

Г. С. Беликов
(МГУ им. М. В. Ломоносова)

КОМПОЗИЦИОННАЯ ТЕХНИКА МАКСИМА ТИРСКОГО

В статье рассматривается композиционная техника Максима Тирского на материале избранных речей (8–9, 11, 18–21, 29–33). В качестве отправной точки служит гипотеза Г. Хобайна о том, что речи Максима представляют собой импровизации на темы, предлагаемые публикой. В статье для PWRE Хобайн отмечает, что в упомянутых выше речах Максим Тирский переходит с конкретных вопросов на разработанный материал, что должно послужить аргументом в пользу его идеи. В результате анализа используемых Хобайном отрывков можно утверждать, что переходы в речах представляют собой композиционные приёмы автора, не нарушающие ход рассуждения, но позволяющие перейти от частного к общему (демон Сократа — демонология, любовное искусство Сократа — вопрос об истинной любви).

Ключевые слова: Максим Тирский, Вторая софистика, средний платонизм, диалексис.

Grigory S. Belikov
(Lomonosov Moscow State University)

Compositional technique of Maximus of Tyre

In this paper the author analyses orations 8–9, 11, 18–21, 29–33 of Maximus of Tyre and shows how the genre of *dialexis* impacts the speech composition techniques. The starting point is Hermann Hobein's hypothesis that Maximus' texts are improvisations on the topics proposed by his listeners. Moreover, the surviving corpus of speeches, according to Hobein, derives from a shorthand record published by one of the listeners. This idea was not supported by other researchers who considered Maximus' works as prepared and well-organized performances. Although Hobein's hypothesis does not seem convincing, there is an interesting observation among arguments presented by him, which has not received enough attention. Hobein noticed that in some speeches (8–9, on Socrates' *daimonion*; 18–21, on Socratic love; 29–33, on Virtue and Pleasure), Maximus turns from discussing a particular case to developing a wider philosophical question. In Orations 8 and 9, he turns from Socrates' *daimonion* to daemonology, which is the reason why he doesn't mention Socrates at all in Oration 9. The author argues that Maximus considers Socrates and his *daimonion* as a starting point for a discussion of daemonology in general. These techniques can be further paralleled in Oration 11 where Maximus also starts with Plato's views on God and

continues with his own reflections on the complicated philosophical matter of God's identity. The same compositional method can be found in the speeches 18–21 on Socratic love. In all these cases, the figures of Socrates and Plato serve as an introduction to a more difficult problem Maximus wants to tackle. As for the speeches 29–33 Hobein seems to have been wrong in designating the critic of Epicurus as the main subject of this cycle. The author of this paper argues that these switches from a particular case to general philosophical considerations, mentioned by Hobein, are well-prepared rhetorical techniques, which give Maximus opportunity to present his material.

Keywords: Maximus of Tyre, Second Sophistic, Middle Platonism, *dialexis*.

Максим Тирский не относится к числу популярных среди исследователей авторов. Довольно долго существовало предубеждение относительно речей Максима и их места в истории литературы и философии. Результатом этого стало пренебрежение этими текстами, так как среди историков философии считалось, что Максим скорее ритор и софист, чем философ, поэтому его тексты не заслуживают особого внимания¹. Среди исследователей Второй софистики Максим только в последние десятилетия приобретает заслуженное внимание. Наиболее продуктивным является интердисциплинарный подход, при котором в равной степени учитывается литературный контекст Второй софистики и философский — среднего платонизма².

В данной статье будет уделено основное внимание проблеме композиционной техники Максима. Чтобы рассмотреть некоторые аспекты этой проблемы, были взяты две интересные гипотезы, предложенные в разное время, но связанные тематически. Е. Г. Рабинович в своем издании «Жизни софистов» предложила новый подход к определению терминов «софист» и «ритор». «Всё это дает повод предположить, что при Антонинах разделение риторики по признаку деловая *vs* эпидейктическая (или риторика *vs* софистика) соседствовало с разделением по признаку с подготовкой *vs* без подготовки (при том, что речи без подготовки были в основном показательные, то есть разделение проходило, в сущности, уже внутри софистики), так что теперь софистами назывались, прежде всего, те, кто умел

¹ В книге Диллона раздел, посвященный речам Максима, занимает полторы страницы (Dillon 1996: 399–400).

