

МАКСИМ ТИРСКИЙ

О ДЕМОНЕ СОКРАТА (OR. 8–9)¹

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

The Russian State University for the Humanities

MAXIMUS OF TYRE ON SOCRATES' DAIMONION (OR. 8–9)

ABSTRACT. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century AD) is most poorly and confusedly attested in ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socrates' *daimonion*' (Or. 8–9), which has been also dealt with by Maximus' fellow Platonists of the Middle stage Plutarchus of Chaeronea (46–after 119), in *De Socratis demonio*, and Apuleius of Madauros (c. 124–c. 170), in *De deo Socratis*. All of them, with slight variations, consider demons intermediary beings shuttling between heavens and earth, gods and humans; at one point, Maximus compares them to translators who ensure contacts between people of different cultures. Maximus' Platonism mainly manifests in his attempts to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The style is paramount for Maximus, him being not only a Platonist, but also a prominent representative of the Second Sophistic. As an eclectic philosopher, he introduces into his writings sundry Aristotelean and Stoic threads interwoven with Platonic warp and woof. Revealing himself a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as other ancient authors, whose many fragments are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of Or. 8–9 based on thoroughly corrected editions of Maximus' text is provided.

KEYWORDS: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, demonology.

¹ См. также Гараджа 2020 и 2021 (перевод Or. 18–19 и 20–21).

О Максиме Тирском источники сообщают крайне скупо и путано. В ближайшем по времени, «Хронике» Евсевия Кесарийского († 339/340), сохранившейся лишь в армянском и латинском переводах, *Μαξιμουσος Τυρίου* (*Maximus Tyrius*) приурочен к 2164 году от Авраама (149 от Р.Х.) и числится среди учителей (*ψευδοπροφητεῖς, praeseptores*) Марка Аврелия: он явно спутан здесь с Клавдием Максимом, проконсулом Африки, перед которым в 158 произносил свою «Апологию» Апулей. Источником Евсевия могла быть утраченная *Φιλόσοφος ἱστορία* земляка Максима Порфирия – с которым он тоже, видимо, перепутан в «Письме к Приску» (*Ep. 12 Bidez-Cumont*) императора Юлиана. Современные исследователи лишь подливают масло в огонь неопределенности: достаточно популярно отождествление нашего автора с Кассием Максимом, другом Артемидора Далдианского, который называет его «мудрейшим из людей» и посвящает ему первые три книги своего «Сонника» (ср. Rack 1963: xxv–xxvi). Единственное более или менее определенное свидетельство мы находим в словаре Суда (M 173), где Максим назван философом, который жил в Риме при сыне Марка Аврелия императоре Коммодe (правил единолично в 180–192) и занимался главным образом Сократом и Гомером. Оно воспроизводится в списке философов на последнем листе *Cod. Mosquensis S. Synodi* 6 (450), где перечислены Плотин, Порфирий, Прокл и другие неоплатоники, но первым поставлен именно наш автор.

Но всё-таки лучшим свидетельством о Максиме служат сами его «Речи» или «Рассуждения» (сам автор называет их *λόγοι* или *σκέμματα*, редакторы рукописей – *διαλέξεις*), сборник из 41 эссе на самые разные темы – из которых, впрочем, мы можем узнать Максима именно как автора, но не как реального человека. С Коммодом обрывается золотой век Антонинов: возможно, именно этим переломом объясняется то, что Максим столь решительно зажмурирует глаза на современную ему реальность, живя и дыша исключительно древностью и классическими образцами. Но этой же *Unzeitgemässigkeit* подстегивается интерес к его труду у последующих поколений, не ослабевающий вплоть до наших дней.

По соседству с теми же Плотинем, Порфирием и Проклом Максим упомянут в *De arte cabalistica* Иоанна Рейхлина (1455–1522), первого переводчика на латынь одного из Максимовых эссе (*Or. 41: «Если бог творит добро, то откуда зло?»*). В указанном месте (Reuchlin 1517: xliv^r) Рейхлин перечисляет источники учения о демонах, возводимого им к Пифагору, Гермесу Трисмегисту и, конечно же, Платону. В «Пире» (202d–203a) Диотима, обсуждая с Сократом природу Эрота, называет его «великим демоном», поясняя, что каждый демон есть нечто среднее (*μεταξύ*) между богом и смертным, и вообще задача демонов – служить истолкователями и посредниками между

богами и людьми (ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοὶς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν). В своих речах о Сократовом демоне (*Or.* 8–9) Максим подробно разрабатывает тему *срединности* демонов и неустранимости этого среднего термина для гармоничного мироустройства, а в *Or.* 8.8 проводит параллель между демонами и переводчиками. Другой гуманист, Марсилио Фичино (1433–1499), во введении к своему переводу платоновского «Феага» ссылается на Максима как на авторитет по вопросу о демоне Сократа наряду с Гермием и Апулеем. На самом деле здесь уместней было бы вместо позднего неоплатоника Гермия (5 в.) упомянуть Плутарха (46 – после 119) – автора сочинения *De Socratis demonio* (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαίμονιου), практически одноименного с работой Апулея (ок. 124 – ок. 170) *De deo Socratis*: оба эти автора оказали несомненное влияние на Максима.

Главная трудность для перевода Максима – протеевский характер его текста, упорно ускользающего – совсем как личность автора – от окончательной фиксации. После Анри Этьена (Стефана), который в 1557 первым издал греческий текст «Речей» (*editio princeps*) и одновременно – их латинский перевод, они издавались еще не раз. На протяжении почти всего 20 века стандартным изданием было тейбнеровское, подготовленное Германом Гобейном (Hobein 1910): именно на его текст опираются немногочисленные русские переводы речей Максима и именно он воспроизводится в *TLG* – куда, к сожалению, не попала самая ценная часть этого издания, а именно многоуровневый аппарат, включающий массу вторичных материалов (схолии, выдержки, маргиналии). Ключевой изъян Гобейнова издания – ошибочно выстроенная рукописная традиция, ведущая к ошибочным выборам чтений.

