003. pp. 169–192.
63. Dörrie H., Baltes M. *Der Platonismus in der Antike. Bd.3. Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.
64. Dörrie, H., Baltes, M. *Der Platonismus in der Antike. Bd.4. Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar,* Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.
65. Drews F. *Apuleius' Admiration for Socrates* // *Socrates and the Socratic dialogue* / Stavru A., Moore Chr. (ed.). Leiden: Brill, 2017. pp. 760–771.
66. Dürr K. *Sprachliche Untersuchungen zu den Dialexeis des Maximus von Tyrus* // «*Philologus*», Suppl. 8. München, 1899. — 156 S.
67. Fauquier F., Pérez-Jean B. (eds.) *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère.* Montpellier, 2016. — 211 p.

68. Finamore J. F. *Plutarch and Apuleius on Socrates' Daimonion // The Neoplatonic Socrates / Layne D. A., Tarrant H. (eds.) Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2014. pp. 36–50.*
69. Gigon O. *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Tübingen, Basel: Francke Verlag, 1994 (3. Aufl.). — 328 S.*
70. Glucker J. *Antiochus and the Late Academy. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. — 510 p.*
71. Glucker J. *Socrates in Academic Books and other Ciceronian Works // Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25, 1995) / Inwood B., Mansfeld J. (eds.). Leiden: Brill, 1997. p. 58–88.*
72. Görler W. *Sokrates bei Cicero // Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie. Leiden: Brill, 2003. S. 312–333.*
73. Graf F. *Dodona, III. Orakel // Der Neue Pauly / Cancik, H., Schneider, H., J.B. Metzler (Hrsg.). Bd. 3, (1997) S. 726.*
74. Gundert H. *Platon und das Daimonion des Sokrates, — in: Gymnasium 61 (1954). S. 513–521.*
75. Harrison S. J. *Apuleius. A Latin Sophist, Oxford: Clarendon Press, 2000. (Reprinted: 2008). — 281 p.*
76. Heinze R. *Xenokrates. Leipzig: B. G. Teubner, 1892. — 204 S.*
77. Helm R. *Lucian und die Philosophenschulen, — in: NJKAlt 5 (1902). S. 188–213; 263–278; 351–369.*
78. Hershbell J. *Plutarch's Portrait of Socrates, — in: ICS 13. 2 (1988), p. 365–381.*
79. Hirzel R. *Der Dialog, 2 Bd. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1895. — 565, 473 S.*
80. Hobein H. *De Maximo Tyrio quaestiones philologiae selectae (diss.). Göttingen, 1895. — 99 S.*

- 81.Hobein, H. Zweck und Bedeutung der ersten Rede des Maximus Tyrius // *Χάριτες* F. Leo zum 60. Geburtstag dargebracht. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1911. S. 188–219.
- 82.Hoffmann Ph. Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire // Conférence de Philippe Hoffmann in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. T. 94 (1985–1986) pp. 417–436; T. 95 (1986–1987) pp. 295–305; T. 96 (1987–1988) pp. 272–281.
- 83.Hupe J. (Hrsg.) Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit. Beiträge zur Akkulturationsforschung. Rahden/Westfalen: Leidorf, 2006. — 270 S. (ill.)
- 84.Ioppolo A. M. Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana // La tradizione socratica. Seminario di studi / Giannantoni G., Gigante M., Martens E., Narcy M., Ioppolo A. M., Döring K. (eds.) Napoli: Bibliopolis, 1995. pp. 89–123.
- 85.Johnson W. A., Richter D. S. (eds.) The Oxford Handbook of the Second Sophistic. Oxford: Oxford University Press, 2017. — 776 p.
- 86.Joyal M. Tradition and innovation in the transformation of Socrates' Divine Sign // The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I.G. Kidd / Ayres L. (ed.) New Bruswick: Routledge, 1995. pp. 39–56.
- 87.Kindstrand, J. F. Homer in der zweiten Sophistik. Uppsala, 1973. — 251S.
- 88.Koniaris, G. L. Critical observations in the Text of Maximus of Tyre (diss.) Cornell, 1962. — 130 p.
- 89.Koniaris, G. L. On Maximus of Tyre: Zetemata (I), — in: Classical Antiquity 1 (1982), 87–121.
- 90.Koniaris, G. L. On Maximus of Tyre: Zetemata (II), — in: Classical Antiquity 2 (1983), 212–250.

