

А. А. Тарасенко

Эрос vs. агапе: Пир Платона и Ин. 13–17

В статье рассматриваются возможные параллели между сценой Тайной вечери в Четвертом Евангелии и платоновским диалогом Пир, который, по мнению ее автора, был знаком читателям из иудейской и христианской среды. По этой причине сам диалог анализируется здесь довольно подробно; соответственно, внимание уделено не только представленным в нем концепциям эроса, но также и некоторым из ораторов. Кроме того, Тайная вечеря здесь представлена как симпозиум, во многом посвященный теме любви. Частично затронута проблема передачи материала от рассказчика к писателю (редактору). Все точки соприкосновения между двумя известными текстами сведены в таблице в конце статьи.

Ключевые слова: Платон, Ксенофонт, Сократ, Иоанн, Иисус, симпозиум, фарисеи, ессеи, синоптики, Четвертое Евангелие, Тайная вечеря, эрос, агапе

1. Предпосылки

Ко времени написания Четвертого Евангелия *Пир* Платона – своеобразная ода любви, «первая новелла в истории»¹ – уже имел достаточно широкое хождение и заметное

Тарасенко Александр Александрович – доктор теологии (Карлов университет), Карловы Вары (Чехия) (tarasenko65@gmail.com)

¹ *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004. P. 196. Также см.: *Nightingale A. W.* Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 6, 59–60, not. 101; *Boyarin D.*

влияние в греко-римском мире, в том числе среди эллинизированных евреев¹. Лучшее доказательство этому встречается в кратком анализе одноименных диалогов афинян Платона и Ксенофонта, сделанном Филоном Александрийским в трактате *О созерцательной жизни* (Philo. Vita cont., 57–62). Известный библейский экзегет разделяет их по содержанию:

Среди симпозиумов в Элладе, наиболее шумевших и примечательных, существуют два, на которых Сократу довелось присутствовать – один у Каллия по случаю победы и венка Автолика, другой же в доме Агафона. ... В самом деле, гедонизм (ἡδονισμός)² присущ обоим, человеческое же имеется у Ксенофонта: флейтистки, и танцоры, и кудесники, и сатирики, шутящие и жестикулирующие, премного думающие о себе, и прочие увеселения. Платоновский же почти целиком об Эроте, не о [том, который между] мужчинами [и] женщинами или женщинами [и] мужчинами собственно действует, ибо такое вожделение – естественный закон, но [между]

Socrates and the Fat Rabbis. Chicago: The University of Chicago Press, 2009. P. 319–323. Здесь и далее (в разговоре о характере *Пира* как монолога, прим. 3 на с. 45), западные исследователи используют идеи М. Бахтина.

¹ Для понимания значимости этого произведения приведем следующее замечание: «Человеческий язык не в состоянии оценить – ни средствами научного анализа, ни тщательно подобранными парафразами – высшего совершенства платоновского искусства, проявленного им в “Пире”» (*Иегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. М.: ГЛК, 1997. С. 181).

² При переводе нами был сознательно использован современный термин, что позволяет читателю самому выбрать то значение, которое он считает правильным в данном контексте, например: «наслаждение», «удовольствие», «восторг», «радость» (LSJ. P. 764). Обратим внимание, что в трактате *О сотворении мира* Филон сравнивает гедонизм с похотливой гетерой (Philo. Orif., 166). Также см. такие библейские места, как: Пр. 17:1; Прем. 16:20; Лк. 8:14; Иак. 4:1, 3; 2 Пет. 2:13; Тит. 3:3.

мужчинами и подобными им, различающимися только возрастом (57–59)¹.

Под конец, как и прежде (§40–56), он не удержался от обличительной патетики, близкой той, что позже встречается у апостола Павла (Рим. 1:18–32; Флп. 3:19)². Этот анализ был сделан задолго до написания Четвертого Евангелия³ и наверняка отражает мнение античных интеллектуалов и критиков, уже сложившееся к тому времени. Здесь показателен сам выбор произведений языческих авторов, которые по мысли еврейского философа из Александрии лучше других иллюстрировали традицию философской выпивки. А для контраста (*ἀντιτάξις* в §40) «с симпозиумами других [людей]» он рассказывает с нотками идеализации о пирах египетских терапевтов⁴.