Ведь и издатель, и переводчик Максима постоянно должны *выбирать* – опираясь, конечно, на собственное суждение и вкус. Работа с подобным текстом напоминает сотворчество автора и читателя, о котором говорит сам Максим (*Or.* 18.5). Изысканный ритор, охотно играющий словами и фигурами речи, ритмами и стилями, Максим нередко выражается предельно сжато, эллиптически, вынуждая издателя (как и «демона»-переводчика) заполнять эти пробелы по своему разумению. Здесь тоже выбор определяется только вкусом. И в связи с этим еще один важнейший вопрос: что делать переводчику с ритмической организацией Максимовой прозы? За немногими исключениями русские переводы древних авторов такую организацию игнорируют во имя буквальности и терминологической точности. Мы же, напротив, попытались «подыграть» Максиму, отразив в переводе не только план содержания, но и план выражения – конечно, теми средствами, которые доступны и привычны именно в русском языке.

Вопрос ритма в прозе не переставал живо обсуждаться теоретиками античной риторики на всём протяжении существования этой дисциплины. Его в общих чертах формулирует уже Аристотель в своей «Риторике» (3.8); интересно, что делает он это сразу вслед за отсылкой к Платону – очевидно, к «Федру», где Сократ, придя в восторженное «нимфолептическое» состояние, заговаривает сначала дифирамбами, а потом гекзаметрами (238d и 241e). Аристотель обозначает различие между ритмом и метром, *ars rhetorica* и *ars poetica*, указывая на важность сохранения дистанции между ними. Подробнее говорят о ритме в прозе латинские авторы – Цицерон (например, в *Orat.* 168–236) и Квинтилиан (*Inst.* 9.4). В определенных местах речи ритмизация уместна и желательна, в других – нет. Но опять-таки всё определяется вкусом: например, Элий Теон (1–2 в.) осуждает стиль Эпикура за избыточную ритмизацию (71 Spengel), тогда как современник Максима Афиней (2–3 в.) говорит о ритмической нескладности (ἀρρυθμία) того же Эпикура (187c).

В самом конце 20 века почти одновременно появляются сразу два новых издания «Речей» Максима (Trapp 1994 и Koniaris 1995), каждое по-своему замечательное. Оба исследователя – авторитетные специалисты по Максиму. Майкл Трапп дополняет свое издание превосходным литературным переводом «Речей» на английский (Trapp 1997). Джордж Кониарис сопровождает текст подробнейшим двухуровневым аппаратом. Наконец, Селена Брумана исправляет текст Траппа – в основном, опечатки, но и с оглядкой на Кониариса – и дает параллельный итальянский перевод (Brunana 2019). Настоящий русский перевод речей о демоне Сократа (Or. 8–9) следует этой же ориентации на оба современных критических издания Максима – но без уклона в буквализм, заметного в переводе Бруманы.

8. О демоне Сократа (1)

(1) Ты удивляешься, что жил в Сократе некий демон дружеский, способный прорицать, его извечный спутник, почти что сросшийся с умом его? Мужа, который телом чист был, благ душой, уклада строгого и разуменья дивного, в речах обласкан Музами, к богам почтителен и честен к людям? И почему тебя так удивляет это, когда совсем не удивляешься всем прочим, кто ежедневно с демоном общается, причем не только с целью выведать, что́ делать им самим, а что́ не делать, но также чтобы и другим давать предвестия и в частных, и в общественных вопросах: дельфиянке, что Пифией становится по жребию, в Додоне феспротийцу, ливийцу при Аммоне, из Клары ионий-

цу, ликийцу в Ксанфе, беотийцу при Исмении?² Ты думаешь, есть разница, что прорицательнице, чтобы провещать, воссесть необходимо на треножник и духом демона исполниться? А толкователь из Ионии, чтобы к нему пришло пророчество, пьет из источника почерпнутую воду? А те в Додоне, кто – «с немывтыми ногами, на голой спят земле»³ – пестуют дуб свой, от него же, по слову феспротийцев, пророчествовать учатся?

(2) А в прорицалище Трофония (в Беотии, близ города Лебадии, посвящено Трофонию-герою) желающий общенья с демоном обязан, в льняной подир пурпурный облачась, взяв в руки две ячменные лепешки, сквозь узкое пролезть пещеры устье, лежа на спине. Затем, увидев и услышав всё, он снова поднимается наверх, сам для себя и вестник, и пророк.⁴ Да и в Великой Греции, где-то в Италии, была пещера-прорицалище близ озера названием «Аверн». Служители пещеры той – «душепроводители», которые так назывались по тому, что делали. Всякий желающий сюда являлся и, помолвившись, заклавши жертвы, сделав возлияния, душу из праотцев кого-то или близких призывал. И появлялся призрак перед ним, на вид расплывчатый, неясный, но наделенный даром речи, как и пророчества: поговоривши

² Геродот (2.54–58) со слов додонских *жриц* сообщает, что оракулы Зевса как в феспротийской Додоне, так и в Аммонии в ливийской пустыне основали *прорицательницы* родом из египетских Фив. О Кларе близ Колофона, где возвращавшийся из-под Трои Калхант встретил прорицателя более могучего, чем он сам, а именно Мопса, сына Манто, дочери Тиресия, и умер с горя, см. Str. 14.1.27 и 4.3. Страбон же упоминает о святилище матери Аполлона и Артемиды Лето в ликийском Ксанфе на одноименной реке (14.3.6); по Диодору (5.55–56), на реке Ксанфе основал храм Аполлона Ликийского эпоним ликийцев Лик из колдовского (γόητες) племени тельхинов с Родоса; Геродот (1.182) сообщает о *прорицательницах* того же, видимо, святилища, но локализует его в соседних Патарах и опять-таки связывает по методу прорицания (гипномантии) с храмом Зевса в египетских Фивах. Прорицалище Аполлону Исмению (по одноименным холму и речке у беотийских Фив) упоминает, в частности, Павсаний (9.10.2–4), связывая его с Манто; там прорицали по внутренностям жертв (Hdt. 8.134).

