

# ПРОБЛЕМА ДЕЯТЕЛЬНОЙ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ В РЕЧАХ МАКСИМА ТИРСКОГО

Г. С. БЕЛИКОВ  
РАНХиГС; ИМЛИ РАН  
grbelikoff@gmail.com

---

GRIGORY S. BELIKOV

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

A. M. Gorky Institute of World Literature RAS

ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIFE IN THE SPEECHES OF MAXIMUS OF TYRE

ABSTRACT. The paper deals with two speeches of Maximus of Tyre, dedicated to active and contemplative life (XV–XVI). Parallels with other authors (Apuleius, Alcinoos) show that this theme became popular in the Platonic tradition. Maximus takes up well-developed material but uses a new form for its presentation – double speeches (*disputatio in utramque partem*). This article gives a brief overview of the problem of the active and contemplative life in order to outline the context relevant for Maximus' philosophical speeches. Although there are no original ideas in the orations, it seems interesting to examine the use of Platonic material and the choice of dialogues, which were used to argue the thesis and the antithesis. The analysis of the speeches shows the ways in which Maximus uses the dialogues the *Gorgias* and the *Republic*, i.e. borrowing some images and thematic passages. Plato's *Apology of Socrates* occupies a special position in the composition of the XVI speech. Using Plato's work as a model, Maximus writes a speech that Anaxagoras could have held in front of the citizens of Clazomenoi, defending his way of life.

KEYWORDS: Maximus of Tyre, active and contemplative life, Plato, Anaxagoras, apology of Socrates, double speeches.

\* Исследование выполнено в рамках Госзадания РАНХиГС при Президенте РФ.

---

В статье рассматриваются две речи Максима Тирского, посвященные деятельной и созерцательной жизни (XV–XVI). Так как в исследовательской литературе эти речи рассматривались только в контексте всего корпуса сочинений, сначала будет проанализирована композиция и некоторые стилистические особенности этого текста, а затем особое внимание будет уделено вопросу, какую роль играют платоновские сочинения в этих речах.

---

<sup>1</sup> Нумерация речей, греческий текст даются по изданию М. Траппа: Трапп 1994.

В корпусе сочинений Максима Тирского представлены три пары речей, написанных в жанре *in utramque partem*. Это речи XV–XVI, посвященные вопросу, какой образ жизни предпочтителен: деятельный (XV) или созерцательный (XVI), XXIII–XXIV – кто более полезен для города: воин (XXIII) или земледелец (XXIV); XXXIX–XL – есть ли уровни блага (XXXIX) или оно едино (XL). Как и двум другим парам, речам XV–XVI посвящено мало исследований. Ж. Пуигалли в своей монографии пересказывает содержание, не уделяя особого внимания риторической и философской традиции<sup>2</sup>. М. Шармах дает краткий анализ речей, отмечая общие места, которые встречаются в этих речах: недовольство людей своей судьбой (XV.1; ср. *Hor. Sat. I. 1*); басня о раздоре между частями тела, которая приводит к гибели (XV. 5; ср. *Liv. II. 32*; *Dio Chrys. XVII. 18*)<sup>3</sup>. Р. Жоли в своей книге, посвященной созерцательному и деятельному образу жизни, нелестно отзывается о речах Максима, называя их «*souvenir minable des discours antithétiques de la première Sophistique*»<sup>4</sup>. Речам, посвященным деятельной и созерцательной жизни, уделено внимание в статье О. Л. Левинской о Филоне Александрийском и его сочинении «О созерцательной жизни»<sup>5</sup>.

Если обратиться к жанру двойных речей, в котором написаны эти речи Максима, то он восходит к Протагору, который говорил, «что утверждать и то, и другое можно одинаково о каждой вещи, в том числе и о том, каждая ли вещь позволяет утверждать о ней и то, и другое» (*Sen. Ad Luc. 88. 43*, пер. С. А. Ошерова). Сохранился также известный памятник «Двойные речи» (*Δισσοὶ λόγοι*), где представлены рассуждения *in utramque partem*<sup>6</sup>.

В платоновской Академии также пользовался популярностью такой способ произнесения речей. Х. И. Кремер в своей книге пишет, что занятия диалектикой не прекращались ни в Древней Академии, ни в Новой Академии Аркесилая. В период обращения к скептицизму двойные речи стали особенно популярны, т.к. при помощи такого рода рассуждений можно было показать необоснованность догматических утверждений<sup>7</sup>. По словам Цицерона, и для перипатетиков, и для академиков упражнение в произнесении речей *in utramque partem* было лучшим упражнением в риторике:

---

<sup>2</sup> Puigalli 1983, 509.

<sup>3</sup> Szarmach 1985, 84–90.

<sup>4</sup> Joly 1956, 175–176.

<sup>5</sup> Levinskaja 1991.

<sup>6</sup> Отдельное издание этого текста: Robinson 1979.

<sup>7</sup> Krämer 1971, 24–27.

«Поэтому нравится мне и обычай перипатетиков и Академии обо всяком вопросе рассуждать за и против – нравится не только потому, что только так можно доискаться, что в какой точке зрения ближе к истине, но еще и потому, что это – превосходное упражнение в красноречии». (Cic. *Tusc.* II. 9; пер. М. Л. Гаспарова)

В диалоге Лукиана «Дважды осужденный» есть упоминание практики двойных речей в Академии: «Академия всегда готова к речам „за и против“ и упражняется в умении произносить речи противоположного содержания» (Luc. *Bis accus.* 15). Тип рассуждения *in utramque partem* встречается также у Элия Аристида и других представителей Второй софистики<sup>8</sup>.