² Примером такого подхода является сборник статей, посвященных Максиму Тирскому, само название которого указывает на специфику исследования: «Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au II^e siècle de notre ère» (Fauquier, Pérez-Jean 2016).

импровизировать, а значит, не все, кого назвали бы софистами раньше. Потому-то Элий Аристид и не желал называться софистом: по старому счету он им, разумеется, был, но теперь софистика оказалась прочно ассоциирована с импровизацией, которую он от всей души презирал — он желал оставить (и оставил) потомкам собрание тщательно отделанных речей, а у импровизации была совсем другая судьба» (Rabinovich 2017: 470).

Из-за отсутствия каких-либо сведений о жизни и деятельности Максима высказывались разные предположения о характере и способе произнесения его речей³. Так, например, Г. Хобайн предполагал, что речи Максима произносились *ex tempore*, а дошедший до нас корпус представляет собой запись, сделанную кем-то из слушателей. Никто из исследователей не поддержал его идею, но также не опроверг его аргументы. В свете приведенной выше гипотезы Рабинович предположение Хобайна достойно рассмотрения, так как может послужить отправной точкой для обсуждения композиционной техники Максима.

Свою гипотезу Хобайн излагает в статье PWRE, написанной вместе с В. Кроллем, приводя следующие аргументы:

Αὐτοσχεδιάζειν вовсе не является чем-то редким и необычным. Почему это не может быть отнесено к Максиму, если есть прямые тому доказательства, как раньше времени обрывающиеся речи из-за нехватки времени (41.5; 30.5; 6.7)⁴ или начатое перечисление примеров, не доведенное до конца (11.12), незаконченные мысли с быстрыми заключениями «ты видишь изобилие удовольствий», так и там, где материал заканчивается раньше времени, быстро придуманные новые мысли и примеры, которые не связаны с предшествующим рассуждением (6.6). В 24.6 после слов «о прекрасный дар...» идут примеры, не имеющие отношение к делу. В 26.9 появляется ссылка на Гомера, которая никак не относится к делу. На произнесение речей сходу указывают также слова: «мне на ум пришел пример, мысль». Также в стремлении объяснить какую-то вещь он ищет примеры, которые приходят ему в голову и которые он

³ Все свидетельства о Максиме собраны и проанализированы в статье (Campos Daroca, López Cruces 2018: 324–348).

⁴ У Хобайна и Кролля ссылки даются по старому изданию Дюбнера. В данной статье ссылки, нумерация речей, греческий текст даются по изданию М. Траппа (Trapp 1994).

заменяет другими, более подходящими (12.2). Во время речи он сам замечает, что недостаточно четко излагает свою мысль.

В пользу того, что темы лекций задавали слушатели, Хобайн отмечает, что тема не сразу появляется, или речь выстраивается так, чтобы она подошла к тем предпосылкам, которые у него есть в уме. Так, вопрос про демона Сократа переводится на демонологию в целом (8.4). Вопрос о боге согласно Платону переходит в целом на вопрос о существовании божества (11.2, но 11.3, затем 11.9, потом 11.10). Вопрос о любовном искусстве Сократа переходит в целом на вопрос о любовном искусстве (18.6). Критика Эпикура переходит к вопросу о наслаждении и добродетели (30.2, но 32.5). Вопрос о том, кто лучше говорит о богах: поэты или философы, остается без ответа (4.7). Также вопрос: являются ли знания воспоминанием (10.3), вопрос о Платоне и Гомере (17.3).