¹ Заметим, что сам Филон неоднократно (93 раза) использует слово *ἔρωσ* (*Borgen P., et al. The Index Philo. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 148–149*), хотя и не всегда в привычном контексте; так, например, оно встречается там, где речь идет о любви (страсти) к познанию (Philo. Opif., 5, 70, 77; Congr., 64; Cher., 19; Quod omnis, 107) или порядку (Congr., 112), а то и вовсе о «крылатой и небесной любви» (Cher., 20).

² Ср.: «Глубокий интерес и уважение Филона к греческой философии и отдельным ее представителям, например Платону, которые так отчетливо проявляются в ранних философских произведениях Филона, здесь превращаются в свою противоположность. Филон полон осуждения и презрения по отношению не только к бессмысленным и нелепым языческим культам, но даже и к греческим и римским пирам, в которых принимали участие философы» (*Елизарова М. М. Община терапевтов. М.: Наука, 1972. С. 16*).

³ Даже если принять позднюю дату появления филоновского трактата, ок. 40 г. (Там же. С. 15–16), временная дистанция между ним и данным Евангелием определяется как минимум в полстолетия (о дате написания последнего см. прим. 2 на с. 43).

⁴ *Елизарова М. М. Община терапевтов. С. 31*: «Не щадит он и Платона, философию которого вообще ставит высоко. И все это красноречие Филон тратит на то, чтобы показать, насколько выше, благочестивее, прекрасней пиры терапевтов». Также см.: *Smith D. E. From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis: Fortress Press, 2003. P. 158–159*.

Позже, уже во II в., известный римский классик Авл Геллий привел следующее свидетельство о том, что традицию пира как пьяного развлечения приписывали именно Платону:

Некто с острова Крит, проводивший жизнь в Афинах, утверждал, что он философ-платоник, и сильно желал таковым казаться. Был же он человеком никудышным, болтуном, хвастающимся собственными достижениями в греческом красноречии. Кроме того, из-за пристрастия к вину он напивался до того, что становился пошмишем. На пирах молодых людей – каковые нам было привычно устраивать в Афинах в седьмой день месяца – он, едва трапеза подходила к концу и начинались приятные и полезные речи, попросив тогда тишины, чтобы его слушали, заводил речь, выражаясь многословно, пусто и бессвязно, побуждая всех к питию и заявляя, что делает это по предписанию Платона, ибо Платон, по его словам, в книгах, названных им *О законах*, в изобилии возносил хвалу пьянству, считая его полезным для добропорядочных и доблестных мужей¹. Среди таких речей он [и сам] топил весь свой ум в большом количестве бокалов, выпиваемых один за другим, утверждая, [что вино] является своего рода стимулом и средством возбуждения (*incitabulum*) для ума и доблести, раз вино наполняет разум и тело человека страстью (Aul. Gel., XV, 2, 1–3).

Следующее за этим свидетельством многословное, занимающее большую часть главы, оправдание великого философа позволяет допустить, что в ту пору подобный взгляд на его учение не был столь уж редким. Сам же критик, кроме уже упомянутых в начале отрицательных характеристик, назван также и *nebulo*, «мошенником» (4).

Конечно же, не следует преувеличивать влияние платоновского сочинения на автора Четвертого Евангелия, происходившего из среды палестинского плебса (*ам-гаарец*) и

¹ Отчасти это является правдой, см.: *Йегер В.* Пайдейя. С. 182.

учившегося у известного, но официально не признанного «равви»¹ из Галилеи². Тем не менее, некоторые, а возможно даже многие читатели Евангелия были в той или иной степени знакомы с воззрениями греческой философии в сфере любви как эроса. Совпадения в трудах Филона и Иоанна (ср. Ин. 1:1, 3 и Philo. Spec. leg., I, 81, а также Ин. 1:12 и Philo. Conf., 145–146) допускает знакомство последнего или его учеников-редакторов с идеями великого александрийского мыслителя³, который, согласно Евсевию (Eus. Hist. eccl., II,

¹ Об Иисусе как «равви» см., напр.: *Hezser C.* The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 56–59; *Тарасенко А. А.* Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия: Некоторые аспекты деятельности Иисуса в контексте мессианских ожиданий в начале новой эры. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. С. 184–198. Именно факт официального непризнания в статусе учителя (ср. Ин. 3:2 и 7:15) роднит Иисуса с Сократом, который был народным и экстравагантным философом, но не главой школы и родоначальником направления в философии.