Вопрос о созерцательном и деятельном образе жизни, который рассматривается в речах Максима, восходит к ранним этапам истории философии. Р. Жоли в своей книге «Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique» начинает рассмотрение этой темы с архаической лирики. Привычная формулировка вопроса – деятельность или созерцание – восходит к V в. до н.э. Жоли посвящает главу пифагорейцам, которые выделяли 5 образов жизни<sup>9</sup>, но настоящая полемика по этому вопросу, которая отразилась как в философской прозе, так и в трагедии, относится ко времени софистов и Платона. По свидетельству Аристотеля, яркими примерами созерцательной жизни были Анаксагор и Фалес, т.к. они размышляли о божественном и пренебрегали повседневными делами (Eth. Nic. VI. 7 1141b3–8). Анаксагор стал особенно популярен как сторонник созерцательной жизни, на что среди прочего указывает тот факт, что Максим Тирский в качестве апологета созерцательной жизни выбирает именно его (Or. XVI). Также показателен анекдот, связанный с Анаксагором, который передает Аристотель в «Евдемовой этике»: когда его кто-то спросил, почему следует предпочесть родиться, чем вовсе не рождаться, ответил, «чтобы созерцать небо и устройство мира» (Eth. Eud. I. 5. 1216a11–14). Ту же самую историю Аристотель рассказывает в «Протретьке» (Fr. II р. 44–45 Ross). Также Демокрита часто записывали в сторонники созерцательной жизни<sup>10</sup>.

Вне философской традиции вопрос о предпочтительном образе жизни затрагивает Еврипид. Жоли указывает некоторые отрывки в «Вакханках»<sup>11</sup>, «Ионе» и «Умоляющих», но самый яркий пример – это сохранившаяся во фрагментах трагедия «Антиопа» (*TrGF* 179–227 Kannicht). Согласно сюжету,

<sup>8</sup> Pernot 2000, 203–204.

<sup>9</sup> Joly 1955, 22–52.

<sup>10</sup> Joly 1955, 55–57.

<sup>11</sup> По мнению Парментье (Parmentier 1893, 32), стихи «Вакханок» были написаны Еврипидом под влиянием Анаксагора.

Антиопа, дочь царя Никтея, родила от Зевса сыновей Амфиона и Зета, которых вынуждена была оставить на Кифероне. После смерти своего мужа Эпафа, Антиопа попала в плен к своему дяде Лику, который передал ее во власть своей жене Дирке. Спасаясь от жестокости Дирки, Антиопа бежала из дома и встретила своих сыновей Амфиона и Зета. Именно с этими персонажами связан философский вопрос: Амфион предпочитает созерцательный образ жизни, в то время как Зет – деятельный<sup>12</sup>.

В платоновских диалогах также постоянно возникает вопрос о предпочтительном образе жизни. В диалоге «Горгий» встречается цитата из «Антиопы» Еврипида, которую Калликл использует в своей речи, сравнивая себя с Зетом, а Сократа – с Амфионом (Pl. *Grg.* 485e–486a). Как отмечает в своем комментарии Э. Р. Доддс, цитата из «Антиопы» неслучайна, т.к. Амфион, который получил в конце трагедии приказ от Гермеса строить городские стены при помощи своей музыки, выступает предтечей Сократа в «Горгии», который оказывается настоящим гражданином (521d)<sup>13</sup>. Калликл говорит, что заниматься философией стоит только до определенного возраста, потому что потом эти занятия только вредят. Сократу следует отказаться от занятий философией и обратиться к политической жизни.

«Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека». (Pl. *Grg.* 484c, пер. С. П. Маркиша)

Вывод, к которому приходит Калликл, заключается в том, что Сократ, занимаясь философией, не сможет защитить себя в суде, если кто-либо выдвинет против него несправедливое обвинение (Pl. *Grg.* 486a–b). Эти слова становятся предпосылкой для рассуждения Сократа о власти и справедливости, которому посвящена оставшаяся часть диалога.

В диалоге «Теэтет» также сопоставляются философский образ жизни с обычным. Сократ объясняет Феодору, что юноши, получившие философское воспитание, отличаются от остальных.

«Вероятно, если сравнить тех юношей, что толкаются в судах и тому подобных местах, с теми, что проводят время в философии и ученых беседах, то воспитание

---

<sup>12</sup> Подробный анализ фрагментов, посвященных спору между Зетом и Амфионом, дает Л. Картер. Carter 1986, 163–173.

<sup>13</sup> Dodds 1990, 276.

первых будет рабским перед свободным воспитанием вторых». (Pl. *Tht.* 172d; пер. Т. В. Васильевой)

Диалог «Теэтет» занимает особое место в вопросе о предпочтительном образе жизни, так как Сократ подробно описывает жизнь философа, отказавшегося ради созерцания от повседневных дел и забот (Pl. *Tht.* 172d–176a).

«Таков характер каждого из них, Феодор, – одного, о воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты зовешь философом), которому не зазорно казаться простодушным, и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе, своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи, и другого, который все это умеет исполнять точно и проворно, зато не знает, как подобает свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей» (Plat. *Tht.* 175e–176a; пер. Т. В. Васильевой)

Вопрос об образе жизни играет важную роль и в диалоге «Государство». Обзор этого объемного материала дает Р. Жоли в своей книге. Созерцанию блага как истинному предназначению философа в платоновской философии посвящена книга Ж. А. Фестюжьера<sup>14</sup>.

Вопрос о предпочтительном образе жизни часто ассоциируется с Аристотелем, который в своих этических сочинениях уделил ему особое внимание. В «Никомаховой этике» выделяются три образа жизни: политический (государственный), созерцательный и скотский.

Для большинства, предпочитающего скотский образ жизни, благо и счастье состоит в удовольствии. Для людей достойных и деятельных, выбравших государственный образ жизни, благом является почет (*Eth. Nic.* I. 3. 1095b). Созерцательный образ жизни, который Аристотель считает наилучшим, рассматривается отдельно в X книге. Рассуждая о счастье как деятельности, подобной добродетели, Аристотель приходит к выводу, что деятельность ума – созерцание – это и есть истинное счастье: «Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум». (Arist. *Eth. Nic.* X. 7. 1177a; пер. Н. В. Брагинской).

В VII книги «Политики» Аристотель объединяет созерцательный и государственный образ жизни, называя его деятельным: «Если все это так и если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная». (Arist. *Pol.* VII. 5. 1325b, пер. С. А. Жебелева)

---

<sup>14</sup> Festugière 1936.