³ Неточная цитата из Hom. II. 16.235.

⁴ По рассказу Павсания (9.39.10–11), спускающийся к Трофонию в недра Лебадийской пещеры встречает щель шириной в две пяди (меньше полуметра), а высотой в одну: «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» (пер. С.П. Кондратьева). Подήρης – длинное одеяние, букв. 'до-пят'. «Сам для себя и вестник, и пророк» (ὑποφήτης αὐτάγγελος) подчеркивает, очевидно, непосредственность опыта получения пророчеств в пещере Трофония.

с ним, ответив на вопросы, он удалялся. Мне кажется, что и Гомеру известно было это прорицалище, ведь он на путь к нему направил Одиссея, хотя и отодвинул волею поэта то место далеко от моря нашего.⁵

(3) Когда эти рассказы об оракулах правдивы, а так оно и есть (ведь и сейчас иные сохранились такими же, как были, а от других остались ясные следы того, как чтили и обхаживали их), то удивительно, что небывальми или из ряда вон никто их не считает, никто не думает оспорить, но каждый принимает их на веру, на старины преданье полагаясь, к оракулам с вопросами приходит, услышанному верит, использует, поверив, и почитает, пользуясь. Когда же муж встречается, который отмечен нравом благородней философии и участи счастливейшей, и бог общенья с демоном достойным его расценит, – вот это удивительным считают и невероятным, равно как и тот факт, что демон этот, которого на мужа самого вполне хватает,⁶ не выдает пророчеств никому другому – ни афинянам, голову ломающим о незадачах эллинских, ни – Зевс властитель! – лакедемонянам, вопросы задающим о своих походах, ни, может быть, тому, кто хочет знать, на состязаньях олимпийских победит ли, ни подсудимому, который выясняет, сумеет ли он выиграть процесс, ни сребролюбцу – сможет ли разбогатеть, ни по какой иной нестоящей проблеме, какими и себя изводят люди и так изо дня в день богам горазды докучать. Со всем этим, скорей всего, хватило бы и демону Сократа разобраться, коль скоро был он вещей: вот и врача, которого хватает на себя, и на другого хватит,⁷ и это столь же верно для плотников, сапожников, да и любых других занятий и умений. Но преимущество Сократа было в том, что он, внимать привычный голосам богов в уме, и свои собственные

⁵ Об известном прежде всего по Вергилию (*Aen.* 6.201 sqq.) кампанском озере Аверн (по-гречески Ἰαυροῦς, т.е. 'без-птиц') и тамошнем оракуле мертвых (νεχρομαυτεῖον) рассказывает со ссылкой на Эфора Страбон (5.4.5), помещая прорицалище в землю «киммерийцев» и увязывая его с гомеровской νεκρία (12 книга «Одиссеи»). Он же обсуждает попытки локализации тех или иных мест из странствий Одиссея (1.2), приводя скептический вывод Эратосфена: «Можно найти местность, где странствовал Одиссей, если найдешь кожевника, который сшил мешок для ветров» (1.2.15; пер. Г.А. Стратановского). «Наше» море – это, конечно же, Средиземное.

⁶ Возможно, ὅσον αὐτῷ ἰκανὸν εἶναι следует понимать в смысле самодостаточности Сократа (ср. Kopiaris 1995, 88), а не достаточной вещей способностью его демона в общении с ним.

⁷ Ср. Pl. *Phdr.* 242c3–5, где Сократ говорит о себе: «Я хоть и прорицатель, но довольно неважный, вроде как плохие грамотеи – лишь поскольку это достаточно для меня самого (εἰμι δὲ οὖν μάντις μὲν, οὐ πᾶν δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἑμαυτῷ μόνον ἰκανός)» (пер. А.Н. Егунова).

речи прекрасно составляя благодаря общению с демоном, умел их обращать к другим и безупречно, и необходимо.⁸

(4) Ну хорошо. «Я верю, – кто-то скажет, – что Сократ был оценен достойным общением с демоном благодаря и благороднейшему нраву, и добродетельному складу своей жизни, но очень хочется узнать – а был ли демон?» Отвечу, друг, но ты сперва скажи, как думаешь – в природе вообще есть или нет род демонов, как есть роды богов, людей, животных? Ведь было бы смешно вопросом задаваться о том, чем был Сократов демон, когда о роде их ты знать не знаешь вовсе. Ты будешь, как какой-нибудь островитянин, который, рода лошадиного не видел никогда и ничего не ведая о нем, услышав, что царь македонский владеет Буцефалом, который лишь царю скакун покорный, другим же совершенно неприступен, станет расспрашивать, что же за вещь такая – «Буцефал». Тот, кого спросит он, пожалуй, попадет в тупик: как объяснить тому, кто лошадей не видел никогда и никакого представления об их природе не имеет?

