

ПРИЛОЖЕНИЕ



Vestnik drevney istorii
83/2 (2023), 490–506
© The Author(s) 2023

Вестник древней истории
83/2 (2023), 490–506
© Автор(ы) 2023

DOI: 10.31857/S032103910020538-4

МАКСИМ ТИРСКИЙ. О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА (OR. VIII–IX)

(Предисловие, перевод и комментарии Г.С. Беликова)

Биографические сведения о Максиме Тирском крайне скудны. Есть три свидетельства, содержащие информацию о его жизни. Евсевий в «Хронике» относит его расцвет ко времени 232 Олимпиады, т.е. к 149–152 гг. В словаре «Суда» сообщается, что он был в Риме во времена императора Коммода (180–192 гг.; M 173 Adler). В рукописи *Codex Parisinus* 1962 (= R) есть заглавие: «Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου τῶν ἐν Ρώμῃ διαλεξέων τῆς πρώτης ἐπιδημίας». Ответить на вопросы, сколько еще раз был в Риме Максим, были ли произнесены все речи в этот первый приезд, невозможно. Тύριος, 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 гипотезы¹.

Корпус сочинений Максима представляет собой 41 речь. Они дошли до нас в более чем 30 рукописях, которые все восходят к *Codex Parisinus* 1962. Речи Максима, небольшие по объему, посвящены вопросам нравственности, религии и философии. Если следовать предложенному М. Траппом примерному делению речей², основывающемуся на названиях из рукописи R, то получается, что тематика в основном обращена к этическим вопросам (27 из 41 речи посвящены этике). Шесть речей затрагивают вопросы воспитания и культурных ценностей. Другие шесть речей посвящены вопросам теологии и физики (среди них речи VIII–IX). Теории познания и психологии посвящены речи VI и X. Некоторые речи образуют циклы. Иногда цикл раскрывает объемную тему, которая требует более одной речи. К таким циклам относятся интересующие нас речи VIII–IX, посвященные божеству Сократа, XVII–XXI о любовном искусстве Сократа,

¹ Более подробный обзор свидетельств о Максиме дан в статье Campos Daroca, López Cruces 2005, 324–348.

² Trapp 1997b, 1947.

XXIX–XXXII о вопросе добродетели и наслаждения. Также есть циклы, которые состоят из *diōsoi λόγοι*, где защищаются противоположные тезисы. XV речь доказывает превосходство деятельного образа жизни, а XVI – созерцательного. Речи XXIII–XXIV посвящены воину и земледельцу – кто из них полезнее для города. XXXIX–XL рассматривают тему ступеней блага – есть ли они (XXXIX) или нет (XL).

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 два этапа: первая софистика (Горгий, Критий, Протагор и т.д.) и вторая софистика, которая берет начало с Эسخина (Phil. *VS* 481, 505). Есть все основания относить Максима к той группе философов-риторов, о которых Филострат 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» (Phil. *VS* 484; пер. Е.Г. Рабинович).

Филострат не упоминает Максима, но много говорит о Дионе Хрисостоме и Фаворине из Арелата (*VS* 487–492), сочинения которых по форме и содержанию напоминают речи Максима. Не будет поэтому опрометчивым предположить, что Филострат отнес бы Максима именно к этой группе, если бы упоминал его сочинения.

Максима Тирского также принято относить к средним платоникам. Термин «средний платонизм» появился около века назад: Карл Прехтер обозначил им период от закрытия платоновской Академии в Афинах в 88 г. до н.э. до Аммония Саккаса, учителя Плотина (III в. н.э.)³. Как пишет Ю.А. Шичалин, «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)». Максим Тирский – представитель популярного платонизма, развившегося во II в. н.э., «который опирается на две школьные тенденции: составление учебников платонизма (Апулей, Алкиной) и комментирование текстов Платона (Альбин, Анонимный комментарий к платоновскому “Теэтету”»⁴.

Нет строгих критериев, по которым того или иного философа относят к «средним платоникам», поэтому Дж. Диллон в книге «Middle Platonists» причисляет к ним немало философов, в том числе, например, и Нумения из Апамеи, которого принято относить к неопифагорейцам⁵. О том, следует ли относить Максима к платоникам, вопросов не возникало, так как в рукописи R (*Parisinus Graecus* 1962) он обозначен как *πλατωνικός φιλόσοφος*. Сомнения высказывались скорее относительно чистоты его платонизма: некоторые исследователи считали его эклектиком⁶. В объемной вступительной статье к недавно вышедшему изданию «О молитве» М. Трапп и Р. Хирш-Луипольд показали, что Максима не следует называть эклектиком вслед за Сури и Кониарисом, но скорее вслед за Диллоном – платоником, свободно использовавшим доступные ему философские тексты⁷.

Божество Сократа, которому посвящены речи VIII–IX, вызывало особый интерес в I–II вв.⁸ Свидетельством тому служат сочинения Плутарха, Апулея и Максима

³ Ueberweg, Praechter 1920, 536–568.

⁴ Shichalin 2008, 698.

⁵ Dillon 1996.

⁶ Soury 1942, 7; Koniaris 1983, 232–243.

⁷ Hirsch-Luipold, Trapp 2019, 20–25.

⁸ Речи VIII–IX озаглавлены в рукописи «Τί τὸ δαιμόνιον Σωκράτους α'» и «Ἔτι περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου β'». В русской традиции нет единства в переводе слов *δαίμων* и *δαίμονιον*. В русских переводах Платона и Ксенофонта для *δαίμων* используются слова «гений» (С.К. Апт

Тирского, посвященные этому явлению. В период с 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 смерть⁹. Божество Сократа не вызывает особого интереса у писателей. Если и встречаются какие-либо упоминания, то они интерпретируются в рамках традиционной мантики¹⁰.

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. Феномен Сократа для Максима – повод для рассуждения о даймонах¹¹.