Углубление материала во второй части цикла (напр., 8–9), где в 9 речи дается философское доказательство существования демонов. Третья речь об удовольствии указывает, что во время разработки материала ему приходят на ум «более мудрые мысли», которые он излагает. Иногда он отказывается говорить на предложенную тему, ссылаясь на исчерпывающие примеры (Or. 2). Все это говорит о том, что Максим был учителем, способным передать свои знания другим людям, настолько хорошо владеющим своим предметом, что не нуждался в педантичной подготовке к каждому выступлению. Если он, тем не менее, как опытный оратор экспромтом использовал риторические обороты, это указывает только на то, что он настолько хорошо владел формой, что произвольно использовал в речи исоктоны, сравнения, гомотелевтоны, когда ему требовались примеры и образы (Kroll, Hobein 1934: 2558–2559).

Цель данной статьи — проанализировать одно из наблюдений Хобайна, которое до сих пор оставалось без особого внимания со стороны исследователей. Речь идет о переходе на разработанный материал в отдельных речах (8–9, 11, 18–21, 29–33). Можно ли говорить о заученном материале, на который Максим переходит в процессе импровизации? Или же есть продуманный план, по которому выстраивается речь?

Первое, что обращает на себя внимание: этот переход происходит в циклах речей. Одиннадцатая речь, хотя и не входит в цикл, по объему близка к двум речам, посвященным божеству Сократа. В издании Траппа речи 8–9 занимают примерно 15 страниц, а одна речь 11–13 страниц. Поэтому можно

сказать, что в больших циклах у Максима есть разработанный материал, к которому он рано или поздно подводит ход своих рассуждений.

В восьмой речи Максим делает постепенный переход с темы божества Сократа на демонологию в целом. В главе 4 он говорит, что прежде, чем рассуждать о природе божества Сократа, нужно ответить на вопрос: признает ли слушатель демонов как отдельно существующий род, подобно богам и людям. Далее он приводит примеры из Гомера, где боги являются людям (Афина является Ахиллу, Диомеду, Телемаху). Всех их Максим называет гомеровскими демонами (8.6). Далее Максим делает небольшое отступление, критикуя антропоморфные представления о богах. Слушатель не должен быть настолько простодушен, чтобы представлять себе Афины такой, как ее изобразил Фидий. Слушатель обязан признать существование демонов, иначе он будет спорить с Гомером, отрицать оракулы, не верить прорицаниям, пренебрегать сновидениями и оставит Сократа в одиночестве. Доказав существование отдельного рода демонов, он утверждает, что слушатель, признавая действия божества в оракулах и прорицаниях, должен признать и божество Сократа. В заключение автор говорит:

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

‘Если со всем этим ты согласен и Сократа считаешь достойным, то тебе следует скорее не высказывать сомнения относительно Сократа, но спросить: какова природа его божества?’ (8.6).

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

Хотя здесь присутствует переход на разработанный материал, это вовсе не указывает на нарушение композиции речи. Максима в первую очередь интересует демонология, а божество Сократа является лишь частным случаем. В композиции речи присутствует переход, но скорее от частного к общему. Максим не делает резкий переход от сложного случая Сократа на разработанный школьный материал, как полагал Хобайн, но использует божество Сократа как введение в основную тему его речи. Максим, как Плутарх и Апулей, обратился к популярной

теме демонологии и включил в ее контекст уникальный случай Сократа⁵.

В речи 11 Максим также отходит от основной темы определения божества согласно Платону. Здесь переход не столь ярко выражен, как в речах 8–9. Максим довольно долго подходит к основному вопросу, делая большое введение в 6 глав. Во второй главе автор задает тему своей речи: «Давай же попросим у этого искусства помощь в рассмотрении вопроса, какова природа божества согласно Платону» (11.2)⁶.

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

«Но не осмелится ли нам, подняв наш рассудок на высокий наблюдательный пункт нашей души, проследить следы бога и узнать, где он обитает и какая его природа?» (11.6)⁷.