(5) И вот еще. Кто недоумевает о демоне Сократа, наверное Гомера (не) читал, а именно рассказ, который им рассказан,⁹ об Ахиллесе – как с речью перед войском он выступал и с Агамемноном поспорил, и меч достал, чтобы того ударить, но демон помешал ему. И называет демона того «Афиной». Ведь по словам поэта, она предстала перед ним разгневанным:

*Став позади Ахиллеса, коснулась волос его русых.*¹⁰

И та же самая Афина у него еще и (к) Диомеду обращается:

*«Мрак у тебя я от глаз отвела, окружавший их прежде;
Нынче легко ты узнаешь и бога, и смертного мужа».*¹¹

⁸ Непростая фраза: τῷ νῶ ταῖς τῶν θεῶν φωναῖς συγγιγνόμενος передаем как «внимать привычный голосам богов в уме», а τὰ αὐτοῦ следом – как «свои собственные речи» (а не, например, «свою жизнь»); наречия ἀνεπιφθόνως τε καὶ ὅσα ἀνάγκη, характеризующие манеру общения Сократа с другими людьми, – «и безупречно, и необходимо» (ср. у Ксенофонта *Мет.* 1.1.4–6). Плутарх в своем собственном очерке «О демоне Сократа» по контрасту с «голосами богов» у Максима говорит о «тонкой чувствительности» Сократа «ко 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» (*М.* 588е, пер. Я.М. Боровского).

⁹ Читаем Ὀμήρω (οὐ) συνεγένοντο διηγουμένω αὐτὰ ἐκεῖνα, ἃ διηγείτο, со вставкой οὐ (Markland) и αὐτὰ ἐκεῖνα (Meiser), см. Koniaris 1995: 90.

¹⁰ *Hom. Il.* 1.197. Здесь и далее «Илиада» и «Одиссея» приводятся в пер. В.В. Вересаева.

Или еще о Телемахе, который, на встречу собираясь со стариком-царем, смущается и мнется, а спутник говорит ему:

*«Многое сам, Телемах, в своем ты придумаешь сердце,
Многое бог в тебя вложит...»¹²*

И добавляет, по какой причине на демона надежда:

*«...Не против же воли бессмертных,
Как полагаю я, был ты на свет порожден и воспитан!»¹³*

Еще в другой связи опять-таки:

Это внушила ему белорукая Гера богиня.¹⁴

Ну и в другой:

*...Диомеду Тидиду богиня Паллада-Афина
Силу и смелость дала...¹⁵*

И вот еще:

Сделала легкими члены – и ноги, и руки над ними.¹⁶

Смотри, как много с демоном общавшихся!

(6) Если позволишь, мы Сократа пока оставим и давай-ка вопрос Гомеру зададим: «А что, о благороднейший поэт, ты этим, собственно хотел сказать?» Ведь вот Сократов демон был каков: один, простой, и частный, (не) общественный.¹⁷ Он отозвал Сократа, когда тот реку перейти хотел, с Алкивиадом не давал любви отдаться, и (воспрепятствовал), когда надумал защищаться, и не препятствовал, когда он выбрал смерть.¹⁸ А у Гомера демон

¹¹ Ном. *Il.* 5.127–128. Читаем λέγει καὶ (ἐπὶ Dübner) τοῦ Διομήδους φησὶν.

¹² Ном. *Od.* 3.26–27. Максим называет Афины «спутником» (ὁ ἑταῖρος, м.р.), поскольку понимает ее как демона.

¹³ Ном. *Od.* 3.27–28.

¹⁴ Ном. *Il.* 1.55. Речь об Ахиллесе.

¹⁵ Ном. *Il.* 5.1–2.

¹⁶ Ном. *Il.* 5.122. Афина – Диомеду.

¹⁷ Читаем ἐν καὶ ἀπλοῦν, καὶ ἰδιωτικόν, καὶ (οὐ) δημοτικόν, со вставкой οὐ (Markland); Трапп вообще опускает δημοτικόν (ср. Kopiaris 1995, 92), а Брумана взаимоисключающие, казалось бы, характеристики ἰδιωτικόν καὶ δημοτικόν (ср. Pl. *Apol.* 32a2–3: ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν) передает как *individuale e socievole* («индивидуальный и общительный») – то и другое будто бы подчеркивает «благосклонность» демона к избранному.

¹⁸ Об отложенной переправе через Илисс см. *Phdr.* 242bc, о многолетней сдержанности в отношениях с Алкивиадом – *Alc.* 1 103a. Принимаем вставку ἀπολογεῖσθαι

не один, не одному является, и не один для этого бывает повод, и никогда по пустякам; их много самых разных, являются не раз, под множеством имен и в множестве обличий, и разными владея голосами. Ты это, значит, принимаешь и веришь в то, что существуют Афина, Гера, Аполлон, и Распря, и другие, какие еще есть там у Гомера демоны?¹⁹ Пожалуйста, не думай, что я тебя спросил, а веришь ли в Афину, какой ее представил Фидий, под стать гомеровским стихам, – прекрасной девою, высокой, светлоокой, эгидой препоясанной, в шеломе, оружною копьем и при щите; ни веришь ли ты в Геру, как Поликлет ее аргиевнам явил – прекрасна, белорука, слоновою кости плечи, нарядна, царственна, на троне восседает золотом; ни, наконец, об Аполлоне, каким его изображают художники и скульпторы – нагим под легкую накидкой юношей-стрелком, с раскинутыми словно на бегу ногами. Нет, не об этом спрашиваю я, и не предполагаю, что ты настолько нерадив, что правду неспособен угадать, не видя за намеком подоплеки.²⁰ Я вот о чем: ты веришь, что действительно все эти имена и формы скрывают под собой такие демонические силы, которые сопутствуют каким-то людям, кому особо в жизни повезло, и наяву, и в снах? Если ты думаешь, что таковых не существует, тебе, пожалуй, впору повоевать с Гомером, вещания отвергнуть, не доверять знаменьям, от снов бежать, Сократа отпустить. А если всё же не считаешь это ни невозможным, ни невероятным, и всё еще насчет Сократа недоумеваешь, тогда, вопрос сменив, я так тебя спрошу: ты думаешь, Сократ был недостоин ему в удел доставшегося демона – или, быть может, с ним не удалось того, что для других возможно? Но, раз признав эту возможность, и здесь ее не будешь отрицать, и то, что был Сократ достоин, опровергать не станешь! А если и Сократ достоин, и вещь эта возможна, тебе лишь остается оставить о Сократе споры и попытаться в целом рассмотреть природу демона как таковую.