По свидетельству Цицерона, среди последователей Аристотеля не было единства в этом вопросе:

«Теперь, так как у твоего приятеля Дикеарха происходит такой спор с моим другом Феофрастом, причем твой ставит превыше всего деятельную жизнь, а тот созерцательную, я твердо решил, чтобы мой образ жизни был угоден каждому из них. Полагаю, что я вполне удовлетворил Дикеарха: теперь обращаюсь к этой школе, которая не только позволяет мне отдохнуть, но упрекает меня за то, что я не всегда предавался покою» (Cic. *Ad Att.* II. 16. 3; пер. В. О. Горенштейна).

Жоли в своей книге указывает, что к I в. до н.э. вопрос о предпочтительном образе жизни вошел в круг тем, активно обсуждавшихся в школьном платонизме. На это указывают как рассматриваемые в статье речи Максима Тирского, так и упоминания в сочинении «Платон и его учение» Апулея (*Ap. De dog. Plat.* II. 23) и «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (*Alc. Did.* II. 1). Особого внимания заслуживает сочинение Филона Александрийского «О созерцательной жизни».

Апулей довольно кратко упоминает о двух видах блаженства:

«Но в действительности все считают блаженным того, у кого довольно разного рода благ, и кто опытен в том, как должным образом избегать пороков. В самом деле, один вид блаженства состоит в том, что присущие нам способности охраняют нас в наших свершениях; другой – в том, что мы проводим жизнь ни в чем не нуждаясь и довольствуемся самим содержанием» (*Ap. De dog. Plat.* II. 23; пер. Ю. А. Шичалина).

Более подробное рассуждение мы находим у Алкиноя, который в самом начале своего учебника разделяет два образа жизни.

«Есть два рода жизни: созерцательная и деятельная. Главное в созерцательной жизни – знать истину, а в деятельной – делать то, что велит разум. Жизнь созерцательная хороша сама по себе, а деятельная – поскольку необходима» (*Alc. Did.* II. 1; пер. Ю. А. Шичалина).

Далее Алкиной поясняет, что душа, созерцающая божественное и божественные мысли, получает удовольствие, которое ничем не отличается от уподобления божеству (*Alc. Did.* II. 2). К общественной жизни философ должен обращаться только в том случае, если видит, что общественные дела требуют улучшения.

Краткое пояснение, в чем состоит различие между созерцательной и деятельной жизнью, встречается в «Placita philosophorum» Псевдо-Плутарха. Созерцание подразумевает изучение таких вопросов, как безграничен ли космос?<sup>15</sup>

Трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни», хотя по содержанию сильно отличается от речей Максима, по форме близок им. В трактате Филона речь идет об общине терапевтов, которые посвятили свою жизнь созерцанию. О. Л. Левинская в своей статье, посвященной сочинению Филона, показала, что этот трактат нужно рассматривать как одну из двойных речей, посвященных деятельной (община ессеев) и созерцательной жизни (община терапевтов):

«Во вступительных словах сообщается, что этому сочинению предшествовало другое, содержавшее энкомий деятельной жизни ессеев (ныне утраченный), в то время как *Vit. cont.* Филон обещает посвятить хвалебному рассказу о созерцательной жизни терапевтов. Таким образом, это уже третье сочинение нашего автора, к которому полагалась некая “пара”. На первый взгляд содержание *Vit. cont.* не составляет антитезу предшествующему рассказу о ессеях и не отражает его “зеркально”. С нашей точки зрения, которая будет обоснована далее, и эта пара сочинений имеет в своей основе антитезу, но более глубокую, чем в *De aeternitate*: жизнь деятельная (*βίος πρακτικός*), образцом которой служат ессеи, и жизнь созерцательная (*βίος θεωρητικός*), которую представляют терапевты, – это два полюса, к которым устремлялась философская мысль, альтернатива, сложившаяся в процессе создания этических систем, категорий и понятий»<sup>16</sup>.

На фоне этих сочинений Максим берет разработанную тему деятельной и созерцательной жизни и защищает сначала деятельную жизнь (XV), затем – созерцательную (XVI). По объему эти речи примерно равны, при том что в XV речи 10 глав, а в XVI речи – 6. Но первые две главы речи XV служат введением ко всему циклу. Максим начинает речь с популярного топоса этической философии: люди часто не довольны своим занятием и завидуют другим (деревенские жители завидуют городским, воинам завидуют не участвующие в сражениях). Это введение напоминает начало первой сатиры Горация, что отметил уже А. Герке<sup>17</sup>. Похожие мысли можно найти также у Лукиана (*Icaromenipp.* 12, 31; *Char.* 15). Во второй главе Максим говорит, что и среди философов нет единства относительно наилучшего образа жизни. Используя

<sup>15</sup> Ζητεῖται ὁμοίως εἰ ἄπειρος ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ εἰ ἔξω τι τοῦ κόσμου ἐστὶ ταῦτα γὰρ πάντα θεωρητικά (Ps.-Plut. *Plac.* 874F–875A)

<sup>16</sup> Levinskaja 1991, 178.

<sup>17</sup> Gerke 1893: 41–52.

одну из своих излюбленных метафор – корабля и морского плавания, Максим сравнивает философов с моряками, которые прекрасно знают устройство корабля, но во время плавания не могут понять, безопасны ли гавани, которые они видят. Сравнение деятельной и созерцательной жизни Максим представляет в виде состязания, где перед судьями по очереди должны выступить представители противоположных позиций.

Аргументация в пользу деятельной жизни строится на идее, что философ должен приносить пользу государству. В третьей и четвертой главах человеческая жизнь сравнивается сначала с полисом, затем – с кораблем. Каждый житель, так же, как и участник плавания, должен каким-то образом приносить пользу общему делу. Философ, выбирающий только созерцание, подобен человеку, взошедшему на корабль и ничего не делающему. Он становится балластом для корабля (ἄχθος νεώς).

Помимо полиса и корабля Максим использует образ человеческого тела, в котором каждый орган должен выполнять свою функцию. В пятой главе приводится басня в духе Эзопа, где ноги отказываются носить тяжести и хотят проводить жизнь в праздности. М. Трапп в своем комментарии к английскому переводу пишет, что в корпусе басен Эзопа есть похожая по содержанию и образам (197 Halm)<sup>18</sup>. Желудок и ноги претендуют на первенство во всем теле. Этот образ был популярен в литературе, на что указывают параллели как в греческой, так и в римской литературе<sup>19</sup>.