91. Korus K. *De genio Socratis. Analyse und Interpretation eines Plutarchischen Dialogs* // Kühnert B., Volker R., Gordesiani R. (hrsgb.) *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert* / Kühnert B., Volker R., Gordesiani R. (hrsgb.). Bonn: Rudolf Habelt, 1995. S. 267–282.
92. Krämer H.-J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin De Gruyter, 1971. — 396 S.
93. Kroll W., Hobein H. *Maximos von Tyros* // *PWRE XIV 2*, (1930). Sp. 2555–2562.
94. Lane-Fox, R. *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London: Penguin Books, 1986. — 799 p.
95. Layne D. A., Tarrant H. *The Neoplatonic Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2014. — 256 p.
96. Lauwers J. *The Rhetoric of Pedagogical Narcissism: Philosophy, Philotimia and Self-Display in Maximus of Tyre's First Oration*, — in: *CQ* 59, 2 (2009), pp. 593–607.
97. Lauwers J. *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry in the High Roman Empire: Maximus of Tyre and Twelve Other Intellectuals*. Leiden, Boston: Brill, 2015. — 329 p.
98. Levin, S. *The Old Greek Oracles in Decline* // *ANRW II. 18. 2*. (1989). pp. 1599–1649.
99. Long A. A. *Socrates in Hellenistic Philosophy* // *CQ* 38 (1988), p. 150–171.
100. Long A. A. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press, 2002. — 310 p.
101. MacNaghten R. E. *Socrates and the Daimonion*, — in: *CR* 28 (1914) pp. 185–189.
102. Madyda W. *Maksymosa z Tyru mysli o stuce*. *Meander* 3 (1947) Vol. 9, pp. 547–557.

103. Männlein-Robert I. Tugend, Flucht und Ekstase: Zur ὁμοίωσις θεῶ in Kaiserzeit und Spätantike // Ethik des antiken Platonismus: der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext / Pietsch Chr. (Hrsgb.) Stuttgart: Franz Steiner, 2013. S. 99–111.
104. Marincola, J. Authority and Tradition in Ancient Historiography. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — 361 p.
105. McPherran M. The Religion of Socrates. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996. — 366 p.
106. Meiser K. Studien zu Maximus Tyrios // Sitzungberichte der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische Klasse, Jahrgang 1909. 6. Abhandlung. München, 1909. — 67 p.
107. Merki H. Homoiosis Theo: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg: Paulusverlag, 1952. — XX, 188 p.
108. Moersch C. Le démon de Socrate et son langage dans la philosophie médioplatonicienne // Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité / Hoffmann Ph., Soares Santoprete L.G. (eds.). Turnout: Brepols, 2017. pp. 121–136.
109. Mutschmann H. Die Ueberlieferungsgeschichte des Maximus Tyrius, — in: RhM 68 (1913). S. 560–583.
110. Mutschmann H. Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom, — in: Sokrates 5 (1917). S. 185–197.
111. Nesselrath H.-G. Opsis bei Herodot: Ein Beitrag zu Anspruch und Zuverlässigkeit antiker Historiographie // Text und Geschichte: Geschichtswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Beiträge zum Faktizitäts-Fiktionalitäts-Geflecht in antiken Texten / Landmesser Chr., Zimmermann R. (Hrsg.). Leipzig 2017. S. 183–202.
112. Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. 2 Bde. München: C. H. Beck, 1976. 892, 745 S.

113. Opsomer J. In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism. Bruxelles: Universa Press, 1998. — 332 p.
114. Parke, H. W. The Oracles of Apollo in Asia Minor. London: Croom Helm, 1985. — 272 p.
115. Parke, H. W. The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967. — 294 p.
116. Parke, H. W., Wormel D. E. W. The Delphic Oracles, 2 vols. Oxford: Blackwell, 1956. — 436, 271 p.
117. Patzer A. Biblographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Freiburg/München: Karl Alber, 1985. — 365 p.
118. Pelling C. B. R. Plutarch's Socrates, — in: *Hermathena* 179 (2005). pp. 105–139.
119. Puigalli J. Etude sur le *Dialexeis* de Maxime de Tyr, conférencier platonicien du II^{ème} siècle. Lille: Université de Lille, 1983. — 585, XXXIV p.
120. Puigalli J. Maxime de Tyr et Favorinos, — in: *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université de Dakar* 10 (1980). pp. 45–62.
121. Puigalli J. Dion Chrysostom et Maxime de Tyr, — in: *Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de l'Université de Dakar* 12 (1982). pp. 9–24.
122. Puiggali J. La démonologie de Philostrate, — in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983). pp. 117–130.
123. Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949. — 490, 231 S.
124. Pohlenz M. Review: La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un Platonicien éclectique by Guy Soury; *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, Platonicien*