У этих авторов даймон уже не отличается от божества (δαίμονιον), в то время как Платон и Ксенофонт их разделяют. В текстах Платона эти темы рассматриваются в разных контекстах и никогда не пересекаются (δαίμονιον: *Apol.* 31d, 40a–c; *Euthyd.* 272e; *Phaedr.* 242c; δαίμονες: *Symp.* 201d–203a; *Resp.* 617d–e, 620d–e; *Phaed.* 107d–e; *Leg.* IV, 713d–e; *Crat.* 397e–398c; *Pol.* 271c–274d; *Tim.* 90a–b). Для Ксенофонта божество Сократа – это разновидность мантики (*Xen. Mem.* I. 1. 3–4). Такое утверждение должно было послужить доказательством невиновности Сократа: он не вводит новых богов, но остается в рамках полисной религиозности. Важную роль в развитии учения о божестве Сократа и включении его в демонологию сыграли диалоги «Феаг» и «Алкивиад I», что показал в своей статье М. Джойал, проанализировав лексику этих диалогов¹². Нет никаких точных указаний, когда произошло это слияние, но предположение О. Жигона, что Ксенократ, разрабатывая учение о даймонах, включил также в систему δαίμονιον Сократа, кажется вполне вероятным¹³.

А. Тимотин в фундаментальной монографии, посвященной платоновской демонологии, выделяет три основных пункта, связанных с даймоном Сократа, которые интересовали писателей I–II вв.: язык даймонов (способы общения с человеком на примере Сократа), мантика и связь с оракулами, типология даймонов¹⁴.

Способ общения божества с человеком – ключевая тема диалога Плутарха «О демоне Сократа». Максим, напротив, не сосредотачивает внимание на личности Сократа и его особенной способности, но использует как повод начать говорить о демонологии.

Связь даймонов с мантикой и оракулами, восходящая к речи Диотимы из диалога «Пир» (201d–212c), подробно рассматривается в первых трех главах VIII речи. Главная мысль, которая встречается и у Максима, и у Апулея, ясно сформулирована в диалоге Плутарха: «Божество лишь изредка и с немногими вступает в непосредственное

в «Пире», А.Н. Егунов в «Государстве», С.Я. Шейнман-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 δαίμονιου» как «О демоне Сократа». Чтобы избежать ненужных религиозных коннотаций или путаницы, δαίμων будет переводиться нами как «даймон», а δαίμονιον как «божество».

⁹ Рецензии Сократа и сократического диалога от Платона до Прокла посвящен недавно вышедший объемный сборник “Socrates and the Socratic Dialog” (Stavrou, Moore 2017).

¹⁰ Традиция, связанная с Сократом и его божеством, хорошо рассмотрена в статьях Ф. Оффманна (Hoffmann 1985–1986; 1986–1987; 1987–1988).

¹¹ Этот композиционный прием – переход от частного к общему – подробно рассмотрен в статье Belikov 2020, 987–998.

¹² Joyal 1995, 39–56.

¹³ Gigon 1994, 164.

¹⁴ Timotin 2012, 244.

общение, а остальному множеству подает знаки, на которых основана так называемая мантика» (*De gen. Socr.* XX. 593D; пер. Я.М. Боровского). Максим пишет, что δαίμονιον проявляет себя в Сократе так же, как и в Дельфах, Додоне, Кларосе, Ксанфе. Жрецы этих святилищ ежедневно общаются с божеством (VIII. 1). Во II в. н.э. 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 (VIII. 2). 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.

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 (VIII. 8). 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 (VIII. 8). Последний абзац вызывает некоторые трудности. Даймоны получают в удел тела выдающихся философов. Остается неясным, 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 (κατὰ τὸ ἐμπαθὲς καὶ θνητόν), животные — неразумные и способные к восприятию (κατὰ τὸ ἄλογόν καὶ αἰσθητικόν), растения — одушевленные, но не способные 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 (IX. 6). 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, Минос — судить, Ахилл — вооружаться (IX. 7). Если попытаться свести данные двух речей, то возникают следующие противоречия. Во-первых, природа даймонов определяется по-разному: божества второго ранга — в VIII речи и души, покинувшие тела людей, — в IX. Во-вторых, неясно, можно ли соотнести отрывки VIII. 8 и IX. 6. В VIII речи даймон получает в удел тело философа или другого выдающегося 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.

Особый интерес вызывает последняя глава IX речи, где Максим в качестве аргумента приводит миф об Ахилле на Белом острове и собственное свидетельство: по его словам, он сам видел наяву Диоскуров, Геракла и Асклепия (IX. 7).

В демонологии Максима нет каких-либо оригинальных пунктов, которые бы отличали ее от школьного платонизма I—III вв. 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 степенью подготовленности 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.

Рассказ об оракулах должен был произвести впечатление на слушателей, так как он демонстрирует энциклопедические познания оратора. Помимо этого, для аргументации автор использует собственный опыт (Максим сам видел даймонов), а также литературные топосы, как давние — гомеровские цитаты¹⁵, так и современные (т.е. популярные во второй софистике) — Ахилл на Белом острове¹⁶.

РЕЧЬ VIII О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА (I)¹⁷

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, скромнен 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 божеством, знает не только, что ему следует делать или не делать, но также способен давать пророчества остальным людям в общественных и частных делах?¹⁸ Неужели жрица в Дельфах пророчествует потому, что сидит на треножнике и наполняется божественным духом?¹⁹ Или жрец в Ионии получает пророческие способности оттого, что, зачерпнув, пьет воду из источника?²⁰ Или

¹⁵ Большое количество отсылок к Гомеру встречается в VIII. 5. Максим объясняет, что гомеровские боги, являющиеся людям, — это даймоны.

¹⁶ Подробнее о культе Ахилла на Белом острове и его популярности во второй софистике см. примечание к последней главе IX речи.

¹⁷ Перевод выполнен по изданию М. Траппа (Trapp 1994).

¹⁸ Идея о связи оракулов с даймонами была довольно распространенной: Plat. *Symp.* 202e; Arul. *De Deo Socr.* VI, 133; Plut. *De Facie* 944C—D; *De Def.* 415A. Вопрос Максима в данном случае напоминает Xen. *Apol.* 12—13. О состоянии оракулов в I—II вв. см. Levin 1989, 1599—1649.