Остальная часть речи строится на примерах деятельной жизни как мифологических, так и исторических. Аргументы Максима развивают идею, что каждый должен выполнять свою функцию. Целое не может продолжать работать, если удалить какую-то часть. Без Терсита ахейское войско могло справиться, а без Ахилла – нет. Продолжая использовать гомеровских героев, Максим говорит о Несторе и Одиссее, которые были мудры не только для самих себя, но и для окружающих (XV. 6).

После Одиссея Максим обращается к Гераклу, который постоянно фигурирует в его речах как образец для подражания (XIV. 1; XIX. 1; XXIV. 2; XXV. 7 etc.).

«Помимо него (Одиссея) также и Геракл был мудрецом. Однако он был мудр не только для самого себя, но его мудрость простиралась по всей земле и по морю. Он победитель чудовищ, вразумитель тиранов, освободитель от рабства, устроитель свободной жизни, поборник справедливости, составитель законов, правдив в словах, успешен в делах. Если бы Геракл захотел отойти от дел, чтобы жить в

---

<sup>18</sup> Трапп 1997, 137.

<sup>19</sup> Ср. Xen. *Mem.* II. 3. 18–19; Cic. *Off.* III. 22; Liv. II. 32. 8–12; Sen. *De Ira* II. 31. 7; *Cor.* I 12. 12–27.

тишине, ничего не делать, и следовать бездеятельной мудрости, был бы он не Гераклом, а софистом, и никто не решился бы назвать его сыном Зевса»<sup>20</sup>.

От сына Зевса Максим переходит к самому Зевсу и говорит, что Зевс также не может удалиться от дел, так как это приведет концу света. Жизнь философа, избравшего созерцание, подобна жизни циклопов (XV. 7), которые не сажали и не возделывали поля (*Od.* IX. 108). Но даже циклопы управляли своими женами и детьми, т.е. не отказывались совершенно от деятельности.

Заканчивается речь примерами исторических личностей. При этом Максим использует парные примеры: Сарданапал как пример праздной жизни и противопоставленный ему Кир Старший. Также и среди философов выбираются Эпикур в качестве параллели Сарданапалу, а с деятельным Киросом сопоставляются сразу Платон, Ксенофонт и Диоген Синопский. Эти антитезы можно представить в виде таблицы:

Ассириец Сарданапал  
Грек Эпикур

Перс Кир Старший  
Греки Платон, Ксенофонт, Диоген

Вызывает вопрос появление Сарданапала и Кира в вопросе о философском образе жизни. Для Максима они стали уже типичными примерами, которые он использует в разных своих речах. Сарданапал не раз становится коррелятом Эпикура, единственного философа, чье учение неприемлемо для Максима (ср. IV. 9). В свою очередь, Кир Старший как образец мудрого правителя и законодателя появляется в V речи Максима в одном ряду с Миносом и Ликургом (VI. 7).

Платон, Ксенофонт и Диоген – неотъемлемая часть риторического арсенала Максима. При этом Платон и Ксенофонт появятся в конце XVI речи как примеры философов, избравших созерцательный образ жизни (XVI. 6).

XVI речь, цель которой доказать превосходство, созерцательной жизни над деятельной, построена несколько иначе, чем XV. После краткого введения (XV. 1) идет апология Анаксагора (2–3), соотношение образов жизни с типами государственного устройства (4–5), похвала созерцательной жизни (6).

<sup>20</sup> Καὶ πρὸς τοῦτῳ ἔτι ἦν σοφὸς ὁ Ἡρακλῆς· ἀλλὰ οὐχ αὐτῷ σοφός, ἀλλὰ ἐπὶ πᾶσαν γῆν καὶ θάλατταν ἢ σοφία ἔτειεν. Οὗτος ὁ θηρίων καθάρτης, οὗτος ὁ τυράννων σωφρονιστής, ὁ δουλείας ἐλευθερωτής, ὁ ἐλευθερίας νομοθέτης, ὁ δικαιοσύνης βεβαιωτής, εὐρετής νόμων, ἀληθευτής λόγων, κατορθωτής ἔργων. Εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς ἐπαναχωρήσας καθ' ἡσυχίαν βιοῦν, καὶ σχολὴν ἄγειν, καὶ διώκειν σοφίαν ἀπράγμονα, ἦν ἂν δήπου ἀνθ' Ἡρακλέους σοφιστής, καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν εἰπεῖν παῖδα Διός (XV. 6). Цитаты из речей Максима Тирского даются в переводе автора статьи.

Все комментаторы уделяют много внимания платоновской концепции души-полиса и ее изложению у Максима. Но не меньший интерес представляет речь Анаксагора, которая, по словам М. Траппа, составлена с оглядкой на «Апологию Сократа»<sup>21</sup>.

Как ни странно, в существующих комментариях или статьях, где затрагиваются двоякие речи Максима, никак не проанализировано влияние «Апологии Сократа» на апологию Анаксагора в XVI речи. В вышедшем после английского перевода Траппа, итальянском издании вовсе не упоминается «Апология Сократа» Платона, а в испанском издании есть только маленькое примечание, немного расширяющее комментарий М. Траппа: «Апология Анаксагора, как и речь Исократата “Об обмене имуществом” содержит много отсылок к *Апологии Сократа*»<sup>22</sup>.

XVI речь начинается с небольшого вступления, где Максим говорит, что после выступления защитника деятельной жизни судья должен дать слово стороннику созерцательной жизни. В качестве ответчика, как уже упоминалось выше, выступает Анаксагор из Клазомен, против которого выдвигается следующее обвинение:

«Вина Анаксагора в том, что он, будучи родом из города Клазомены, участвуя в тех же жертвоприношениях, священнодействиях, законах, воспитании и во всем, как остальные граждане, он отделился от них, как от диких зверей. Он не участвует в народных собраниях, не посещает Дионисии, не ходит в суд или куда-либо еще. Его земли стали пастбищем для овец, его очаг в запустении, а сам он проводит жизнь, изучая вдоль и поперек свою странную мудрость». (XVI. 1)<sup>23</sup>

Вымышленное обвинение, которое выдвигается против Анаксагора, основывается на расхожей доксографической традиции. Выше уже было сказано, что уже со времен Аристотеля Анаксагор считался образцом созерцательной жизни<sup>24</sup>. Овцы, пасущиеся на землях Анаксагора, стали популярной деталью в описании его необычного образа жизни. Это отмечает Филон (*Vit. Cont.* 14),

<sup>21</sup> Trapp 1997, 143.