- éclectique. La prière - La divination - Le problème du mal by Guy Soury,
— in: *Gnomon* 21. 7/8 (1949), pp. 347–354. p. 353–354.
125. Praechter K. Die Philosophie des Altertums // F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. I. Berlin: Mittler und Sohn, 1920. — 996 S.
 126. Reinhardt K. Poseidonios // *PWRE Hbd.* 43 (1953) Sp. 558–826.
 127. Riley M. T. The Epicurean Criticism of Socrates, — in: *Phoenix* 34. 1 (1980), pp. 55–68.
 128. Rhode E. Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik, — in: *RhM* 41 (1886). S. 170–190.
 129. Rohdich, R. De Maximo Tyrio theologo. Breslau: Typis Mauricii Boehmii, 1879. — 51 p.
 130. Roskam G. Socrates' daimonion in Maximus of Tyre, Apuleius, an Plutarch // *Tyche et Pronoia: La marche du monde selon Plutarque / Fraizer F. Leão D. F. (eds.). Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. pp. 93–108.*
 131. Roskam G. Plutarch's Reception of Socrates // *Socrates and the Socratic dialogue / Stavru A., Moore Chr. (ed.). Leiden: Brill, 2017. pp. 744–759.*
 132. Sandbach F. *The Stoics. (2nd Ed).* London: Gerald Duckworth and Co, 1994. — 190 p.
 133. Schenkeveld D.M. *Philosophical Prose // Handbook of Rhetoric in the Hellenistic Period: 330b.c.–a.d.400 / Porter S. E. (ed.). Leiden, New York, Köln 1997. pp. 195–264.*
 134. Szarmach, M. *Maximos von Tyros. Eine litterarische Monographie.* Torun, 1985. — 133 S.
 135. Schmid W. *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus. 5 Bände.* Stuttgart: Kohlhammer, 1887–1897.
 136. Schmid W., Stählin O. W. *Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians. Von 100 bis 530 nach Christus. 6. Auflage,*

- umgearbeitet von Otto Stählin und Wilhelm Schmid // Handbuch der Altertumswissenschaft 7. 2. 2. München 1924. — 920 S.
137. Schmitz T. Bildung und Macht: zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit. München: C. H. Beck, 1997. — 270 S.
 138. Soury G. La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique. Paris: Les Belles Lettres, 1942. (1) — 242 p.
 139. Soury G. Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière, la divination, le problème du mal. Paris: Les Belles Lettres, 1942. (2) — 79 p.
 140. Swain S. Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50–250. Oxford: Clarendon Press, 1996. — 499 p.
 141. Timotin A. La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens. Leiden, Boston: Brill, 2012. — 404 p.
 142. Timotin A. La voix des démons dans la tradition médio- et néoplatonicienne // Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes dans l'Antiquité / Hoffmann Ph., Soares Santoprete L.G. (eds.). Turnout: Brepols, 2017. pp. 137–152.
 143. Trapp M. Review: Maximus Tyrius Philosophumena: Διαλέξεις by G. L. Koniaris, — in: CR 46.2 (1996). pp. 233–235.
 144. Trapp M. Philosophical Sermons: The "Dialexeis" of Maximus of Tyre // ANRW 2. 34. 3. (1997). pp. 1945–1976 (b).
 145. Trapp M. Maximus of Tyre // Der Neue Pauly / Cancik, H., Schneider, H., J.B. Metzler (Hrsg.). Bd. 7. (1999) pp. 1074-5.
 146. Trapp M. Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre // Greek and Roman Philosophy 100BC–200AD / R. W. Sharples, R. Sorabji (eds.). Vol. 2. London, 2007. Pp. 467–482.