² К сожалению, формат статьи не позволяет уделить достаточного внимания вопросу авторства данного Евангелия, поэтому мы лишь заметим, что отдаем предпочтение позиции, озвученной в *Церковной истории* Евсевия Памфила (Eus. Hist. eccl., III, 24, 7; V, 8, 4; VI, 14, 7). Обзор и критику патристической традиции см. в: *Barrett C. K.* The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd Ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978. P. 100–105; *Brown R. E.* The Community of the Beloved Disciple. N. Y.: Paulist Press, 1979. P. 147–150; *Beasley-Murray G. R.* John. Waco: Word Books, 1987. P. lxxi–lxx; *Hengel M.* Die johanneische Frage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. S. 13–95; *Culpepper R. A.* John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend. Minneapolis: Fortress Press, 2000. P. 107–138; *Blomberg C.* The Historical Reliability of John's Gospel. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. P. 23–26; *Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. 2 Vols. Peabody: Hendrickson, 2003. P. 91–100; *Kellum L. S.* Unity of the Farewell Discourse: The Literary Integrity of John 13.31–16.33. London, N. Y.: T & T Clark, 2004. P. 11–17; *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John. Grand Rapids: Baker, 2007. P. 33–72; *Köstenberger A. A.* Theology of John's Gospel and Letters: Biblical Theology of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2009. P. 89–90. О теории рассказчика и писателя как разных лиц см. прим. 3 на с. 43.

³ *Тарасенко А. А.* Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб.: Алетейя, 2010. С. 174–176. Также см.: *Brown R. E.* The

16, 2–17, 1–23), встречался с христианами в Риме и Египте¹. Исходя же из поздней даты появления труда Иоанна, можно допустить, что в то время среди христиан уже появилось достаточно образованных людей, да и сам автор имел достаточно время для ознакомления с трактатом *О созерцательной жизни* (*De vita contemplativa*). Не исключено, что Филон высказывал свою критику и другим образом – на лекциях или в беседах. Именно к таким читателям, которых более занимала так называемая «высокая» христология², было адресовано Четвертое Евангелие, которое можно смело назвать «интеллектуальным» или, по выражению Климента Александрийского в *Очерках*, «духовным» (*Eus. Hist. eccl.*, VI, 14, 7: πνευματικὸν)³. Несмотря на видимое отсутствие каких-либо рефлексий в самом Евангелии, учение Иисуса о любви на ужине с учениками могло вызвать таковые в сознании читателей Диаспоры, особенно Александрии, в которой, по свидетельству Филона, проживало немало евреев и было много синагог (*Philo. Flac.*, 55; *Legat.*, 132). Помня о статусе столицы Египта как культурного центра Средиземноморья, мы легко можем признать александрийцев самыми образованными людьми того времени, в среде которых появился

Gospel according to John. 2 Vols. N. Y.: Doubleday, 1966, 1970. P. lvii–lviii, 519–524; *Beasley-Murray G. R.* John. P. liv–lv.

¹ Критику сообщения епископа Кесарийского, спутавшего египетских терапевтов в свидетельствах Филона с первыми христианами, см. в: *Елизарова М. М.* Община терапевтов. С. 22–26.

² О группах с низкой и высокой христологией см.: *Brown R. E.* *The Community of the Beloved Disciple*. P. 26–54. Краткие объяснения этих терминов см. в прим. 32 на с. 26, а о христологии Иоанна как наиболее высокой во всем Новом Завете на с. 43–47.

³ Подобный характер последнего из Евангелий дал некоторым исследователям повод считать его гностическим (обзор см. в: *Yamauchi E. M.* *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*. Grand Rapids: Baker, 1983. P. 30–35). Критику их взглядов см. в гл. «64. Was John “Guilty” of “Naïve Docetism”?» в: *Dunn J. D. G.* *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into Character of Earliest Christianity*. 3d Ed. London: SCM Press, 2006. P. 322–332. О том, что признание Евангелия Иринеем опровергает эту идею, см.: *Brown R. E.* *The Community of the Beloved Disciple*. P. 16.

такой литературный памятник, как Септуагинта, а также посвященное ее созданию *Письмо Аристея*.