Максим говорит, что хотел бы узнать это от Аполлона или даже от самого Зевса через оракулы, но отвечать будет толкователь из Академии, способный к прорицанию житель

⁵ В это время набирает популярность учение об индивидуальных демонах-покровителях, в число которых был включен демон Сократа. Этот вопрос подробно рассматривает А. Тимотин, автор прекрасной монографии о платоновской демонологии, в главе «Le culte du daimon intérieur. Du daimon de Socrate au daimon personnel» (Timotin 2012: 242–322)

⁶ φέρε παρακαλῶμεν τὴν τέχνην ταύτην ζυνεπιλαβέσθαι ἡμῖν τοῦ παρόντος λόγου, τί ποτέ ἐστὶ τὸ θεῖον κατὰ Πλάτωνα σκοπούμενοις.

⁷ ἡμεῖς δὲ ἄρα οὐ τολμήσομεν ἀναβιβασάμενοι τὸν λογισμὸν εἰς τινα περιωπὴν ἄνω τῆς ψυχῆς περισκέψασθαι τὰ τοῦ θεοῦ ἵχνη, τίνα χώραν ἔχει, τίνα φύσιν.

Аттики (ἐξ Ἀκαδημίας ὑποφήτης τοῦ θεοῦ, ἀνὴρ Ἀττικός, μαντικός).

Далее Максим переходит к разработанной в школьном платонизме теологии. М. Бальтес отмечает, что это первое сохранившееся систематическое изложение учения Платона о боге (Dörrie, Baltés 1993: 333). Он разделяет мир на умопостигаемый и чувственный (11.7). Бог принадлежит к умопостигаемому как ум, мыслящий все и всегда (ὁ νοῦν ἀεί, καὶ πάντα, καὶ ἅμα 11.8). Бог невыразим и постижим только самой чистой частью души — умом (11.9). Но это может произойти только тогда, когда душа покинет тело (11.10). Пока человек жив, он может созерцать божество в красоте предметов, которая исходит от божества, источника всего прекрасного (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, πᾶν τὸ κάλλος τοῦτο ἐκεῖθεν ῥεῖ ὄν ἐκ πηγῆς ἀενάου καὶ ἀκηράτου 11.11). Если человек не может созерцать самого бога, он может почитать его потомков, к которым относятся небесные светила и демоны, живущие в эфире (11.12).

Многие исследователи обращали внимание на сходство отрывка 7–11 с десятой главой «Учебника платоновской философии» Алкиноя⁸. Максим выделяет 3 способа познания: восхождение, аналогия, апофатическая теология.

Возвращаясь к идее Хобайна, можно не согласиться с его утверждением, что Максим в данной речи уходит от заданной темы. Сходство с Алкиноем показывает, что это был разработанный материал, который очевидно был связан с именем Платона. На это указывает начало главы в «Учебнике»: «Теперь нужно сказать о третьем начале, которое Платон считает почти что невыразимым»⁹. (*Alc. Did.* 10).

Максим использует школьный материал, возможно, опирается на тот же источник, что и Алкиной. Не имея избытка времени, ритор выбирает хорошо разработанный материал (*via analogiae, via eminentiae, via negationis*), оставаясь в рамках заявленной темы.

Следующий переход, который отмечает Хобайн, также встречается в большом цикле, посвященном любовному искусству Сократа. Тема этих речей относится к популярным топосам, к которым охотно обращались другие авторы этого

⁸ Festugière 1954: 95–115; Whittaker 1990: 22–26, 100–108; Dillon 1996: 282–285.

⁹ Пер. Ю. А. Шичалина. Ἐξῆς δὲ περὶ τῆς τρίτης ἀρχῆς ποιητέον τὸν λόγον, ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων.