βουλόμενον (κωλύον) (Markland) и, соответственно, версию ксенофоновской «Апологии» (*Apol.* 4) – против платоновской (*Apol.* 4об), где демон не мешает Сократу произнести защитительную речь. Возможно, платоновская версия психологически привлекательней, но противопоставление κωλύον – οὐ κωλύον оправданно стилистически.

¹⁹ Meiser 1909: 42 предлагает заменить Ἐριν ‘Распря’ (выбивается из ряда) на Ἐρμῆν ‘Гермеса’. Garr 1997, 73, п. 25 обращает внимание на отсутствие в этом перече гомеровских «демонов» Зевса.

²⁰ Букв. «не превратив загадку (αἴνιγμα) в слово (λόγος)».

(7) Об этом мы с тобой еще поговорим. Ну а теперь ты сам в себе вот от какого мнения давай очистишься²¹ (чтоб это стало вроде жертвы для тебя перед грядущим рассуждением) – что боги добродетель и порок раздали людям, как борцам на стадионе, один как поощрение за подлую природу и негодный нрав, другую в качестве награды за добрый нрав и сильную натуру, когда их нравственная красота дарует им победу. Это последним божество хочет сопутствовать и в жизни помогать, заботливую длань над ними простирая: кого-то прорицаньями хранит, кого-то птиц кобеньями, кого-то сновиденьями, кого-то голосами, кого-то и знаменьями при жертвоприношениях.²² Ведь человеческая немощна душа рассудком дотянуться до всего, поскольку в жизни дольней она окружена мглой плотной и мрачной и жизнь эту влачит в смятении и гаме многих зол, ее здесь сотрясающих. Какой настолько быстр и осторожен путник, чтобы ни разу на пути не оступиться, в невидимый упав овраг, на скрытый частокол свалившись, сверзившись с кручи, в яму угодив? И где тот кормчий, кто настолько хорош и точен, что свой умеет провести корабль, ни разу волн напора не изведав, ни бурь, ни сокрушающих ветров, ни коловерти грозных туч? И где такой искусный врач, чтоб неприметную, нежданную болезнь не пропустить ни разу, коль скоро разные недуги от разных могут быть причин, что отсекает доводы его искусства? И где найдется муж, который столь хорош, что жизнь пройти сумеет уверенно и ровно, ни разу не споткнувшись ни на одной препоне – а это и недуг телесный, и плаванье с неведомым исходом, и ямами разбитая дорога, – ни разу среди этого всего не ощутив нужды, чтобы ему бог кормчим и врачом и провожатым выступил? Конечно, добродетель – вещь прекрасная: она и действенна, и спора в высшей мере – однако смешана с материей, а та порочна и темна, неясности полна – слепая, переменчивая вещь, которой люди имя дали случая. И случай к добродетели ревнует, с ней спорит, борется и часто, сбивая с толку, ей мешает. Так, когда туча заволакивает небо и солнечных лучей свет снизу заслоняет, то солнце всё же остается во всей своей красе, пусть нам оно не видно. И добродетель точно

²¹ $\nu\upsilon\upsilon$ δὲ ἴθι αὐτὸς πρὸς αὐτὸν ἐκκαθιράμενος ταυτηνὶ τὴν δόξαν. Koniaris 1995, 94 обращает внимание на непонятную форму $\epsilon\kappa\kappa\alpha\theta\eta\rho\acute{\alpha}\mu\epsilon\omicron\varsigma$ (participium temporale?) вместо $\epsilon\kappa\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\omicron\varsigma$ или $\epsilon\kappa\kappa\alpha\theta\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\omicron\varsigma$ (participium finale).

²² В тексте просто $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ ‘жертвоприношения’, но подразумевается изучение внутренностей принесенного в жертву животного. А $\phi\omega\nu\alpha\acute{\iota}$ ‘голоса’ Trapp 1997, 75, n. 32 поясняет так: «i.e. $\kappa\lambda\eta\delta\acute{\omicron}\nu\epsilon\varsigma$, utterances which (thanks to divine manipulation) mean something important to one who overhears them that was not envisaged by their speakers»; к сожалению, он не приводит примеров таких смысловых оттенков слова $\kappa\lambda\eta\delta\acute{\omicron}\nu\epsilon\varsigma$ и не объясняет, почему именно здесь оно взаимозаменяемо с $\phi\omega\nu\alpha\acute{\iota}$.

так же ударом случая отрезана бывает: она прекрасной остается впрочем, но, облаком окутана незримым, будто уходит в тень и ограждается со всех сторон стеною. В таких вот случаях и нужен бог – помощником, соратником, товарищем.