<sup>22</sup> López Cruces 2005, 368.

<sup>23</sup> Ἀδικεῖ Ἀναξαγόρας, γεγωνῶς μὲν ἐν τῇ Κλαζομενίων γῆ καὶ πόλει, καὶ μετασχὼν ἱερῶν καὶ ὁσίων, καὶ νόμων, καὶ τροφῆς, καὶ τῶν ἄλλων, ὧν καὶ οἱ λοιποὶ Κλαζομένιοι, ἐπαναχωρῶν δὲ ὡσπερ ἐκ θηρίων, καὶ μήτε ταῖς ἐκκλησίαις ἀναμιγνύμενος, μήτε εἰς Διονύσια ἀπαντῶν, μήτε εἰς δικαστήρια, μήτε ἄλλοθι Κλαζομενίοις, ἀλλὰ αὐτῷ ἢ μὲν γῆ μηλόβοτος, ἢ δὲ ἐστία ἄοικος, διατελεῖ δὲ καθ' αὐτὸν τὴν θαυμαστὴν σοφίαν, ἄνω καὶ κάτω στρέφων καὶ διερευνώμενος.

<sup>24</sup> *Eth. Eud.* I. 5. 1215b6; *Protr.* fr. 11 Ross.

Плутарх (*Pericl.* 16), Цицерон (*De fin.* V. 87; *Tusc.* V. 114). При этом Филон и Цицерон говорят об Анаксагоре и Демокрите, Гораций приписывает эту особенность только Демокриту (*Ep.* I. 12. 12).

Если посмотреть на общий композиционный план двух апологий, то можно увидеть некоторые общие черты. После короткого вступления Сократ сначала опровергает выдвинутые против него обвинения, говорит о своих занятиях и объясняет какую пользу они приносят полису. Также и Анаксагор в первой главе говорит о своей невиновности, во второй главе объясняет, в чем состоит его деятельность, а в третьей главе показывает, почему его занятие важно для государства.

Если посмотреть отдельные параллели, то уже первое предложение апологии Анаксагора перекликается с текстом Платона.

Ἵτι μὲν πολλοῦ δέω ἀδικεῖν ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες  
Κλαζομένοι, εὐ τοῦτο οἶδα· (XVI. 2)

«Что я далек от того, чтобы обидеть вас,  
о мужи клазоменцы, это я прекрасно  
знаю».

Ἵτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι,  
πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ  
οἶδα· (Ap. 17a)

«Как подействовали мои обвинители  
на вас, о мужи афиняне, я не знаю».  
(пер. М. С. Соловьева)

Дальше Анаксагор говорит, что никоим образом не нарушал законы своего полиса и не пытался как-либо очернить его в глазах других греков. Опровергнув эти возможные подозрения, Анаксагор говорит, что, если своей повседневной деятельностью не приносит никакого вреда полису, но лишь неправильно понимает своих сограждан, тогда он нуждается не в судьях, но в учителях. Эта фраза, как отметил уже М. Трапп<sup>25</sup>, перекликается со словами Сократа, который говорит, что, если он и портит молодежь, то делает это неумышленно.

Λεῖπεται δὴ, εἰ μὴδὲν ἀδικῶν ὑμᾶς ἐγὼ ἐν τοῖς  
καθ' ἡμέραν ἑμαυτοῦ διαιτήμασι καὶ τῷ τοῦ  
βίου σχήματι, γνώμη ἔτι ἀμαρτάνω, τοῦ μὲν  
ἔχειν αἰτίαν, ὡς ἀδικῶ δημοσίᾳ τὴν πόλιν,  
ἀφείσθαι με, τυχεῖν δὲ εἰς τὰ ἑμαυτοῦ ἰδίᾳ  
διδασκάλων, ἀλλ' οὐ κατηγορῶν. (XVI. 2)

εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω, τῶν τοιούτων [καὶ  
ἀκουσίων] ἀμαρτημάτων οὐ δεῦρο νόμος  
εἰσάγειν ἐστίν, ἀλλὰ ἰδίᾳ λαβόντα διδάσκειν  
καὶ νουθετεῖν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐὰν μάθω,  
παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ. σὺ δὲ συγγενέσθαι  
μὲν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες καὶ οὐκ ἠθέλησας,  
δεῦρο δὲ εἰσάγεις, οἷ νόμος ἐστὶν εἰσάγειν τοὺς  
κολάσεως δεομένους ἀλλ' οὐ μαθήσεως. (Ap.  
26a)

<sup>25</sup> Трапп 1997, 143.

«Следовательно, если я не приношу вам никакого вреда своими занятиями и образом жизни, но все еще ошибаюсь в своем мнении, тогда следует снять с меня обвинение, что я приношу вред государству, и назначить мне не судей, но учителей».

«Если же я порчу ненамеренно, то за такие невольные проступки не следует по закону приводить сюда, а следует, обратившись частным образом, учить и наставлять; потому, ясное дело, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю ненамеренно. Ты же меня избежал и не хотел научить, а привел меня сюда, куда по закону следует приводить тех, которые имеют нужду в наказании, а не в научении». (пер. М. С. Соловьева)

Вся остальная часть второй главы посвящена доказательству того, что Анаксагору требуется упражнение в добродетели, чтобы стать полезным для государства. Пренебрегая своим хозяйством, он обращается к тому, что действительно важно для его души: любовь к истине, созерцание сущего и честолюбивое стремление к ним (*ἀληθείας ἔρως, καὶ ἡ τῶν ὄντων θέα, καὶ ἡ περὶ ταῦτα φιλοτιμία*).