147. Trapp M. Socrates in Maximus of Tyre // Socrates and the Socratic dialogue / Stavru A., Moore Chr. (ed.). Leiden: Brill, 2017. pp. 772–786.
148. Vlastos G. Socrates. Ironist and Moral Philosopher. New York: Cornell University Press, 1991. — 334 p.
149. Wachsmuth D. ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen. Berlin, 1967. — 485 S.
150. Warren J. Socratic Scepticism in Plutarch's Adversus Colotem, — in: Elenchos 23 (2002). pp. 333–356.
151. van Winden J. C. M. An early Christian philosopher Justin Martyr's Dialog with Trypho. Chapters one to nine. Leiden: Brill, 1971. — X, 134, XII p.
152. Weinstock S. Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung, — in: Philologus 82 (1926), S. 121–153.
153. Whitmarsh T.J.G. Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation. Oxford: Oxford University Press, 2001. — 377 p.
154. Whitmarsh T. The Second Sophistic. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. — 106 p.
155. Wilamowitz-Moellendorff. Griechisches Lesebuch, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1902. 2 Bände. — 402, 270 S.
156. Willing, A. De Socratis daemone quae antiquis temporibus fuerint opiniones. Commentarii Jenenses 8. 2. Lipsiae, 1909. pp. 125–183.
157. Woodbury L. Socrates and Archelaus, — in: Phoenix 25. 4 (1971). pp. 299–309.

Приложение

Речь VIII О божестве Сократа (I)

1. Ты удивляешься тому, что у Сократа был даймон – благожелательный, дающий предсказания, всегда сопутствующий ему и почти неотделимый от его ума – у него, который был чист телом, прекрасен душой, скромен в повседневной жизни, мыслью силен, в речах искусен, в божественном благочестив, с людьми честен. Но почему ты этому удивляешься, хотя не считаешь удивительным, что безвестная дельфийская женщина в Пифо, или феспротиец в Додоне, или ливиец в храме Амона, или иониец в Кларосе, или ликиец в Ксанфе, или беотиец в храме Исмения – каждый из них, так как каждый день пребывает с даймоном, знает не только, что ему следует делать или не делать, но также способен давать пророчества остальным людям в общественных и частных делах? Неужели жрица в Дельфах пророчествует потому, что сидит на треножнике и наполняется божественным духом? Или жрец в Ионии получает пророческие способности от того, что, почерпнув, пьет воду из источника? Или спящие на земле и необутые служители дуба в Додоне, как рассказывают феспротийцы, получая знания от самого дерева, могут пророчествовать?

2. В святилище Трофония (это тоже оракул, посвященный герою Трофонию, расположенный в Беотии рядом с городом Лебадией) тот, кто желает общаться с даймоном, одевшись в пурпурное полотно до пят и взяв в обе руки по лепешке, спускается на спине в узкую расселину. Затем, одно увидев, другое услышав, он возвращается наверх, сам будучи прорицателем. Где-то в Италии, в Великой Греции, при так называемом Авернском озере была вещая пещера, были также служители этой пещеры – мужи-душеводители, называемые так из-за своего занятия. Вопрошающий, придя туда, помолившись, заколов жертвы, совершив возлияния, призывал душу

кого-либо из предков или друзей. Тогда ему на встречу выходил призрак, хотя смутный и неясный, но способный говорить и предсказывать. Сказав то, ради чего его вызывали, призрак удалялся. Гомер, как мне кажется, знал это святилище, так как направил туда Одиссея, но ради поэтичности переместил его за пределы нашего моря.

3. Если все это правда, – а так оно и есть, потому что некоторые святилища остаются до сих пор такими, какими были прежде, а от других остались отчетливые следы связанных с ними почитания и посещения, удивительно, что никто не считает это странным и противоестественным и не высказывает относительно них сомнения. Напротив, доверяя преданиям, каждый приходит, чтобы получить пророчество, услышав его, верит, поверив, исполняет, исполнив, чтит. А если человек по природе одаренный, строжайше воспитанный, истинный философ, которому благоволила судьба, удостоился от богов общения с божеством, это кажется чем-то удивительным и невероятным. Как, впрочем, и то, что даймон пророчествовал только ему, а не афинянам, клянусь Зевсом, советующимся о бедствиях эллинов, не спартамцам, спрашивающим о военном походе; ни тому, кто, намереваясь участвовать в Олимпийских играх, спрашивает о победе, ни тому, кто, желая идти в суд, стремится узнать об исходе дела, ни жадному до денег, сможет ли он разбогатеть. Он не пророчествовал ни об одной из тех бесполезных вещей, из-за которых люди ежедневно докучают богам. Разумеется, даймон Сократа способен был разъяснить и это, раз уж он было вещим. Не правда ли, всякий врач, способный помочь себе, может помочь и другому, также и всякий плотник, сапожник или любой другой знаток какого-либо искусства или ремесла. Так что этим-то и Сократ, слышавший в душе голоса богов, обладал в избытке, потому что благодаря общению с божеством он и свои дела содержал в порядке, и остальным, насколько нужно, помогал, не вызывая у них зависти.