времени. К ἐρωτικῶι λόγῳι также можно отнести «Об Эроте» Плутарха, утраченное сочинение Фаворина «О Сократе и его любовном искусстве». Трапп отмечает, что, возможно, Максим следовал некоторому сократическому канону (Trapp 1997: 156). Сначала идет речь 3, где рассматривается вопрос, правильно ли поступил Сократ, не защищаясь в суде, а затем идут речи, посвященные божеству Сократа (8–9) и его любовному искусству (18–21). Это соответствует двум обвинениям, которые были выдвинуты против Сократа: введение новых богов и развращение юношей.

Эти речи подробно рассмотрены в диссертации И. И. Ковалевой (Kovaleva 1990: 58–71), а также в монографии М. Шармаха (Szarmach 1985: 71–82). Первая речь цикла (18) была издана А. Сконьямило с довольно кратким вступлением, но подробным комментарием (Scognamillo 1997). Хотя на первый взгляд может показаться, что Максим не уделяет достаточно внимания вопросу, обозначенному в заглавии, анализ, приведенный во второй главе диссертации Ковалевой, показывает, что эти речи представляют собой обширный, но структурно и тематически законченный цикл. Максим делает большое вступление, рассказывая историю Актеона из Коринфа, Периандра и его возлюбленного. Он говорит о несправедливой (ἀδικός) и справедливой (δίκαιος) любви. Переходя к Сократу в главе 4, Максим опирается на целую вереницу цитат и аллюзий на диалоги Платона «Федр», «Пир», «Хармид». В следующей главе Максим приводит примеры из Гомера, Гесиода, Сапфо и Анакреонта, заявляя, что их любовное искусство аналогично искусству Сократа (18.8–9). Хобайн считает, что в 6 главе Максим отходит от темы любовного искусства Сократа, переходя к рассмотрению любви в целом. Но в качестве возражения можно обратиться к началу следующей речи, входящей в цикл, которая продолжает и раскрывает тему любовного искусства Сократа. Во второй главе Максим рассказывает басню о поваре и пастухе, которые, увидев тучную овцу, отбившуюся от стада, тотчас устремляются к ней. Овца, спросив каждого из них об их искусстве, решает идти вместе с пастухом. Также и Сократ был подобен пастуху, который желал блага юношам, в то время как остальные охотники за юношеской красотой уподоблялись жадным поварам. Сократа привлекало не тело, но душа юношей. Хотя он бежал к ним, как прочие любовники, цели у них были разными. В дальнейшем Максим действительно рассматривает вопрос об истинной любви к прекрасному, не

обращаясь к Сократу. Но едва ли можно утверждать вслед за Хобайном, что в 18.6 Максим оставляет вопрос о любовном искусстве Сократа и переходит к более общему рассуждению. Это происходит позже, но единство композиции при этом не нарушается. Максим определяет в 19.2 любовное искусство Сократа и делает плавный переход к более общему вопросу истинной любви. Здесь можно провести параллель с речами, посвященными божеству Сократа, так как Максим пользуется одинаковым композиционным приемом. Сократ и его любовное искусство служат введением к обширной теме истинной любви. Как и в случае с божеством Сократа, Максим переходит от частного к общему.

Последний переход, который отмечает Хобайн, встречается в речи 30. Эта речь входит в большой цикл (29–33), посвященный добродетели и удовольствию. Здесь следует сказать, что границы этого цикла неочевидны, так как в рукописи Parisinus Graecus 1962 речи 30–35 вынесены в начало корпуса и отмечены подписью «Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου | τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπιδημίας» (в начале и конце)¹⁰. На основании этих данных Г. Мучманн пытался выделить речи 30–35 как «римский цикл» и доказать их композиционное единство (Mutschmann 1917: 185–197). Кониарис, доказав несостоятельность доводов Мутчманна, писал о круговой композиции речей 29 и 33, в которых говорится о цели философии, и трех речах о наслаждении (30–32) (Koniaris 1982: 88–102). Судя по всему, следует выделять именно речи 29–33 как единый цикл. И. И. Ковалева в своей диссертации показала внутреннее единство их композиции (Kovaleva 1990: 35–44).