Если во второй главе Анаксагор говорит, что заботится о своей душе, то третья глава посвящена его заботе о полисе и гражданах.

*Καὶ τὰ μὲν ἐμὰ αὐτῆ ἔχει· ὅτι δὲ καὶ περὶ ὑμᾶς τὰ ἄριστα καὶ τὰ δικαιοτάτα βουλευόμεαι αὐτῆ ἰῶν, νῦν ἐρῶ. (XVI.3)*

«Что касается моих дел, то они обстоят так. Теперь же я скажу, что, ведя такой образ жизни, я забочусь о вас лучшим и самым честным образом».

По мнению Анаксагора, спасение города – это гармония и правильный порядок в государственном устройстве.

*Ταῦτα δὲ ὑπὸ τῆς εὐνομίας γίγνεται, τὴν δὲ εὐνομίαν ἡ τῶν χρωμένων ἀρετὴ φυλάττει, τὴν δὲ ἀρετὴν διδόνασιν οἱ λόγοι, τοὺς δὲ λόγους ἡ ἀσκησις, τὴν δὲ ἀσκησιν ἡ ἀλήθεια, τὴν δὲ ἀλήθειαν ἡ περὶ αὐτὴν σχολή. Τοῦτο ἡ διατριβή, τοῦτο ἡ σχολή, ἀληθείας μελέτη, καὶ τέχνη βίου, καὶ ῥώμη λόγου, καὶ παρασκευὴ ψυχῆς, καὶ ἀσκησις καλοκαγαθίας. (XVI. 3)*

«Это достигается через благозаконие, благозаконие защищает добродетель граждан, добродетель дает размышления, размышления происходят из упражнения, упражнение дает истина, а истина достигается через ей посвященный досуг. Вот оно занятие, вот он досуг, забота об истине, искусство жизни, сила разума, подготовка души, упражнение в совершенствовании».

Заканчивается речь Анаксагора вопросом к слушателям: если эти занятия не требуют никакого упражнения и старания, а достигаются случайно, тогда обвинение против него обоснованно. Если же достижение истины, добродетели, справедливости требует приложения усилий, как искусство кожевника

или кормчего, тогда Анаксагор был бы достоин наказания, пренебрегая этими упражнениями и оставляя душу бесплодной и заброшенной.

Следующая часть XVI речи представляет собой рассуждение о частях души и формах государственного управления, где, очевидно, отразились идеи из «Государства» Платона. Максим объясняет, что человеческая душа состоит из трех частей:

ὅτι τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ ἐνειμεν θεὸς δυνάμεις τρεῖς καὶ χώρας καὶ φύσεις, ὡσπέρ τινα ἀθροίζων ξυνοίκησιν πόλεως· ἦς τὸ μὲν ἄρχον καὶ προβουλευόμενον εἰς ἀκρόπολιν ἀναγαγών, ἰδρύσας αὐτοῦ, πλέον οὐδὲν αὐτῷ προσέταξεν λογισμοῦ· τὸ δ' ἀκμάζον, καὶ πράττειν δεινόν, καὶ τελεσιουργεῖν ἱκανόν τὰ βουλευθέντα, συνήψεν τε καὶ ξυνεκέρασεν δι' ὑπηρεσίας προσταγμάτων τῷ βουλευτικῷ· τρίτον δ' αὖ, τὸ ἀργόν τοῦτο πλήθος καὶ ἀκόλαστον καὶ βάνασον, καὶ μεστὸν μὲν ἐπιθυμιῶν, μεστὸν δὲ ἐρώτων, μεστὸν δὲ ὕβρεως, μεστὸν δὲ ἡδονῶν παντοδαπῶν, τρίτην ἔχειν μοῖραν, οἷον δῆμόν τινα ἀργόν, καὶ πολύφωνον, καὶ πολυπαθῆ, καὶ ἔμπληκτον. (XVI. 4)

«Так как бог выделил в человеческой душе три части, области и природы, как если бы он устроил городскую общину. Он возвел на акрополь руководящую и принимающую решения часть души, установив ее там, он предписал ей только размышлять. Вторую часть души – имеющую силу, способную действовать и выполнять задуманное, бог присоединил и подчинил мыслящей части души. А для третьей части души, этого ленивого, распущенного, низкого сборища, которое полно желаний, полно похоти, полно гордости, полно наслаждений бог дал третий удел, как для какого-то ленивого, болтливого, впечатлительного, беспокойного народа».

Трем частям души соответствуют три формы государственного управления: царская власть, аристократия и демократия (или охлократия). А им в свою очередь соответствуют три образа жизни: созерцательный, деятельный и полный наслаждения. Последний образ жизни Максим никак не называет, но говорит, что он встречается в каждой душе. Созерцательный и деятельный образы жизни примиряются, т.к. оба они стремятся к прекрасному: созерцание – через познание, деятельность – через добродетель. Таким образом, отвечая на вопрос, какой образ жизни лучше, Максим приходит примерно к тому же компромиссу, который встречается у Апулея (*De dogm. Pl.* II. 23. 253), Алкиноя (*Did.* 2), Псевдо-Архита (*Archytas* p. 41. 19 Thesleff), Псевдо-Плутарха (*Placita* 874f–875a):

Ἀποκρίνεται ὁ λόγος· ὅτι εἰ μὲν κατὰ τὴν χρεῖαν αὐτὴν ἰστάμεθα, τιμητέον τὴν πράξιν· εἰ δὲ κατὰ τὴν αἰτίαν τοῦ γενομένου καλῶς, προτιμητέον τὴν θεωρίαν. (XVI. 5)

«Разум отвечает, что если мы судим с точки зрения пользы, то предпочтение следует отдать деятельности, если с точки зрения совершенствования, тогда следует предпочесть созерцание».

В конце речи Максим распределяет деятельность и созерцание согласно природе, возрасту и судьбе человека. Основное внимание уделяется возрасту и природе. Молодые и сильные должны выбрать деятельность, а старости больше подходит созерцание. Платон и Ксенофонт, которые в XV речи были примерами деятельной жизни, теперь представлены с другого ракурса: их молодость была полна деятельности, а старость была посвящена философии и литературе.