¹⁹ Текст Максима напоминает религиозно-философские трактаты Плутарха, который, будучи сам жрецом в Дельфах, писал об упадке древних оракулов Греции. В трактате *De Pythiae oraculis*, где рассматривается вопрос, почему Пифия перестала пророчить 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 (Levin 1989, 1611) указывает, что образ Пифии, сидящей на треножнике, восходит к Еврипиду: θάσσει δὲ γυνή τρίποδα ζάθεον / Δελφίς, αἰείδουσα Ἑλληνι βοᾶς, / ὅς ἄν Ἀλόλλων κελადήσῃ (Eur. *Ion.* 91—93). Также описание, схожее с тем, которое мы находим у Максима, встречается у Страбона: Φασί δ' εἶναι τὸ μαντεῖον ἄντρον κοῖλον κατὰ βάθος οὐ μάλᾳ εὐρύστομον, ἀναφέρεσθαι δ' ἐξ αὐτοῦ πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ὑπερχεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσαν δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν ἕμμετρά τε καὶ ἄμετρα (Strab. IX. 3. 5).

²⁰ Малоазийский оракул Аполлона в Кларосе пользовался особой популярностью в I—II вв. н.э. Описание этого оракула есть в «Анналах» Тацита, так как в 18 г. н.э. этот оракул посетил Германик, приемный сын Тиберия (Tac. *Ann.* II. 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 (Plin. *NH.* II. 106. 12), Тацит пишет о пещере, куда спускается служитель, пьет воду из источника и затем дает пророчество. О популярности оракула в Кларосе см. Parke 1985, 142—170.

спящие на земле и необученные служители дуба в Додоне, как рассказывают феспротийцы, получая знания от самого дерева, могут пророчествовать?²¹

2. В святилище Трофония (это тоже оракул, посвященный герою Трофонию, расположенный в Беотии рядом с городом Лебадеей) тот, кто желает общаться с божеством, одевшись в пурпурное полотно до пят и взяв в обе руки по лепешке, спускается на спине в узкую расселину²². 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 занятия²³. Впрошаю-

²¹ Описывая оракул в Додоне, Максим обращается к тексту Гомера. Называя жрецов $\chi\alpha\iota\epsilon\upsilon\nu\alpha\iota$ καὶ ἀνιπτόποδες, Максим говорит о селлах, древних служителях культа Зевса в Додоне, которые упоминаются в обращении Ахилла к Зевсу:

$Z\epsilon\upsilon$ ἄνα Δωδωναίῃ Πελασγικῆ τηλόθι ναίων
Δωδώνης μεδέων δυσχεμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοῖ
σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαιεῖνυνοι,
ἦμὲν δὴ ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξαμένοιο. (Hom. *Il.* XVI. 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). Подробнее об оракуле Зевса в Додоне см. Parke 1967, 1–163; Prikhod'ko 1998, 139–145; Graf 1997, 726.

²² Максим подробно описывает оракул Трофония в Беотии. Этот оракул всегда пользовался популярностью и часто упоминался в литературе. Первое упоминание встречается у Геродота (Hdt. I. 46; VIII. 134). Известно, что комедию с названием «Трофоний» написали Кратин (К.-А. fr. 233–245), Кефисодор (К.-А. fr. 3–6), Алексис (К.-А. fr. 238–241), Менандр (К.-А. fr. 351–354). Большой популярностью пользовалось сочинение Дикеарха «Περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου 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 Τροφωνίου καταβάσεως» (Lamp. 181), в котором он, видимо, полемизировал с Дикеархом. Самое подробное описание культа Трофония дает Павсаний (Paus. IX. 39. 4). Человек должен был пройти подготовительные обряды в храме Доброго Демона и Доброй Тихи (τὸ δὲ οἴκημα Δαίμονος τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἀγαθῆς), принести жертвоприношения, омыться в реке Геркине, попить воды из двух источников: Забения и Памяти. Перед входом в пещеру вопрошающий надевал льняной хитон, подпоясывался лентой и надевал местную обувь (ἔρχεται πρὸς τὸ μαντεῖον, χιτῶνα ἐνδεδυκὼς λινοῦν καὶ ταῖνας τὸν χιτῶνα ἐπιχωθεῖς καὶ ὑποδησάμενος ἐπιχωρεῖς κρητῖδας). 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» (пер. С.П. Кондратьева). После возвращения из пещеры жрецы сажают вопрошающего на т.н. трон Мнемосины, 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.* VIII. 19), и Лукиан, который высмеивает этот культ в нескольких своих сочинениях (*Dial. mort.* 3; *Necyom.* 22). Оракулу Трофония в Лебадее посвящена монография П. Бонншера (Bonneschere 2003).

²³ Максим описывает оракул при Авернском озере. 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. VI. 744; Strab. V. 4. 5). С этой легендой связана античная этимология (ἀ + ὄρυς, Verg. *Aen.* VI. 239–40). 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 (Strab. V. 4.5). Об оракуле, который описывает

щий, придя туда, помолвившись, заклав жертвы, совершив возлияния, призывал душу кого-либо из предков или друзей. Тогда ему навстречу 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 на правил туда Одиссея, но ради поэтичности переместил его за пределы нашего моря²⁴.

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 посещения²⁵, 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, а 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 божество пророчествовало только ему, а не афинянам, советующимся о бедствиях эллинов, не спартанцам, спрашивающим о военном походе; не тому, кто, намереваясь участвовать в Олимпийских играх, спрашивает о победе, не тому, кто, желая идти в суд, стремится узнать об исходе дела, не жадному до денег, — о том, сможет ли он разбогатеть. Он не пророчествовал ни об одной из тех бесполезных вещей, из-за которых люди ежедневно докучают богам²⁶. Разумеется, божество Сократа умело разъяснить и это, раз уж оно 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. Вот и Сократ, слышавший в душе голоса богов²⁷, обладал этой способностью 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.