(8) Сам бог сидит на месте и управляет небом и небесным порядком и устройством. Но есть при нем порода бессмертных подчиненных: они зовутся демоны,²³ и место их – на грани меж небом и землей. Они слабее бога, сильнее человека, прислужники богам, а для людей смотрители, богам они ближайши́е, но попечительней богов о людях. Разрыв меж смертным и бессмертным царствами велик, и смертное осталось бы, конечно, словно стеной отрезано и от общения с небесным, от вида его даже, отлучено, когда бы не природа этих демонов, которая скрепляет складной связью бессилие людей и красоту богов за счет родства с обоими. Так же, сдаются, варвары и эллины разобщены в силу того, что языка друг друга не понимают, но всё-таки вступают в связь друг с другом и могут сообщаться трудами переводчиков, которых племя от каждой стороны слова воспринимает и на другую их переправляет. Вот так же демоны посредниками служат, считай, между богами и людьми. Это они с речами к людям обращаются, им предстают воочию и, в сердце царства смертного вращаясь, им помощь подают во всём, что от богов род смертных вынужден просить. Их много, демонов, толпа большая:

*Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады
Стражей бессмертных...*²⁴

Одни – болезней врачеватели, другие – тем, кто в тупике, советчики, еще другие – вестники о скрытом, иные же – сотрудники в искусстве, какие-то – попутчики в пути; кто-то из них встречается по городам, кто-то в полях, кто-то в морях, кто-то на суше. Ну а другим домашним очагом телá достались, каждому свое, а именно Сократа, Платона, Пифагора, Зенона, Диогена... Одни из них ужасны и страшны, другие с человеком обходительны; какие-то искушены в политике, какие-то – в военном деле. Сколько природ людских – столько и демонов:

*В образе странников всяких нередко и вечные боги
По городам нашим бродят, различнейший вид принимая.*²⁵

А если мне укажешь ты какую-то дурную душу, то вот: она необитаема и демоном-хранителем забыта.

²³ Читаем ἀθάνατοι δεύτεροι, οἱ καλούμενοι δεύτεροι] δαίμονες (Schulte).

²⁴ Hes. *Op.* 252–253 (пер. В.В. Вересаева).

²⁵ Hom. *Od.* 17.485–486.

9. О демоне Сократа (2)

(1) Давай-ка прямо к демону мы обратимся. Когда он к человеку благосклонен, он его телом отвечать привычен – искусством, например, игры на флейте, которым славился Исмений.²⁶ Давай же спросим так, как у Гомера Одиссей:

«Смертный ли ты или бог...

Если одно из божеств ты, владеющих небом широким...»²⁷ –

и больше слов не надо – мы уже всё узнали о тебе.

«Если ж из смертных ты кто-то и здесь на земле обитаешь...»²⁸ –

действительно ли ты таков, и те же чувства у тебя, как и у нас, тот же язык и тот же род и тот же самый срок? Или, быть может, правда в том, что ты, хотя и чувствуешь себя как дома на земле, по сущности принадлежишь природе лучшей? Ведь демоны – не существа из плоти (мне нужно это тебе высказать – они велят), костей и крови или вообще чего-либо, что можно в пыль рассеять, расторгнуть, растопить, расплавить. Так что тогда они? Давай рассмотрим то, что сущность демонов с необходимостью должна иметь, начав вот каким образом. Бесчувственное противоположно имеющему чувства, как смертное – бессмертному, а разума лишённое – разумному, неощущающее – ощущать способному, одушевленное – тому, в чем нет души. И всё одушевленное должно иметь в себе какие-то два качества из этих, как-то: бесчувственное и бессмертное или бессмертное при чувствах или при чувствах смертное или без разума и ощущать способное или одушевленное без чувств.²⁹ Именно так природа постепенно и по порядку спускается от в высшей мере ценного к тому, что ценно менее всего.³⁰ Какую-то ступень отсюда удалить – и ты природу на куски разрубишь. Вот так же ноты в звукоряде: к согласию две крайности приводит середина, ведь переход от наиболее вы-

²⁶ О знаменитом флейтисте Исмении не раз упоминает Плутарх (*Per.* 1, *Demetr.* 1, *Reg. et imp. apophth.* 174f, *De Al. Magn. fort.* 334b, *Quaest. conv.* 632c и *Non posse* 1095f).

²⁷ *Hom. Od.* 6.149–150 (пер. В.В. Вересаева с изменениями). Одиссей обращается к Афине, но использует имена мужского рода: θεός νύ τις ἦ βροτός.

²⁸ *Hom. Od.* 6.153 (пер. В.В. Вересаева с изменениями).

²⁹ Чуть ниже эти комбинации расшифровываются так: бог, демон, человек, животное, растение.

³⁰ Трапп 1995, 78, п. 4 замечает, что Максим излагает здесь «принцип непрерывности», хорошо известный по формулировке Линнея *natura non facit saltus* («природа не совершает скачков»).

соких звуков к самым низким опоры получает в средних и обретает в результате гармонию равно для слуха и для исполнения.

(2) Признай, что то же самое имеет место и в природе – которая есть самый совершенный лад, – и бога как бессмертное без чувств определи, а человека – как при чувствах смертное, животное – как неразумное, но ощущать способное, растение же – как одушевленное без чувств. Итак, всех прочих мы пока оставим в стороне. Сейчас нам нужно рассмотреть природу демонов, которая, как мы уже сказали, посередине между богом и человеком, поэтому посмотрим, а можно ли ее изъять, но сохранить при этом крайности. Так что же, бог бессмертен и обладает чувствами? Да нет, он и бессмертен, и бесчувствен. А человек – он смертен и бесчувствен? Неверно: смертен и имеет чувства. Тогда у нас выходит, что существует нечто разом и бессмертное, и чувств не чуждое. А именно, должна быть сущность, которая в себе объединяет два этих качества, для человека лучшая, для бога худшая, иначе эти крайности не смогут вообще соотноситься. Ведь если взять две вещи, которые различны по природе, то и любая между ними связь останется разорванной, когда отсутствует какой-то общий термин, той и другой причастный.