Речь 29 посвящена цели философии. Все стремятся к чему-то, философ стремится к счастью (εὐδαιμονία). Все люди стремятся к благу. Но философия разобщает людей, так как предлагает разные пути к благу. Разные философы направляют человеческое стадо к разным целям, называя их благом: Пифагор — к музыке, Фалес — к астрономии, Гераклит — в пустыню, Сократ — к любовным наслаждениям, Карнеад — к неведению, Диоген — к трудам, Эпикур — к удовольствию.

¹⁰ Проблему нумерации речей и их перестановки в рукописи Parisinus Graecus 1962 подробно разбирает М. Трапп в предисловии к своему критическому изданию (Trapp 1994: V–XIX).

Речь заканчивается вопросами: куда обратиться? какому учению следовать? (29.7)¹¹.

Речь 30 подхватывает последнюю мысль предыдущей. Вопрос, который собирается рассмотреть Максим, относится к собственному благу человека (οἰκεῖον ἀγαθόν). Максим рассматривает учение Эпикура о наслаждении как высшем благе и в результате показывает, что оно может быть благом, хотя и ненадежным. Максим сравнивает его с финикийским царем, который, не зная мореходного дела, построил роскошный корабль со всевозможными наслаждениями. Пока море было спокойное, вся команда проводила время в утехах, но стоило измениться погоде, как оказалось, что требуется мореходное искусство, чтобы спасти корабль (30.3). В речи 31 продолжается доказательство того, что наслаждение не является благом. Следующая речь выступает как враждебное суждение (ἐχθρὸς λόγος), которое пытается доказать правоту Эпикура. Но в речи 33 Максим подводит итог и говорит, что наслаждение не может быть благом.

Этот краткий обзор цикла о наслаждении показывает, что Хобайн, утверждая, что в речи 30 Максим переходит с критики Эпикура на общее рассуждение о добродетели и наслаждении, не совсем точно определяет тему всего цикла. Возможно, он рассматривал речь 30 отдельно от 29, поэтому не уделил достаточно внимания сквозной тематической линии, которая соединяет речи. Критика Эпикура не является основной целью, но входит как органичное звено в рассуждение о счастье как цели человеческой жизни.

Подводя итог, можно сказать, что переход от частного вопроса к более общему материалу, которое отметил Хобайн, присутствует в речах 8–9, 11, 18–21. Но едва ли можно утверждать, что Максим переходит от сложного вопроса к разработанной теме. Скорее он восходит от частного к общему. Начиная рассуждение о демоне Сократа, он переходит к демонологии в целом, так как для него случай Сократа, при всей его уникальности, входит в общую космологическую схему: демо-

¹¹ πολλοὺς καὶ αὐτὴ δῆμους ποιεῖ καὶ νομοθέτας μυρίους, διασπᾶ καὶ διασκίδνησιν τὴν ἀγέλην, καὶ πέμπει ἄλλον ἀλλαχοῦ, Πυθαγόραν μὲν ἐπὶ μουσικῆν, Θαλῆν δὲ ἐπὶ ἀστρονομίαν, Ἡράκλειτον δὲ ἐπὶ ἐρημίαν, Σωκράτην δὲ ἐπὶ ἔρωτας, Καρνεάδην δὲ ἐπὶ ἀγνείαν, Διογένην ἐπὶ πόνους, Ἐπίκουρον ἐφ' ἡδονήν. Ὅρᾳς τὸ πλῆθος τῶν ἡγεμόνων· ὅρᾳς τὸ πλῆθος τῶν συνθημάτων. Ποῖ τις τράπηται; ποῖον αὐτῶν καταδέξωμαι; τίνι πεισθᾶ τῶν παραγγελμάτων; (29.7)