Параллель между устройством души и государства отсылает к «Государству» Платона. Но есть некоторые отличия, которые указывают на то, что Максим не стремится точно изложить положения платоновского диалога, но рассуждает в ключе сформировавшегося к его времени школьного платонизма. Вторая часть души у Максима (βουλευτικόν) не соответствует в строгом смысле θυμοειδής «Государства». М. Трапп пишет, что βουλευτικόν Максима ближе к учению Аристотеля, у которого есть средняя часть между разумной и растительной частью души (см. *Eth. Nic.* I. 13. 1102a26). И. Брумана<sup>26</sup>, как кажется, нашла лучшую параллель в IV книге «Государства», где функции яростной части похожи на то, о чем говорит Максим:

«Раньше мы его связывали с вождедеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

– Безусловно.

– Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вождедеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало – яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.» (Pl. *Resp.* IV. 440e–441a; пер. А. Н. Егунова).

В целом выделение Максимом трех типов государственного устройства вместо пяти, как в «Государстве», сближает этот отрывок с «Политиком» (Pl. *Pol.* 301–302).

В этих двух речах определенную роль играет также диалог «Горгий», который, как упоминалось выше, занимает особое место в вопросе о предпочтительном образе жизни. По большей части аллюзии на «Горгия» представляют собой похожие рассуждения или образы. Один раз в XV речи упоминается повар Митек (XV. 4), о котором в «Горгии» сказано, что он напи-

---

<sup>26</sup> Brumana 2019, 719.

сал трактат о сицилийской кухне (*Grg.* 518b). Трапп в своем комментарии пишет, что в конце XV речи упрек против философа, выбравшего созерцание, напоминает обвинения Калликла против Сократа<sup>27</sup>.

Ἐὼ λέγειν, ὅτι ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ πράττων καὶ μὴ ἐπαναχωρῶν, μηδὲ ἐξιστάμενος τοῖς μοχθηροῖς, ἑαυτὸν ἂν σώζοι, καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὸ βέλτιστον τρέποι· ἐπαναχωρῶν δὲ καὶ δεικνὺς τὰ νῶτα, θρασύτητος μὲν καὶ ἀπειροκαλίας καὶ τόλμης τὸ μοχθηρὸν πᾶν {ἂν} ἀπέπλησεν, τὸ δὲ ἑαυτοῦ προῖεται. (XV. 10)

«Я согласен, что хороший человек, выбирая деятельную жизнь, не отстраняясь от дел и не отступая перед негодными людьми, возможно, и себя спасет, других направит к наилучшему. Но если он отступит и покажет спину, то он наполнит порок смелостью, дерзостью и уродством, свое же занятие потеряет».

Καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ Σώκρατες, <ἤτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χεῖρονα>, μήτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλάσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἀτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; (*Grg.* 486 b–c)

«Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, “приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит”, делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе?» (пер. С. П. Маркиша)

Возможно, отсылка есть также в образе хора, который использует Максим в начале XVI речи. Анаксагор говорит, что не занимается государственными делами, так как не имеет должной подготовки, и сравнивает себя с певцом, которого хотят взять в хор, прежде чем он научился петь.

οὐδὲ γὰρ <εἶ> ἐν χορῷ ξυνάδειν ὑφ' ὑμῶν ἐταττόμην, ἠδίκουν ἂν, πρὶν ἔχειν φωνῆς ἐμμελῶς, οὐκ ἐθέλων ἐγκαταμίγυσθαι τῷ χορῷ. (XVI. 2)

«Так как я не поступил бы несправедливо по отношению к вам, если бы, будучи поставлен в хор, отказался бы петь, до тех пор, пока не научился бы этому искусству».

Лопес-Крусес видит здесь переключку со следующими словами Сократа из «Горгия»<sup>28</sup>:

καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μάλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἑμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν. (*Grg.* 482b–c)

<sup>27</sup> Trapp 1997, 141.

<sup>28</sup> López Cruces 2005, 369.

«А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком – с собою самим» (пер. С. П. Маркиша).

Еще одну параллель с «Горгием» Лопес-Крусес и Брумана видят в словах Анаксагора о том, что благополучие города зависит от гармонии и порядка, а не от стен и зданий в нем<sup>29</sup>.

Τὰ γὰρ κοινὰ σώζεσθαι φιλεῖ, οὐκ ἐὰν τὰ τεῖχη ὑμῖν ἀραρότα ᾖ, οὐδὲ νεώσοικοι σωζόμενοι, οὐδὲ νῆες αὐταὶ πλέουσαι, οὐδέ γε στοαί, καὶ ἄλση, καὶ γυμνάσια, καὶ τεμένη, καὶ πομπεία (ταῦτα γὰρ δὴ εἰ καὶ μὴ οἱ πολέμιοι, μηδὲ πῦρ, μηδὲ ἄλλή τις συμφορά, ἀλλ' ὅ γε χρόνος λαβῶν οἰχῆσεται)· τὸ δὲ σώζον τὰς πόλεις ἡ ἀρμονία, καὶ ὁ τῆς πολιτείας κόσμος. (XVI. 3)

«Спасение государства зависит не от того, крепкие ли у вас стены, целы ли у вас верфи и на плаву ли у вас сами корабли, ни от портиков, рощ, гимнасиев, святилищ и священных предметов для процессий, потому что все это уничтожит, если не войны, пожары и прочие бедствия, то время. То, что спасает государство, это гармония и правильное устройство государства».

В «Горгии» Сократ говорит о тех, кто приносят вред городу под видом благодеяний.

καὶ φασὶ μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκῆναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τευχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν. (Grg. 518e–519a)

«Говорят, будто они возвеличили наш город, а что из-за них он раздулся в гнойную опухоль, этого не замечают. А между тем они, прежние, набили город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержности и справедливости». (пер. С. П. Маркиша)

Последние две аллюзии кажутся не столь убедительными, как первая, т.к. пересечения есть только на уровне отдельных слов. Еще одна возможная аллюзия, которую не отметил ни один из комментаторов, появляется в конце XVI речи, где Максим говорит о подобающих возрасту занятиях. Политическая деятельность – удел скорее молодости, созерцание – старости. Эти слова можно рассматривать как возражение Калликлу, который в «Горгии» высказывает противоположную идею: если и заниматься философией, то только в юности.