4. Кто-нибудь скажет: «Допустим, я согласен с тем, что Сократ благодаря своему безупречному поведению и природному дарованию общался с даймоном, но тогда я хочу узнать, чем именно было этот даймон?» Ответь мне сначала, друг мой, признаешь ли ты существование отдельного рода даймонов, наравне с родом богов, людей и животных? Дело в том, что было бы смешно спрашивать, чем является даймон Сократа, не признавая рода даймонов в целом. Например, представь, что человек, живущий на острове, никогда не видевший лошадей и не имеющий о них никакого представления, услышал бы, что у македонского царя есть нечто по имени «Буцефал», на чем кроме царя никто не может ездить. Этот человек, очевидно, спросит, чем является этот Буцефал? Согласись, что собеседник едва ли сможет наглядно объяснить это тому, кто никогда не видел лошадей.

5. Раз уж они сомневаются в божестве Сократа, неужели они и с Гомером незнакомы, который рассказывает то же самое, а именно, что Ахилл, произнося речь перед собранием воинов, разгневавшись на Агамемнона, вытащил меч для удара, но был остановлен даймоном? Даймона он называет Афиной, которая явилась разъяренному Ахиллу и

*Став за хребтом, ухватила за русые кудри Пелида*¹⁷⁰.

Гомер рассказывает, что та же самая Афина обращалась и к Диомеду

Мрак у тебя от очей отвела, окружавший их прежде;

Ныне ты ясно познаешь и бога и смертного мужа.

¹⁷⁰ Пер. Н. И. Гнедича.

Затем друг обращается к Телемаху, который стыдится и не решается обратиться к царю-старцу:

Многое сам, Телемах, ты своим угадаешь рассудком;

Многое даймон откроет тебе благосклонный¹⁷¹;

При этом объясняет, почему Телемах может надеяться на помощь божества:

не против

Воли ж бессмертных, я думаю, был ты рожден и воспитан

Также и в другом месте Гомер говорит:

В мысли ему то вложила богиня державная Гера

а также здесь:

В оное время Афина Тидея великого сыну

Крепость и смелость дала,

¹⁷¹ Пер. В. А. Жуковского.

и здесь:

Члены героя соделала легкими, ноги и руки,

Разве ты не видишь, сколь многие люди общаются с даймоном?

6. Не желаешь ли ты, оставив Сократа, обратиться к Гомеру и спросить его: что это значит, о величайший из поэтов? Дело в том, что даймону Сократа был единым и неизменным как в частных делах, так и в общественных. Он запретил Сократу перейти реку, отсрочил его любовное чувство к Алкивиаду, когда он захотел произнести защитительную речь – воспрепятствовал, а идти на смерть – позволил. Но у Гомера даймону не один единственный, являющийся одному человеку, ради него одного или ради мелких дел, но он является повсюду и часто под разными именами, разными обличьями, с разными голосами. Разве ты не веришь в это хотя бы отчасти и не признаешь, что существуют Афина, Гера, Аполлон, Эрида и другие гомеровские боги? Только не думай, что я спрашиваю, считаешь ли ты Афину такой, как ее изобразил Фидий сообразно гомеровским стихам: прекрасная, совоокая, дева, подпоясанная эгидой, в шлеме, с копьем и щитом. Или Геру, какой Поликлет ее изваял для Аргосцев: белолокотной, с предплечьями из слоновой кости, с прекрасными очами, в дивных одеждах, царицей, сидящей на троне? Или Аполлона, каким его делают художники и скульпторы: обнаженным юношей в возрасте эфеба, вооруженного луком, который вот-вот побежит. Не это я спрашиваю, потому что не считаю тебя настолько недалеким и неспособным понять значение аллегорий. Я спрашиваю, считаешь ли ты, что все эти имена и изображения намекают на некие божественные силы, которые помогают лучшим из людей во сне и наяву? Потому что если ты их не признаешь, тогда ты споришь с Гомером, отрицаешь оракулы, прорицаниям не веришь,

сновидениями пренебрегаешь и Сократа оставляешь в одиночестве. Но если ты все-таки полагаешь все вышеназванное имеющим смысл и возможным, но сомневаешься относительно Сократа, тогда я изменю вопрос и спрошу так: ты думаешь, что это Сократ не был достоин даймона, или сам даймон, в других случаях способный помогать, здесь был бессилён? Но если ты в других случаях считал его способным помочь, то и здесь признаешь, и не станешь отрицать, что он покровительствовал Сократу. Если со всем этим ты согласен и Сократа считаешь достойным, то тебе следует скорее не высказывать сомнения относительно Сократа, но спросить: какова природа его даймона?