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 εἰσέλθον γὰρ πρὸς ἑσάμενοι καὶ ἰλασάμενοι τοὺς καταχθονίους δαίμονας, ὄντων τῶν ὑψηλοῦμένων τὰ τοιαῦτα ἱερέων ἠερολαβήκτων τὸν τόπον). Эфор, по свидетельству Страбона, помещал там киммерийцев, которые жили горным промыслом и подачками от людей, вопрошавших оракул. Слушители этого оракула жили в пещерах, так как им запрещено было видеть солнечный свет (Нот. *Od.* XI. 15). Киммерийцев уничтожил какой-то царь, который разгневался из-за того, что оракул не исполнился в его пользу. Оракул был перенесен в другое место, где существует до сих пор (Strab. V. 4. 5). Как и Максим, Страбон упоминает спуск Одиссея в Аид, что указывает на распространенность мнения о том, что *ἕκστα* Одиссея произошла на Авернском озере, при этом ни один из них не упоминает спуск Энея (*Aen.* VI. 236–263) (Strab. V. 4, 5). Из сохранившихся источников об оракуле на Авернском озере описание Максима, видимо, остается самым подробным. На это указывает Э. Норден в комментарии к VI книге «Энеиды» (Norden 1916, 200).

²⁴ Максим, как и Страбон (I. 2), пытается локализовать вход в подземное царство (Нот. *Od.* XI. 11–13). Подробнее о местоположении подземного царства см. Podossinov 2015, 45–54.

²⁵ О том, что оракулы, упомянутые выше Максимом, функционировали в его время, см. Lane Fox 1986, 168–261. Например, оракул Аполлона в Кларосе стал популярен именно в I–II вв. См. Parke 1985, 142–170.

²⁶ Похожее рассуждение о том, что Пифия более не прорицает стихами, встречается в трактате Плутарха. Один из участников диалога, Теон, говорит, что раньше люди обращались к Дельфийскому оракулу с вопросами о государственных делах, об удобном времени для предприятий, о святилищах заморских богов. «Там, где нет никакого разногласия, ничего тайного, ничего страшного, где возникают вопросы о делах малых и всем доступных, словно школьные упражнения: “жениться ли мне”, “пуститьсь ли в плавание”, “ссудить ли деньги”» (*De Pyth. orac.* XXVIII; пер. Л.А. Фрейберг), Теон объяснял, что на такого рода вопросы было бы неуместно отвечать гекзаметрами.

²⁷ Способность Сократа слышать голос божества в уме — ключевая тема речи Симмия в диалоге Плутарха «О демоне Сократа»: «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» (Plut. *De gen. Socr.* XX; 588 D–E; пер. Я.М. Боровского).

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». Ответ мне сначала, друг мой, признаешь ли ты существование отдельного рода даймонов, наравне с родом богов, людей и животных? 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 Букефал, на чем, кроме царя, никто не может ездить. Этот человек, очевидно, спросит, что такое Букефал. Едва ли собеседник сможет объяснить это никогда не видевшему лошадей.

5. Раз уж они сомневаются в божестве Сократа, неужели они и с Гомером незнакомы²⁸, 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*²⁹.

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*³⁰.

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 благосклонный*³¹;

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

не против

*Воли ж бессмертных, я думаю, был ты рожден и воспитан*³².

Также и в другом месте Гомер говорит:

*В мысли ему то вложила богиня державная Гера*³³,

а также здесь:

В оное время Афина Тидея великого сыну

²⁸ Обращение к авторитету Гомера было свойственно писателям, принадлежащим к эпохе второй софистики. См. Kindstrand 1973. Максим использует тексты Гомера для иллюстрации своей основной темы — демонологии. У Гомера слово δαίμων обозначает какого-то не названного по имени бога. Это слово выступает синонимом к выражению θεός τις или θεοί. См. Titonin 2012, 16–19. Когда Афина говорит Телемаху, что даймон в него многое вложит, когда Телемах будет говорить, имеется в виду как раз какой-то бог. Максим интерпретирует это место, как если бы речь шла о даймоне-покровителе, который дается каждому человеку.

²⁹ Hom. II. I. 197. Здесь и далее пер. Н.И. Гнедича. Этот отрывок упоминает также Апулей, когда говорит о том, что Сократ был способен видеть своего даймона, как Ахилл — Минерву: Hinc est illa Homerica Minerva, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli intervenit. (Apol. DDS. XI. 145).

³⁰ Hom. II. V. 127–128. Слова Афины в ответ на мольбу Диомеда. Она говорит ему, что теперь он может сражаться с троянцами, но не имеет права поднимать оружие на богов, кроме Афродиты (II. V. 124–132).

³¹ Hom. Od. III. 26–27. Здесь и далее пер. В.А. Жуковского. Телемах прибывает вместе с Афиной в образе Ментора в Пилос. Афина поддерживает Телемаха, который не решается обратиться к Нестору.

³² Hom. Od. III. 27–28.

³³ Hom. II. I. 55. Речь идет об Ахилле, который решает созвать собрание ахейн на десятый день мора, насланного Аполлоном.

*Крепость и смелость дала*³⁴,

и здесь:

*Члены героя соделала легкими, ноги и руки*³⁵.

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 реку³⁶, отсрочил его любовное чувство к Алкивиаду³⁷, когда он захотел произнести защитительную речь — воспрепятствовал, а идти на смерть — позволил. Однако 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 Афины такой, как ее изобразил Фидий сообразно гомеровским стихам: прекрасной сероокой девой, подпоясанной эгидой, в шлеме, с копьем и щитом. Или Геру, какой Поликлет ее изваял для аргосцев: белолокотной, с предплечьями из слоновой кости, с прекрасными глазами, в дивных одеждах, царицей, сидящей на троне? Или Аполлона, каким его делают художники и скульпторы: обнаженным юношей в возрасте эфеба, вооруженного луком, с ногами, поставленными одна за другой, как у бегущего. Не это я спрашиваю, потому что не считаю тебя настолько недалеким и неспособным понять значение аллегорий³⁸. 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. 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, это Сократ не был достоин даймона, или сам даймону, в других случаях способный помогать, здесь был бессилен? 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 даймона³⁹.