ны-хранители есть не только у Сократа, но и у других людей. В случае любовного искусства Сократа, Максим показывает, что случай Сократа, во-первых, не уникален: любовное искусство было у Сапфо, Анакреонта, Гомера и Гесиода; во-вторых, его любовное искусство было обращено не к телу, как у порочных людей, а к душе. Изложив материал, заявленный в теме, он переходит к более общему вопросу истинной любви, представителем которой был Сократ. В одиннадцатой речи Максим также остается в рамках заявленной темы. Он говорит о трансцендентном божестве, которое невозможно познать органами чувства. Затем в духе современного ему платонизма (на это указывают параллели с Алкиноем) он излагает способы познания бога. В последнем цикле, где Хобайн отмечал переход с критики Эпикура на общее рассуждение о добродетели и наслаждении, исследователь, возможно, недостаточно точно определил основную тему цикла. Речи посвящены не критике Эпикура, а счастью и высшему благу как целям человеческой жизни. Указывая на противоречия философов в этом вопросе, он в том числе опровергает учение Эпикура.

Рассмотрение этого аспекта композиционной техники Максима показывает, что едва ли можно говорить о его речах как *αὐτοσχεδιάσματα*. Это также соответствует гипотезе Е. Г. Рабинович о том, что Филострат отличает софистов от риториков по способности произносить речи *ex tempore* и уделяет основное внимание софистам. То есть к аргументу *ex silentio* (Филострат не упоминает Максима), добавляется также аргумент, основанный на опровержении гипотезы Хобайна.

Библиография

- Kovaleva, I. I. 1990: *Zhanrovaya spetsifika rechey Maksima Tirskogo* [Genre specificity of Maximus of Tyre's orations]. Moscow.
- Ковалева И. И. 1990: *Жанровая специфика речей Максима Тирского*. М.
- Rabinovich, E. G. 2017: *Flaviy Filostrat. Zhizni sofistov*. [Flavius Philostratus. Lives of the Sophists]. Moscow.
- Рабинович, Е. Г. 2017: *Флавий Филострат. Жизни софистов*. Издание подготовили Ф. Г. Беневич, А. А. Ветушко-Калевич, А. А. Кладова и Е. Г. Рабинович. Под общей редакцией Е. Г. Рабинович. М.
- Campos Daroca, F. J., López Cruces, J. L. 2018: Maxime de Tyr. In: *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*. London.

- Dörrie, H., Baltes, M. 1993: *Der Platonismus in der Antike*. Bd. 3. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fauquier F., Pérez-Jean B. (eds.) 2016: *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère*. Montpellier.
- Festugière, A. J. 1954: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. IV. *Le Dieu inconnu et la gnose*. Paris.
- Koniaris, G. L. 1982: On Maximus of Tyre: Zetemata (I) In: *Classical Antiquity* 1. 87–121.
- Kroll, W., Hobein, H. 1930: Maximus von Tyros. In: *PWRE*. 14. 2. 2555–2562.
- Mutschmann, H. 1917: Das erste Auftreten des Maximus von Tyrus in Rom. In: *Sokrates*. 5. 185–197.
- Scognamillo, A. F. 1997: *Massimo di Tiro. L'arte erotica di Socrate: orazione XVIII*. Ed. critica, trad. e comm. a cura di Adele Filippo Scognamillo. Galatina.
- Szarmach, M. 1985: *Maximos von Tyros. Eine litterarische Monographie*. Torun.
- Timotin, A. 2012: *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden, Boston.
- Trapp 1994: *Maximus Tyrius. Dissertationes*, ed. M. B. Trapp. Stuttgart, Leipzig.
- Trapp, M. 1997: *Maximus of Tyre, The philosophical orations*. Ed. and transl. by M. B. Trapp. Oxford.
- Whittaker, J., Louis, P. 1990: *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*. Paris.

Список сокращений

PWRE — Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung von G. Wissowa und W. Kroll.