7. Об этом я расскажу в следующий раз, а пока, отбросив это суждение, узнай то, что послужит приготовлением к моей будущей речи. Боги установили людям, как участникам соревнований, добродетель и порок в качестве награды. Первое – за порочную жизнь и злые умыслы, второе – за добрый ум и сильный характер, если они одерживают победу благодаря нравственному совершенству. Последним также божество стремится помочь и оказать поддержку на их жизненном пути, заботливо протягивая им руку. Одних оно спасает прорицаниями, других полетом птиц, вещими снами, приметами или знамениями во время жертвоприношений. Потому что человеческая душа не способна постичь всего силами разума, поскольку в этом мире она, будучи покрыта непроглядной мглой, проводит жизнь среди шума и суеты, которые не дают ей покоя. Какой путник настолько хорош и внимателен, что на пути он сможет избежать незаметной ямы, неприметной жерди, кручины или рва? Какой кормчий настолько опытен и умел, что сможет совершить плавание, не будучи осведомлен о водоворотах, сильных течениях, буре и непогоде? Какой врач настолько искусен, что он не придет в смятение перед невиданной и неизлечимой болезнью, которая проявляется в разных симптомах, разрушая тем самым положения врачебного искусства? Какой человек настолько совершенен, что уверенно и безошибочно проживет жизнь, которая подобна телу, охваченному болезнью, плаванию вслепую,

разрушенной дороге, не обратившись за помощью к богу – кормчему, врачу, проводнику? Дело в том, что хотя добродетель прекрасна, достижима и действенна, она смешалась с порочной, неясной, полной неизвестности материей, которую люди называют случаем, вещью слепой и непредсказуемой. Случай борется и сопротивляется добродетели, порой замутняя ее, подобно тому, как облака, проникнув в эфир скрывают лучи солнца, отчего мы не видим солнечный свет, хотя само солнце остается прекрасным. Также и вторжение случая подавляет добродетель, которая хотя остается прекрасной, но оказывается покрытой тьмой и отделенной стеной. Тогда, разумеется, ей нужен бог – помощник, соратник и защитник.

8. Бог, будучи недвижим и обитая над землей, управляет небом и его устройством. Но у него есть второстепенные бессмертные существа, называемые даймонами, которые обитают между землей и небом: слабее бога, сильнее человека, слуги богов, начальники людей, близкие к богам, заботящиеся о людях. Поистине, род людей из-за разрыва между смертной и бессмертной природой был бы лишен созерцания небес и общения с ними, если бы не род даймонов, который подобно гармонии, будучи сопричастен обоим природам, выступает посредником между человеческой слабостью и божественной красотой. Я думаю, это можно сравнить с тем, как варвары отделены от эллинов различием в языке, но есть переводчики, которые, услышав слова одних, переводят их другим, тем самым объединяют их и устанавливают общение. Также и род даймонов следует считать сопричастным божественной и человеческой природе. Они и есть те, кто обращается к людям, являются им, сопровождая их в этой жизни и давая им то, что люди вынуждены просить у богов. Племя даймонов велико:

Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады

*Стражей бессмертных*¹⁷².

Одни из них врачеватели болезней, другие – советники сомневающих, вестники неизвестного, помощники в ремесле, спутники в путешествии. Они бывают в городах, селах, на суше и на море. Каждый из них получает в удел человеческое тело: один – Сократа, другой – Платона, а также Пифагора, Зенона и Диогена. Некоторые грозные, другие милосердные, одни проявляют себя в политике, другие – в военном деле. Сколько характеров людей, столько и даймонов:

*Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных,
Входят в земные жилища.*

Но если ты мне укажешь на душу, полную пороков, то, знай, что она лишена очага и наставника.

¹⁷² Пер. В. В. Вересаева.

Речь IX О божестве Сократа (II)

Почему бы нам не спросить самого даймона? Я это предлагаю, потому что он человеколюбив и имеет обыкновение отвечать через людей, как искусство Исмения проявляло себя через флейту. Давай спросим его словами Одиссея:

Руки, богиня иль смертная дева, к тебе простираю.

Если одна из богинь ты, владычиц пространного неба,

тогда нет необходимости в словах, потому что все мы знаем о тебе.