³⁴ *Hom. Il. V. 1–2.*

³⁵ *Hom. Il. V. 122.*

³⁶ *Ср. Plat. Phaedr. 242b–c.*

³⁷ *Ср. Plat. Alcib. I. 103a.*

³⁸ Максим критикует антропоморфные представления о богах. Статуя Афины работы Фидия, статуя Геры работы Поликлета, а также традиционное изображение Аполлона как юноши, — представления людей, основанные на тексте Гомера. Гомеровские боги — это даймоны, являющиеся людям. Максим объясняет, что гомеровские тексты — это иносказания, которые человек должен понять: μεταβάλλειν τὸ αἴνημα εἰς λόγον (VIII. 6). Тексты Гомера и изображения богов указывают на некоторые демонические силы, которые являются избранным людям во сне и наяву: συνῳταμέννας τῶν ἀνθρώπων τοῖς εὐμοιροτάτοις καὶ ἕλαρ καὶ ὄναρ (VIII. 6). Такого рода интерпретации гомеровских текстов получили 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*).

³⁹ Максим заканчивает часть своей речи, в которой доказывает существование божества Сократа, а также даймонов как отдельного рода живых существ. Он еще раз кратко повторяет свои аргументы: если кто-то отрицает существование даймонов, он отрицает возможность магии (гл. 1–3) и противоречит Гомеру (гл. 5–6).

7. Об этом я расскажу в следующий раз, а пока, отбросив это суждение, узнай то, что послужит приготовлением к моей будущей речи⁴⁰. Боги установили людям, как участникам соревнований, добродетель и порок в качестве награды. Одно — за порочную жизнь и злые умыслы, другое — 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 прощаниями, других — полетом птиц, вещими снами, приметами или знаменами во время жертвоприношений. Ибо человеческая душа не способна постичь всего силами разума, так как в этом мире она, будучи покрыта непроглядной мглой, проводит жизнь среди шума и суеты, которые не дают ей покоя⁴¹. 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?⁴² Дело в том, что, хотя добродетель прекрасна, достижима и действительна, 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 солнечного света, хотя само солнце остается ясным. Также и вторжение случая подавляет добродетель, которая хотя остается прекрасной, но оказывается покрытой тьмой и окруженной стеной. Тогда разумеется, ей нужен бог — помощник, соратник и защитник⁴³.

⁴⁰ Прежде чем перейти к рассмотрению вопроса о природе даймонов, Максим делает краткое введение (πρωτέλεια), в котором излагается учение об ἀρετή и κακία как о двух противоположностях, к которым стремится человеческая душа. Вопрос о достижении ἀρετή как цели человеческой жизни рассматривается в цикле речей XXIX–XXXIII.

⁴¹ Бог помогает человеческой душе достичь добродетели через сны и знамения, так как человек сам не способен все охватить разумом. Тема взаимосвязанности человеческого разума и предсказания подробно рассматривается Максимом в речи XIII (Εἰ μαντικῆς οὐσῆς, ἕστιν τι ἐφ’ ἡμῖν). Максим начинает речь с рассказа об оракуле, который сказал афинянам, что город будет спасен благодаря «деревянными стенам». Такие вопросы, как строительство флота в войне с персами, человек способен решить, не обращаясь к божеству (XIII. 1). Пророчество должно лишь помогать человеческому разуму, когда он не способен сам просчитать будущие события. Так как человек связан с судьбой, события не зависят только от его свободной воли.

⁴² Максим обращается к сравнениям, чтобы проиллюстрировать неспособность человека достичь добродетели без помощи божества, используя свои любимые образы: морское путешествие (ср. XIII. 7), врач (ср. XIII. 4).

⁴³ Подробное рассмотрение вопроса о достижении добродетели, которому препятствует случай (τύχη). Учение о роли случая и его соотношении с судьбой, промыслом и человеческой волей Максим излагает в V речи, посвященной молитве. Он выделяет в универсуме четыре сферы: сфера промысла (πρόνοια), судьбы (εἰμαρμένη), искусства (τέχνη) и случая (τύχη). В стоицизме судьба и промысел не разделялись, поэтому в полностью детерминированном мире не оставалось места для случая (Sen. Nat. II. 45). В среднем платонизме промысел и судьба рассматривались по отдельности, тем самым допускалось существование случая и свободной воли человека. Промысел понимается как воля высшего существа, а судьба — как мировой закон. Алкиной в «Учебнике платоновской философии» объясняет, что судьба, по Платону, не предопределяет все действия людей, но лишь указывает, что при определенном действии будут закономерные последствия (Alc. Didasc. 26). Апулей определяет следующим образом сферы провидения и судьбы: «Провидение есть божья воля, хранительница благодати его, по причине каковой он и берет на себя такую обязанность; божественный закон есть рок, который исполняет неизбежные решения и начинания бога» (Apol. De Plat. I. 12; пер. Ю. А. Шичалина). В сфере судьбы, но независимо от нее функционируют

8. Бог, постоянный и недвижимый, 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 людях⁴⁴. Поистине, род людей из-за разрыва между смертной и бессмертной природой был бы лишен созерцания небес и общения с ними, если бы не природа даймонов, который, подобно гармонии, будучи сопричастен обоим природам, выступает посредником между человеческой слабостью и божественной красотой⁴⁵. 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 природе⁴⁶. Они и есть те, кто обращаются 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*⁴⁷.

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. Сколько характеров людей, столько и даймонов:

*Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных,
Входят в земные жилища*⁴⁸.

Но если ты мне укажешь на душу, полную пороков, то знай, что она лишена очаж и наставника⁴⁹.

также случай и свободная воля человека. Эта тема была достаточно популярна в среднем платонизме. См. Ps.-Plut. *De Fato* 570B–574B; Plut. *Quaest. Conv.* 740C.

⁴⁴ Человек нуждается в помощи божества, чтобы достигнуть добродетели. Максим дает краткий обзор космологии, в соответствии с которым есть высший бог, управляющий всем миром, и вторичные божества — даймоны. Теология Максима Тирского соответствует основным тенденциям среднего платонизма, которые представлены, например, в речи Апулея «О божестве Сократа». В отличие от Максима Апулей в начале своей речи дает подробный анализ космологии, выделяя три уровня божественного мира: видимые боги, т.е. планеты и неподвижные звезды (*DDS*. I. 116–II. 121; IV. 128), невидимые боги, в число которых входят 12 олимпийских богов (*DDS*. I. 116; II. 121; IV. 128), и высший бог, отец всех остальных богов, творец и владыка всего мира (*omnium rerum dominator atque auctor*). В данном отрывке Максим говорит только о верховном божестве, сразу переходя ко вторичным сущностям, т.е. даймонам. В речи XI, посвященной учению Платона о боге, Максим упоминает также видимых и невидимых богов (XI. 12).