(3) Сейчас я приведу пример. «Огнем» мы называем нечто сухое и горячее; горячему же противоположно (холодное, сухому – влажное; «водой» мы называем нечто холодное) и влажное.³¹ Огонь не может превратиться в воду, как и вода – в огонь, ведь ни холодному в горячее не обратиться, ни влажному – в сухое. Но вот как справилась природа с войною двух стихий: она посредником дала им воздух, который, от огня беря тепло и влажность – от воды, обе стихии сочетает и между ними устанавливает связь. Так в воздухе превращение и переход огня благодаря теплу имеют место, а в воду воздуха – вследствие влажности. Воздух, опять-таки, горяч и сух, земля же холодна и суха. И сухость противоположна влажности, как и теплу – холодность. Но нипочем бы воздуху не превратиться в землю, когда бы им не придала природа еще и воду, что служит этим двум посредником и сводит вместе их, влажность беря от воздуха и холод – от земли. Всё в целом, вкратце подытожив, еще раз рассмотри. Из этих элементов каждый из двух составлен противоположных качеств, так что, когда у одного отнимешь часть и соединишь ее к другому элементу из оставшихся, всегда получится, что каждый с каждым наполовину различишь, а на другую половину свяжешь. Таким манером противоположности, хотя меж ними и не может быть слияния, всё же друг с другом сообщаются и связаны: огонь и воздух связаны теплом, воздух

³¹ Читаем θερμῶ μὲν ψυχρόν, (ξηρῶ δὲ ὑγρόν· καλοῦμεν δὲ τι ὕδωρ, ψυχρόν) καὶ ὑγρόν (Trapp).

с водою – влажностью, вода с землею – холодом, а сухостью – земля с огнем. Вот так же бога с демоном бессмертие роднит, как демона и человека – чувства, с животным человека – способность ощущать, животное с растением – наличие души.

(4) А хочешь, рассмотри еще пример – устройство тела. И здесь резких скачков не делает природа – и здесь нужны посредники, чтобы руководить соединением тела. Так, волос или ноготь кости мягче, и тоньше жилы, крови суше, грубее плоти. Если же вкратце подытожить, посредник нужен всюду, где есть гармония и строй: в звуках, цветах, во вкусах, в телах и ритмах, в формах, чувствах и речах. Допустим. Но раз это так, то между богом, бессмертным и бесчувственным, и человеком, смертным и способным чувствовать, должно быть нечто в середине, что либо смертно и бесчувственно, либо бессмертно и при чувствах. Одно из двух тут невозможно: бесчувственность со смертностью несовместима и не сочетается.³² И остается, что природа демонов причастна чувствам и бессмертна, бессмертием объединяясь с богом, а с человеком – чувствами.

(5) Пришла пора растолковать, как может быть род демонов и чувствам, и бессмертию причастен. И первым делом скажем о бессмертии. Всё погибающее сгинуть может по-разному – перемениться, раствориться, расплавиться, быть срубленным, разбитым, превратиться: как глина растворяется водой, как плугом разбивается земля, как топится на солнце воск, как подрубается растение железом, а превращается или переменяется, как в воздух превращается вода или в огонь – уже сам воздух. И если сущность демонов должна у нас бессмертной оказаться, необходимо, чтобы невозможно ее было ни растворить, ни распылить, ни превратить, ни раздробить, ни изменить во что-либо иное, ни подрубить: ведь если что-либо из этого они претерпевают, тогда прощай, бессмертие. И вообще – как мог бы демон что-либо претерпевать, раз он как таковой есть сбросившая тело душа?³³ Ведь то, что телу, от природы тленному, дает не распадаться до тех пор, пока оно при нем, едва ли может тленным быть само. Итак, в соединении души и тела душа скрепляет, тело крепится. Но если что иное скрепляет душу, а не она сама, то чем бы это быть

³² Гарр 1997, 80, п. 7 замечает, что Максим только что (§ 2) определил *растения* сочетанием «одушевленности» и «бесчувственности». Однако понятия «одушевленности» и «смертности» всё же не совпадают.

³³ По классификации Апулея (*Socr.*) 14–15, души в теле любого человека – это первый вид демонов; другой – это души, отрекшиеся от своего тела после смерти (рядовые лемуры и маны, но и обожествленные Амфиарай, Осирис, Асклепий); наконец, третий – это никогда не побывавшие в человеческом теле сущности, как-то сон и любовь, но также и демон Сократа и ему подобные.

могло – возможно, кто-то здесь усмотрит какую-то другую душу – душу души? Но вот цепочка, где поочередно одно хранится и скрепляется другим, где-то наверное должна прерваться – достигнув такой вещи, которая скрепляет и другую, но и саму себя. А если нет, где остановится такое рассуждение, тянясь до бесконечности?³⁴ Можно себе представить грузовой корабль среди бурных волн в порту, привязанный к скале где-то на берегу канатами: их несколько, и каждый прикреплен к другому, кроме последнего, что крепится к скале – недвижимой и непоколебимой.