Если ж одна ты из смертных, под властью судьбины живущих,

тогда скажи, подобен ли ты нам? Способен ли ты чувствовать, говорить как мы? Неужели ли ты того же рода и живешь в том же мире? Или же ты только обитаешь на земле, будучи по природе причастен высшим силам? Конечно, даймоны бестелесны – отвечать следует мне, потому что они так повелели – они не имеют костей, крови и всего того, что может разделиться, разъединиться, расплавиться или разложиться. Но чем же тогда они являются? Сначала давай рассмотрим необходимость природы даймонов. Бесстрастное противоположно страстному, смертное – бессмертному, неразумное – разумному, нечувствительное – чувствительному, одушевленное – неодушевленному. Все одушевленное является смешением двух элементов: бессмертное бесстрастное, бессмертное страстное, страстное смертное, неразумное чувствующее, одушевленное бесстрастное. Так природа постепенно спускается от самого возвышенного к самому низкому. Если ты

извлечешь одну из ступеней, то разрушишь целостность природы. Как в гармонии звуков единство с высокими тонами создают средние. А именно, средние звуки создают переход от самых высоких нот к самым низким, который приятен и для слуха и для исполнителя.

2. То же самое происходит и в природе как в самой совершенной гармонии. Бог бесстрастный и бессмертный, даимон бессмертный и страстный, человек страстный и смертный, животное неразумно и способно к ощущениям, растение одушевленное и бесстрастное. Сейчас мы можем оставить остальные создания на своем месте. Так как мы рассматриваем природу даймонов, которую мы называли серединой между человеком и богом, давай узнаем, можно ли каким-либо образом устранить ее, сохранив остальное. Неужели бог бессмертен и страстен? Вовсе нет, потому что он бессмертен и бесстрастен. Возможно, человек? Он смертен и бесстрастен? Это неверно, потому что он смертен, но не бесстрастен. Где же найти сочетание бессмертия и страстности? Необходимо, чтобы между богом и человеком была объединяющая сущность, сильнее человека, но слабее божества, если между двумя этими крайностями должно происходить общение. Если две вещи разделены по природе, то общение между ними исключено, если только нет общего члена, относящегося к обоим предметам.

3. Вот аналогия тому, что я хочу сказать. Мы называем огонь чем-то сухим и теплым. Теплому противоположно холодное, сухому – влажное, так что мы называем воду чем-то холодным и влажным. Очевидно, что невозможно превратить огонь в воду или воду в огонь, так как холод не может перейти в тепло, ни влажность – в сухость. Природа так усмирила их вражду: в качестве примирителя она дала им воздух, который, взяв от огня тепло, а от воды влажность, смешал их и установил между ними общение. Таким образом возникает переход из огня в воздух благодаря теплу и из воздуха в воду благодаря влажности. Воздух, в свою очередь, теплый и влажный, земля сухая и холодная. Сухость противоположна влажности, как холод – теплу. Воздух

никогда бы не смог перейти в землю, если бы природа не дала воду, выступающую посредницей между ними, принимая влажность от воздуха и холод от земли. Посмотри на всю систему в целом, соединив все следующим образом: так как каждый элемент состоит из двух различных (противоположных) качеств, то отнимая у элемента одно качество и присоединяя его к следующему элементу, ты с одной стороны разделяешь наполовину элементы, а с другой стороны их наполовину соединяешь. Таким способом противоположности, которые по природе разделены, соединяются: огонь соединяется с воздухом через тепло, воздух с водой через влажность, вода с землей через холод, земля с огнем через сухость. Точно так же бог соединен с даймоном через бессмертие, демон с человеком через страстность, человек с животным через способность к ощущениям, животное с растением через одушевленность.

4. Если хочешь, то рассмотри устройство человеческого тела. Ты увидишь, что и там природа не совершает прыжков. Для сочетания разных тел ей необходимы посредники. Волос и ноготь мягче кости, тоньше сухожилий, более сухие, чем кровь и жестче, чем плоть. Из этого следует, что любая вещь, в которой есть гармония и порядок, нуждается в посреднике: будь то звук, цвет, вкус, запах, ритм, фигура, чувство или речь. Раз дело обстоит так – бог бессмертен и бесстрастен, человек смертен и страстен – тогда посредник должен быть или смертным и бесстрастным, или бессмертным и страстным. Первое невозможно, потому что смертное никогда не сможет соединиться с бесстрастием. Следовательно, остается признать, что природа даймонов страстная и бессмертная, чтобы бессмертием быть связанной с богом, а страстностью с человеком.