⁴⁵ Похожее определение встречается также у Апулея в *DDS*: «Они находятся между богами и нами как по положению места, так и по нраву ума, имея общим с высшими бессмертие, с низшими — чувственность». (*DDS*. XIII. 147; здесь и далее пер. А.Е. Кузнецова). Как и Апулей (V. 129–132), Максим говорит о невозможности непосредственного общения между людьми и богами, поэтому даймоны выступают как посредники, соединяющие человеческий и божественный миры.

⁴⁶ Причастность даймонов к человеческой и божественной природе — важный пункт демонологии, которому особое внимание в своей речи уделяет также Апулей: «Итак, охвачу все определением: род демонов — существа одушевленные, дух — разумен, душа — чувствена, 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» (*DDS*. XIII. 148).

⁴⁷ Hes. *Op.* 252–253. Пер. В.В. Вересаева.

⁴⁸ Hom. *Od.* XVII. 485–486.

⁴⁹ Трудное для интерпретации место, так как неясно, говорит ли здесь Максим о личных даймонах-покровителях, которые предоставляются каждому человеку. См. Plat. *Phaed.* 107d5;

РЕЧЬ IX О БОЖЕСТВЕ СОКРАТА (II)

1. 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 флейту⁵⁰. Давай спросим его словами Одиссея:

*Руки, богиня иль смертная дева, к тебе простираю.
Если одна из богинь ты, владычиц пространного неба*⁵¹,

тогда нет необходимости в словах, потому что все мы знаем о тебе.

*Если ж одна ты из смертных, под власть судьбины живущих*⁵²,

тогда скажи, подобен ли ты нам? Способен ли ты чувствовать, говорить как мы? Неужели 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 что же они тогда? Сначала давай рассмотрим, какова должна быть по необходимости сущность даймонов. Бесстрастное противоположно страстному, смертное — бессмертному, неразумное — разумному, нечувствительное — чувствительному, одушевленное — неодушевленному⁵³. 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 низкому⁵⁴. Если ты извлечешь одну из ступеней, то разрушишь целостность природы. Так в гармонии звуков единство низких тонов с высокими 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, даймон бессмертный и страстный, человек страстный и смертный, животное неразумно и способно к ощущениям, растение одушевленное и бесстрастное. Сейчас мы можем не касаться остальных созданий. Так как мы рассматриваем природу даймонов, которую мы назвали 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

108b2–3; 113d2. О личных даймонах-покровителях пишет Апулей: «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 хватается своего пленника и увлекает его на суд, и там, присутствуя на слушанье дела, изобличает, если солгут, подтверждает, если скажут правду; и всецело по их показаниям выносятся приговор» (DDS. XVI. 155). Возможно, Максим обращается к тексту «Тимея» (90a2–с6), где говорится, что высшая часть человеческой души λογιστικόν — даймон человека. О даймонах-покровителях см. Timotin 2012, 243–322, а также статью К. Альт, посвященную этому вопросу: Alt 2000.

⁵⁰ Речь идет о фиванском флейтисте Исмении, жившем в IV в. до н.э., сыне Исмения, фиванского политического деятеля. Флейтист Исмений был также известен как собиратель гемм (Plut. Reg. et imp. apophtheg. 174F; Fort. Alex. 334B; Non posse 1095F; Plin. NH. XXXVII. 6).

⁵¹ Hom. Od. VI. 149–150. Вопрос, с которым обращается Одиссей к Навсикае.

⁵² Hom. Od. VI. 153.

⁵³ Классификация живых существ (божество, демон, человек, животное, растение) напоминает классификации Аристотеля. Ср. 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» (пер. П.С. Попова).

⁵⁴ Идея о строгой последовательности в природе 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 (Hist. an. VIII. 1. 588 b4). Ср. также Agist. Part. An. IV. 5. 681a.

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 общей части, относящейся к обоим предметам⁵⁵.

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 влажным⁵⁶. Очевидно, что невозможно превратить огонь в воду или воду в огонь, так как ни 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 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 сочетается 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, даймон 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 скачков. Для сочетания разных тел ей необходимы посредники. Волос и ноготь мягче кости, тоньше сухожилий, суше, 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 бесстрастием⁵⁷.

⁵⁵ Идея об общей части, соединяющей разные предметы, благодаря чему возникает непрерывность, 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» (*Met.* XI, 1069a5; пер. А. В. Кубицкого). 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» (*Plut. De def.* 13. 416 C–D). Ср. также *Apul. DDS.* XIII. 147–148.

⁵⁶ Максим приводит еще один пример необходимости среднего звена, используя учение об элементах. Его рассуждения снова восходят к Аристотелю: «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 сочетания сообразны с телами, которые кажутся простыми, т.е. огнем, воздухом, водой и землей» (*Arist. De gen. et corr.* II, 330a30; пер. Т. А. Миллер). См. также *Arist. De gen. et corr.* II, 330a30–330b13; 331a7–332a2.

⁵⁷ М. Трапп отмечает ошибку в рассуждениях Максима (Trapp 1997a, 80). Смертное и бесстрастное не только теоретически может существовать, но и существует — растения. Во второй главе этой речи автор относит растение к *κατὰ τὸ ἔμφυτον καὶ ἀταθές* (IX. 2).