(6) Вот так же и душа: она скрепляет, держит, на якорь ставит тело, которое без остановки по бурным волнам носится, и мечется, и бьется. Когда же ослабеют у нас и мышцы, и дыхание, и прочие как будто снасти, которыми к душе до времени крепилось тело, то тело гибнет и идет ко дну, ну а душа на волю выплывает – она сама себя скрепить и удержать способна. Такая вот душа переселяется с земли, становится созданием воздушным – ее уже и называют демоном. И это вроде перехода от варваров в Элладу, или из города, где беззаконие, власть тираническая и междоусобья, в город устроенный и мирный, с хорошими законами и царской властью. Здесь что-то сильно мне напоминает картину из Гомера – рассказ о золотом щите, где выковал Гефест два города:

...В первом и пиршества были, и свадьбы³⁵,

и пляски, и пэаны, и факельные шествия; ну а в другом – сплошные войны, распри, драки, грабежи, и вопли, и рыдания, и стоны. Всё это можно применить и для сравнения небес с землей: там мирный край, который наполняют пэаны и божественные пляски, а здесь – многоголосие, многострадание, разноголосица.³⁶ Душа отсюда удаляется туда, как только сбросит тело и оставит его сгнить на земле в свой срок, как водится, и в демона из человека переходит; тогда она и созерцает родные виды чистым взором, который больше плоть не застит: ее уже не сбить и не смутить разнообразием цветов и форм, ни мутным воздухом от вида оградить Прекрасного как такового, которым ныне упивается душа, узрев его сама воочию. Счастливая достигнутым, она о прежней жизни сожалеет – но жаль ей также родственные души, которых еще носит по земле. Из человеколюбия она стремится снова к

³⁴ Ср. Pl. *Phd.* 79e–80b и Arist. *De An.* 411b6–14. Душа «скрепляет» (συνέχει – аристотелевское выражение), то есть удерживает от распада, не только тело, в котором пребывает, но и саму себя.

³⁵ Hom. *Il.* 18.391.

³⁶ Изоощренное сочетание двух гомеоарктонов и гомеотелевтона: ἡ [sc. χρῆμα] δὲ πολυφωνίας καὶ πολυεργίας καὶ διαφωνίας.

ним прибиться и тех, кто оступился, на ноги поднять. Поэтому таким бог землю навещать велел и поручил вступать в общение с людьми самых различных складов, частей, познаний и умений – хорошим помогать, мстить за обиженных, насильников карать.

(7) Не все, однако, демоны делают всё и сразу, но, как и в жизни, каждый занят своим делом. Вот здесь и важна их способность к чувствам, из-за которой демон ниже бога ставится. Ведь не хотят они вполне избавиться от той природы, которой обладали на земле. Асклепий и теперь врачует, Геракл показывает силу, и Дионис вакханствует, пророчит Амфилох, и Диоскуры правят путь по морю,³⁷ и Минос суд вершит, и Ахиллес на бой вооружается. На острове в Понтийском море Ахиллес живет, напротив устья Истра – там Ахиллеса храм и алтари.³⁸ Никто туда по своей воле не заходит, разве что с целью жертвы принести, а совершивши жертвы – в храм вступает. Не раз на острове видали моряки – какой-то молодец светловолосый там бегаёт и скачет при оружии в доспехах золотых. Другие видеть не видали, но слышали его, как пел пэаны. И третьи, наконец, и видели, и слышали его. А кто-то, раз случилось, на острове уснул, и Ахиллесом был разбужен, и тот его отвел в шатер и потчевал роскошно. Там и Патрокл был – наливал вино, играл на лире Ахиллес, присутствовали также и Фетида, и круг широкий демонов других. И Гектор, по словам троянцев, в стране своей остался – там скачет и мелькает на равнине. Я сам ни Ахиллеса, ни Гектора не видел, зато мне Диоскуров увидеть довелось, на корабле плывя, в форме ярчайших светочей, которыми они указывают путь судам во время зимних бурь. Асклепия я тоже видел, и это не во сне, я видел и Геракла, и это наяву.

³⁷ Помощь Диоскуров мореплавателям отмечена уже в посвященном им «Гомеровском гимне» (33). Амфилохом звали и одного из эпигонов, сына Амфиарая и брата Алкмеона, и его племянника, сына Алкмеона и Манто, дочери Тиресия, и сводного брата Мопса, сына Манто и Аполлона. Их смешивали, так что неясно, который из двух почитался в киликийском Малле как прорицатель. Страбон рассказывает сначала о возвращении из-под Трои Амфилоха, сына Амфиарая, вместе с Калхантом в Клар, где Калхант поспорил с Мопсом (см. выше), а затем о возвращении Амфилоха (уже без патронима) вместе с Мопсом в Малл, который ими двумя и основан (14.1.27 и 14.5.16).

³⁸ Об острове Λευχί («Белом»), он же «Ахиллесов», сообщают многие древние авторы, начиная с Еврипида (*Andr.* 1260–1262).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2020) “Максим Тирский о сократической любви (Or. 18–19),” *Платоновские исследования* 13.2: 334–353.
- Гараджа, А.В., пер. (2021) “Максим Тирский о сократической любви (Or. 20–21),” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1: 422–435.
- Brumana, Selene I.S., ed. (2019) *Massimo di Tiro. Dissertazioni. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati*. Milano: Bompiani.
- Dübner, J. Friedrich, ed. (1840) *Maximi Tyrii Dissertationes*. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Garadja, A.V., tr. (2020) “Maximus of Tyre on Socratic Love (Or. 18–19),” *Platonic Investigations* 13.2: 334–353. (In Russian.)
- Garadja, A.V., tr. (2021) “Maximus of Tyre on Socratic Love (Or. 20–21),” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1: 422–435. (In Russian.)
- Hobein, Hermann, ed. (1910) *Maximi Tyrii Philosophumena*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Koniaris, G.L., ed. (1995) *Maximus Tyrius. Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Meiser, Karl (1910) *Studien zu Maximus Tyrios*. München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Pack, R.A., ed. (1963) *Artemidori Daldiani Onirocriticorum libri V*. Lipsiae: in aedibus Teubneri.
- Reuchlin, J. (1517) *De arte cabalistica libri tres*. Hagenau: apud Anshelmum.
- Trapp, M.B., ed. (1994) *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stuttgartiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Trapp, M.B., tr. (1997) *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Translated, with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.