5. Теперь следует рассмотреть, как природа даймонов сочетает в себе страстность и бессмертие. Начать следует, конечно, с бессмертия. Все, что подвержено гибели, или изменяется, или разделяется, или плавится, или раскалывается, или ломается. Разделяется, как глина под действием воды,

разбивается, как земля от плуга, плавится, как воск на солнце, раскалывается, как древесина железом, изменяется, как вода – воздух, а воздух – в огонь. Стало быть, природа даймонов, если она хочет быть бессмертной, не должна разделяться, дробиться, ломаться, изменяться или раскалываться. Потому что, если что-либо из этого произойдет, бессмертия не будет. Как дэимон может погибнуть, если сам он является душой, покинувшей тело? Соголасимся, что душа, которая, пребывая в тленном теле, не дает ему погибнуть, едва ли сама может подвергнуться разрушению. В этом сочетании душа – содержащее, тело – содержимое. Но если что-то другое содержит душу, а не она сама себя, тогда что это? Кто может себе представить душу души? Если ряд вещей держится одна за другую, необходимо, чтобы в конце этого ряда должна быть вещь, держащая другую, но сама, ни от чего не зависящая. Если это не так, то где остановится ум, стремящийся в бесконечность? Сравни это с кораблем, привязанным во время бури несколькими веревками к скале, которые, соединяясь одна с другой, держатся за скалу – крепкий и надежный оплот.

6. Такова и душа: тело, колеблемое и сотрясаемое, она держит и укрепляет. Но как только прекращается дыхание и силы, связывавшие душу и тело, покидают его, то тело погибает и погружается вниз, душа же, будучи самодостаточной, остается непоколебимой. И называется такая душа уже даймоном, жителем эфира, так как она переселилась туда, покинув землю. Как переселяются из варварской страны в Грецию, и беззаконного, беспокойного города, управляемого тираном, в спокойный и законопослушный город, где правит царь. Это похоже, как мне кажется, на гомеровскую картину, где Гефест изображает два города на щите:

В первом, прекрасно устроенном, браки и пиршества зрелись,

как и танцы, и пение, и торжества. А в другом городе войны, восстания, грабеж, ссоры, вопли, крики и стоны. То же самое можно сказать про землю и эфир. В то время как эфир – место умиротворенное, полное песен и божественных хоров, земля полна шума, суеты и разногласия. Когда душа переселяется в эфир, покидая тело и оставляя его земле, чтобы оно разрушилось согласно закону времени, она становится даймоном. Тогда она может созерцать чистыми глазами то, что ей подобает видеть. Ей не препятствуют ни плоть, ни цвета, ни разные образы, ни туман. Она радостно созерцает саму красоту незамутненными глазами, сожалея о своей прошлой жизни, но радуясь настоящей. Она жалеет родственные души, которые до сих пор скитаются по земле, из-за своего человеколюбия хочет помочь им и направить их к истине, если они ошибаются. Бог предписал им странствовать по земле и присоединяться к людям всех ремесел и занятий, чтобы помогать достойным, защищать обиженных и наказывать преступников.

7. Не всякий даймон занимается каким угодно делом, но каждому предписано свое занятие. Также и в этом проявляется их страстность, из-за которой они находятся ниже божества. Дело в том, что они не захотели расстаться с тем искусством, которым они занимались на земле, поэтому и Асклепий сейчас продолжает лечить, и Геракл – показывать свою силу, и Дионис – справлять вакханалии, и Амфилох – предсказывать, и Диоскуры – плавать по морю, и Минос – судить, и Ахилл – вооружаться. Ахилл живет на острове, расположенном в Евксинском понте напротив Истра, <где> есть храм и жертвенники Ахилла. Никто не может по своему желанию высадиться на остров, кроме как для жертвоприношения. Совершив жертвоприношение, следует вернуться на корабль. Часто моряки видели молодого мужчину со светлыми волосами, упражняющегося с оружием. Оружие его золотое. Одни не видели его, но слышали, как он поет, другие и видели, и слышали. Один человек случайно уснул на острове. Ахилл разбудил его, привел к палатке, и предложил обильное угощение. Патрокл был виночерпием, Ахилл играл на

кифаре. По его словам, была также Фетида и собрание других даймонов. Если верить илионским преданиям, то и Гектор пребывает на земле, появляясь на равнине бегущим и излучающим свет. Сам я не видел ни Ахилла, ни Гектора. Но зато я видел и Диоскуров на корабле, яркие звезды, которые направили корабль, попавший в бурю. Видел я также наяву и Асклепия, и Геракла.