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 переходит в 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 даимон может погибнуть, если сам он является душой, покинувшей тело?⁵⁸ Согласимся, что душа, которая, пребывая в тленном теле, не дает ему погибнуть, едва ли сама может подвергнуться разрушению⁵⁹. В этом сочетании душа — содержащее, тело — содержаемое. 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 была вещь, держащая другую, но сама ни от чего не зависящая⁶⁰. 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: она держит и укрепляет колеблюмое и сотрясаемое тело⁶¹. Но как только прекращается дыхание и силы, связывавшие душу и тело, покидают его, 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, из незаконного, 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 пириества зрелись⁶²,

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 хороводов, земля полна

⁵⁸ Максим упрощает демонологию и говорит о даймонах как о душах, покинувших тело, в то время как Апулей рисует более сложную схему, выделяя души людей, которые стали даймонами, и высших даймонов, которые никогда не были в теле (Apul. *DDS*. XV–XVI. 150–155). У Плутарха даймоны фигурируют либо как никогда не бывшие в теле (*Is. et Os*. 361B), либо как души, покинувшие тело (*De gen. Socr.* 593D).

⁵⁹ Рассуждение Максима, возможно, опирается на четвертое доказательство бессмертия души в «Федоне» Платона. Сократ, беседуя с Кебетом, доказывает, что душа несовместима со смертью, как четность несовместима с нечетностью. Душа, будучи жизнью тела, не может стать противоположностью, т.е. смертью. Когда тело умирает, душа не умирает с ним, но покидает его (*Phaed.* 105c–e).

⁶⁰ 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.* I. 5, 411b6–14; пер. П.С. Попова). Ван Винден показал, что аргумент *ad infinitum* во II в. н.э. уже перестал ассоциироваться непосредственно с Аристотелем и использовался представителями всех философских школ: Van Winden 1971, 98.

⁶¹ Сравнение пребывания в теле с плаванием в бурю встречается не только в других речах Максима (*Or.* XI. 7–8, 10–11; XXI. 8), но также у Платона и представителей платонической традиции (Plat. *Phaed.* 90c, 109; *Resp.* 611e; Plut. *De Gen.* 591E; *De Exil.* 607D–E; Philo *Quod Omn.* 24; *Sacr.* 13; Num. fr. 13; Porph. *Vita Plotini* 22).

⁶² Nom. II. XVIII. 691.

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 настоящей⁶³. 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 ошибаются⁶⁴. Бог предписал им странствовать по земле и присоединяться к людям всех ремесел и занятий, чтобы помогать достойным, защищать обиженных и наказывать преступников⁶⁴.

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 лечить⁶⁵, и Геракл — показывать свою силу, и Дионис — справлять вакханалии, и Амфилох — предсказывать⁶⁶, 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 Ахилла⁶⁷. Никто не может по своему желанию высадиться на остров, кроме как для жертвоприношения. Совершив жертвоприношение, следует вернуться на корабль⁶⁸. 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 слышали⁶⁹. 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 Фетиды и собрание других даймонов. Если верить

⁶³ Созерцание душой божественного мира напоминает описание истинной Земли в конце диалога «Федон» (Plat. *Phaed.* 110b–111c) и созерцание солнца человеком, вышедшим из пещеры (Plat. *Resp.* VII. 514a–518a).

⁶⁴ О помощи даймонов душам, остающимся в этом мире, говорит также в конце своей речи пифагореец Феанор в диалоге Плутарха «О демоне Сократа»: «Так и те (души, покинувшие тело), которые, выйдя из жизненных состязаний по своей душевной высоте, стали демонами, 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» (Plut. *De gen. Socr.* XXIV. 593E; пер. Я.М. Боровского).

⁶⁵ На популярность культа Асклепия во II в. н.э. указывает сочинение современника Максима Элия Аристида «Священные речи», в котором автор рассказывает о том, как Асклепий излечил его от хронической болезни в Асклепионе в Пергаме.

⁶⁶ Культ Амфилоха, сына Амфиараея, существовал в Оропе, Афинах, Спарте (Paus. I. 34. 3; III. 15. 8). В данном случае Максим скорее всего имеет в виду святилище Амфилоха в Маллосе в Киликии, которое, по свидетельствам Лукиана, было популярно во II в. н.э. (Luc. *Alex.* 29; *Philops.* 38; *Deor. conc.* 12).

⁶⁷ Речь идет о культе Ахилла Понтарха на Белом острове (о. Змеиный в Черном море). Основные сведения об этом культе черпаются из сочинений авторов II–III вв.: «Героики» Флавия Филострата, «Перипла Евксинского Понта» Арриана и IX речи Максима Тирского. Максим не рассказывает историю возникновения острова, который был создан Посейдоном по просьбе Фетиды (Flav. *Phil. Her.* 54. 5–6; Агг. *PPE.* 21. 1). Он упоминает храм и жертвенники Ахилла (IX. 7), но не говорит о птицах, которые ухаживают за этим храмом (Агг. *PPE.* 21. 2; Flav. *Phil. Her.* 54. 9).

⁶⁸ Арриан (*PPE.* 21. 2) и Филострат (*Her.* 54. 11) также сообщают, что моряки могут сходить на остров, но должны вернуться на корабль до захода солнца.

⁶⁹ У Арриана Ахилл является либо во сне, либо на корабле, помогая морякам найти удобное место для стоянки. «Ахилл, как рассказывают, является во сне одним после того, как причалит 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 якорь. 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» (*PPE.* 23. 1–2; пер. П.И. Прозорова).

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 Диоскуров на корабле, яркие звезды⁷⁰, которые направили корабль, попавший в бурю. Видел я также и Асклепия, и притом не во сне⁷¹, и Геракла, притом наяву⁷².