Νέος μὲν γὰρ ὢν ὁ φιλόσοφος πραττέτω, Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώσῃ δὲ, ἂν  
λεγέτω, πολιτευέσθω, στρατευέσθω, ἀρχέτω. ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν.  
(XVI. 5) φιλοσοφία γὰρ τοί ἐστιν, ᾧ Σώκρατες, χαρίεν,

<sup>29</sup> Lopez-Cruses 2005, 370. Brumana 2019, 718.

«Если философ молод, то пусть ведет деятельную жизнь, пусть выступает с речами, занимается политикой, участвует в военных походах, управляет».

ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. (*Grg.* 484c)

«Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека!» (пер. С. П. Маркиша)

В результате проведенного выше анализа парных речей Максима Тирского, можно сделать следующие выводы. Параллели с другими авторами показывают, что тема деятельной и созерцательной жизни стала популярной в школьной платонической традиции. Упоминание этой темы встречается в текстах, которые имеют очевидную дидактическую функцию (Апулей, Алкиной). Таким образом, Максим берет хорошо разработанный материал, но использует новую форму для его изложения – двойные речи. Единственная возможная параллель – это трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни», при условии, что принимается гипотеза О. Л. Левинской, которая предложила рассматривать этот трактат как одну из парных речей, посвященных деятельной (община ессеев) и созерцательной жизни (община терапевтов). Если смотреть с содержательной стороны, то в этих речах нет оригинальных идей. Уже М. Шармах в своей монографии показал, что Максим активно использует *loci communes* этической философии своего времени<sup>30</sup>. Интерес представляет использование платоновского материала, выбор диалогов для аргументации тезиса и антитезиса. Некоторые исследователи (Э. Целлер, Г. Хобайн<sup>31</sup>) упрекали Максима в том, что при пересказе «Государства» он далеко отходит от оригинального текста и, видимо, использовал какие-то школьные эпитомы, а не сам диалог. Но речи Максима надо рассматривать не как учебник платоновской философии, как сочинения Альбина, Алкиноя и Апулея, но как речи на философские темы, которые должны были познакомить публику с некоторыми вопросами, рассматриваемыми в то время в философских школах. В этом плане интересно отметить,

<sup>30</sup> Szarmach 1985, 84–90.

<sup>31</sup> Zeller E. 1868, 185. Hobein 1895, 53.

какие тексты Максим использует при изложении этого материала. С одной стороны, он использует некоторые популярные именно в контексте созерцательной и деятельной жизни фигуры, например, Анаксагора, продолжая традицию, восходящую к Аристотелю, с другой стороны он ни разу не упоминает Зета и Амфиона, которые фигурируют в «Горгий» Платона.

Для аргументации своих тезисов Максим активно использует гомеровские цитаты и образы, что вполне соответствует духу Второй софистики. Он также обращается к своим излюбленным историческим персонажам: Платон, Сократ, Диоген, Ксенофонт, Сарданапал, Кир Старший. Особую роль в композиции речей играют аллюзии на платоновские сочинения. Значительная роль отведена учению об устройстве души и государства, что, хотя и через посредников, восходит к «Государству» Платона. Также Максим использует диалог «Горгий», заимствуя оттуда отдельные образы и некоторые тематические пассажи. Как было показано в этой работе, особое положение в композиции XVI речи занимает «Апология Сократа» Платона. Используя в качестве образца сочинение Платона Максим пишет речь, которую Анаксагор мог бы произнести перед жителями Клазомен, защищая свой образ жизни. Апология Анаксагора указывает на хорошую риторическую выучку Максима, который берет популярное в его время риторическое упражнение – апология Сократа – но дает слово другому философу. Образованные слушатели уже с первых слов должны были узнать аллюзии на текст Платона, при этом текст Максима не превращается в эпигонское подражание, но представляет собой оригинальный текст.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Левинская О. Л. “О терапевтах и философской традиции рассуждений in utramque partem,” in: *Mathesis. Из истории античной науки и философии*. М., 176–194.
- Levinskaja, O. L. “O terapevtakh i filosofskoy traditsii rassuzhdeniya in utramque partem [On therapists and the philosophical tradition of disputing in utramque partem],”. *Mathesis. Iz istorii antichnoy nauki i filosofii* [From the history of ancient science and philosophy]. Moscow, 176–194.
- Brumana, I. S., ed. (2019) *Massimo di Tiro, Dissertazioni. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Selene I. S. Brumana*. Milano.
- Campos Daroca, J., López Cruces, J. L., eds. (2005) *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.
- Carter, L. B. (1986) *The Quiet Athenian*. Oxford.
- Joly, R. (1956) *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*. Bruxelles.

- Dodds, E. R., ed. (1990) *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. Oxford.
- Festugière, A. J. (1936) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris.
- Gerke, A. (1943) "Die Komposition der ersten Satire des Horaz," *Rheinisches Museum* 48, 41–52.
- Hobein, H. (1895) *De Maximo Tyrio quaestiones philologicae selectae*. Göttingen.
- Krämer, H.-J. (1971) *Platonismus und Hellenistische Philosophie*. Berlin.
- Parmentier, L. (1893) *Euripide et Anaxagore*. Bruxelles.
- Pernot, L. (2000) *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris.
- Puigalli, J. (1983) *Etude sur le Dialexeis de Maxime de Tyr, conférencier platonicien du IIème siècle*. Lille.
- Robinson, T. M., ed. (1979) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi*, London.
- Szarmach, M. (1985) *Maximos von Tyros. Eine litterarische Monographie*. Torun.
- Trapp, M. (1994) *Maximus Tyrius. Dissertationes*, ed. M. B. Trapp. Stuttgart-Leipzig, 1994.
- Trapp, M., ed. (1997) *Maximus of Tyre, The Philosophical Orations. Ed. and transl. by M. B. Trapp*. Oxford.
- Zeller, E. (1868) *Die Philosophie der Griechen*. Bd. 3. Leipzig.