Литература / References

- Alt, K. 2000: Der Daimon als Seelenführer: Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen. *Hyperboreus* 6, 219–252.
- Ambühl, A. 2001: Selloi. In: H. Cancik, H. Schneider, J.B. Metzler (Hrsg.), *Der Neue Pauly*. Bd. 11. Stuttgart–Weimar, 373.
- Belikov, G.S. 2020: [Compositional Technique of Maximus of Tyre]. *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European Linguistics and Classical Philology*] 24, 987–998.
Беликов, Г.С. Композиционная техника Максима Тирского. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 24, 987–998.
- Belikov, G.S. 2022: [The 9th Speech of Maximus of Tyre (Or. IX.7): Asclepius and Heracles]. *Indoeuropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European Linguistics and Classical Philology*] 26, 63–71.
Беликов, Г.С. Асклепий и Геракл в IX речи Максима Тирского (Or. IX.7). *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 26, 63–71.
- Bonnechere, P. 2003: *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*. Leiden.
- Campos Daroca, F.J., López Cruces, J.L. 2005: Maxime de Tyr. In: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques publié sous la direction de Richard Goulet*. Tome IV: de Labeo à Ovidius. Paris, 324–348.
- Dillon, J. 1996: *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. New York.
- Gigon, O. 1994: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Tübingen–Basel.
- Graf, F. 1997: Dodona, III. Orakel. In: H. Cancik, H. Schneider, J.B. Metzler (Hrsg.), *Der Neue Pauly*. Bd. 3. Stuttgart–Weimar, 726.
- Hirsch-Luipold, R., Trapp, M.B. (Hrsg.) 2019: *Ist Beten sinnvoll? Die 5. Rede von Maximus von Tyros*. Tübingen.
- Hoffmann, Ph. 1985–1986: Conférence de Philippe Hoffmann. Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire. *Annales de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 94, 417–436.
- Hoffmann, Ph. 1986–1987: Conférence de Philippe Hoffmann. Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire. *Annales de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 95, 295–305.

⁷⁰ Речь идет об огнях святого Эльма – оптическом явлении, когда во время шторма на вершине мачты появляются небольшие пучки света.

⁷¹ Обычно Асклепий является во сне, поэтому Максим считает свой случай исключительным. Более подробный анализ заключительных строк IX речи дается в статье Belikov 2022, 63–71.

⁷² Эпифании богов всегда вызывали интерес, но Максим пытается дать этим явлениям научное обоснование, основанное на платоновской демонологии. Параллели из сочинений Плутарха и Апулея показывают, что вопрос о способности видеть и слышать даймонов был важен для платоников I–II вв.: у Плутарха в диалоге «О демоне Сократа» Симмий начинает свою речь с того, что божество Сократа было не видение, а некий голос (*De gen. Socr.* XX. 588C); в речи Апулея нет сведений, о том, что Апулей сам видел даймонов, зато сказано, что Сократ мог видеть своего даймона (ApuL. *DDS.* XX. 166). Цитаты из Гомера (*Il.* I. 55; 197; V. 127–128; *Od.* III. 26–28), которые приводит Максим (явление Афины Ахиллу также упоминает и Апулей в *DDS.* XI. 145), должны были подтвердить способность некоторых людей видеть даймонов. Как и гомеровские герои, Максим, по его словам, сам видел Диоскуров, Геракла и Асклепия. Это свидетельство может показаться слишком смелым и малоубедительным, но оно хорошо вписывается в платоническую традицию. Помимо упомянутых выше мест из Плутарха и Апулея можно привести еще параллель из «Жизни Плотина» Порфирия, где рассказывается, как египетский жрец вызвал даймона–покровителя Плотина (Porph. *Vita Plotini* 10).

- Hoffmann, Ph. 1987–1988: Conférence de Philippe Hoffmann. Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire. *Annales de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses* 96, 272–281.
- Joyal, M. 1995: Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign. In: L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I. G. Kidd*. New Brunswick, 39–56.
- Kindstrand, J.F. 1973: *Homer in der zweiten Sophistik: Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides*. Uppsala.
- Koniaris, G.L. 1983: On Maximus of Tyre: Zetemata (II). *Classical Antiquity* 2/2, 212–250.
- Lane Fox, R. 1986: *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London.
- Levin, S. 1989: The Old Greek Oracles in Decline. In: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.18/2. Berlin–New York, 1599–1649.
- Norden, E. (ed.) 1916: *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*. Leipzig.
- Parke, H.W. 1967: *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*. Cambridge (MA).
- Parke, H.W. 1985: *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. London–New York.
- Podossinov, A.V. 2015: *Kuda plaval Odissey? O geograficheskikh predstavleniyakh grekov arkhaiskoy epokhi* [Where Did Odysseus Travel? Geographical Concepts of the Archaic Greeks]. Moscow.
Подосинов, А.В. *Куда плывал Одиссей? О географических представлениях греков архаической эпохи*. М.
- Prikhod'ko, E.V. 1998: *Dvoynoe sokrovishche. Iskustvo proritsaniya Drevney Gretsii* [Double Treasure. The Art of Divination in Ancient Greece]. Moscow.
Приходько, Е.В. *Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах*. М.
- Shichalin, Yu.A. 2008: [Middle Platonism]. In: M.A. Solopova (ed.), *Antichnaya filosofiya* [Ancient Philosophy]. Moscow, 698.
Шичалин, Ю.А. Средний платонизм. В кн.: М.А. Солопова (ред.), *Античная философия: Энциклопедический словарь*. М., 698.
- Soury, G. 1942: *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière, la divination, le problème du mal*. Paris.
- Stavrou, A., Moore, Chr. (eds.) 2017: *Socrates and the Socratic Dialog*. Leiden.
- Timotin, A. 2012: *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden–Boston.
- Trapp, M.B. (ed.) 1994: *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stuttgart–Leipzig.
- Trapp, M.B. (ed.) 1997a: *Maximus of Tyre: The Philosophical Orations*. Oxford.
- Trapp, M.B. 1997b: Philosophical Sermons: The “Dialexeis” of Maximus of Tyre. In: W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.34/3. Berlin–New York, 1945–1976.
- Ueberweg, F., Praechter, K. 1920: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Teil I. *Das Altertum*. Berlin.
- Van Winden, J.C.M. 1971: *An Early Christian Philosopher Justin Martyr's Dialog with Trypho. Chapters One to Nine*. Leiden.

Grigory S. Belikov,

Faculty of History and Philology,
Institute for Social Sciences,
Russian Presidential Academy of National
Economy and Public Administration;
Laboratory on Commentaries on Ancient Texts
of the A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia
E-mail: grbelikoff@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3763-5101

Г.С. Беликов,

к. филол. н., доцент кафедры всеобщей
истории историко-филологического
факультета ИОН РАНХиГС;
с.н.с. Лаборатории комментирования
античных текстов ИМЛИ РАН,
Москва, Россия