Иоанн, как прежде и другие авторы Нового Завета, дал своим читателям совершенно иной, далеко не философский, взгляд на важную тему любви, при этом, используя слова *agape* и *филия* вместо *эрос*¹. К тому же, между диалогом *Пир* и повествованием о последней вечере Иисуса в Евангелиях можно заметить неявные, скорей всего случайные, параллели (о них см. в конце статьи). Эти рассказы роднит уже сама обстановка симпозиума – ср. «чаша после ужина» (Лк. 22:20) и «...после того, как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнили все, что полагается, и приступили к вину» (Plato. *Symp.*, 176a)². Как известно, заимствование известных форм – обычное явление в создании литературных произведений³.

¹ Некоторые замечания о них см. в: *Osborne C. Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. N. Y.: Oxford University Press, 1994. P. 24–51; *Corrigan C., Glazov-Corrigan E. Plato's Dialectic at Play*. P. 45, 106–108; *Nye A. Socrates and Diotima: Sexuality, Religion, and the Nature of Divinity*. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 136–137, 170–171, 218, not. 8. Список мест в Евангелии с разными глаголами см. в: *Keener C. S. The Gospel of John*: P. 324–325. Об использовании в Септуагинте и трудах Филона Александрийского слов *эрос*, *agape* и *филия* см. прим. 1 на с. 72.

² Несмотря на возражения в: *Parsenius G. L. Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourse in Light of Greco-Roman Literature*. Leiden: Brill, 2005. P. 31–45, 112 ff. Занимательно, что Г. Парсениос не упоминает этого знакового стиха у Луки, например, когда пишет: «В то время как разделение между *deipnon* и *symposium* не отмечено в [Евангелии] Иоанна тем же способом, что в стандартном литературном *symposia*, оно ясно отмечено – изгнанием Иуды в 13:31. Уход Иуды отчетливо разделяет ужин и беседу после ужина» (P. 123); в Указателе цитируемых источников данный стих также отсутствует. Создается впечатление, что до Иоанна Лука еще не успел упомянуть «чашу после вечера».

³ Г. Парсениос признает заимствование Иоанном манеры Платона (как ее преподносит Плутарх) смещать акцент с непосредственно застолья на само учение (*Parsenius G. L. Departure and Consolation*. P. 148–149). Относительно евангелиста Луки см.: *Kurz W. S., S. J. Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses // JBL*. 1985. Vol. 104/2. P. 253–263; *Smith D. E. Table Fellowship as a Literary Motif*

Итак, даже допустив, что автор Четвертого Евангелия вовсе не намеревался дать достойный ответ Платону и подобным ему философам¹, а также, в отличие от Филона, несколько, даже имплицитно, не использовал широко известный платоновский опус, нам будет интересно рассмотреть диалог *Пир* как возможный литературный фон Евангелия, то есть то знаковое произведение, с которым читатели Иоанна могли вольно или невольно сравнивать его рассказ².

2. Фактор времени

Прежде всего, следует отметить, что вся история была рассказана много лет спустя после непосредственно самого события (*Symp.*, 172c); разрыв же между событием и его записью определяется в пределах трех или, максимум, четырех десятилетий³. По сути, она состоит из того, что удалось запомнить сначала Аристодему из Кидафии (173b), а далее – Аполлодору из Фалера (172a)⁴, который, по его личному

in the Gospel of Luke // JBL. 1987. Vol. 106/4. P. 613–614 (литературу о пире в его Евангелии см. в прим. 8).

¹ Здесь все же следует помнить об отрицательном отношении еврейских мудрецов к философии, которое упоминается в разных источниках (напр.: *Philo. Prob.*, 80; Кол. 2:8; ТВ. Вер. 28b, bar.; см.: *Тарасенко А. А.* Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия. С. 30–31, 139) и которое могло стать (пусть и не осознанной) побудительной причиной для Иоанна.

² Следует признать, что данный диалог не отражает всего учения Платона на данную тему (подробнее см. гл. «Эрос Платона» в: *Лосев А. Ф.* Бытие, Имя, Космос. М.: Мысль, 1993. С. 32–60), но является самым ярким среди остальных его трудов, так же как Ин. 13–17 содержит только часть упоминаний любви во всем Евангелии (список см. в конце статьи на с. 70–71).

³ *Йегер В.* Пайдейя. С. 333; *Neils D.* The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002. P. 314–315; *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play. P. 18–19, 79; *Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium. N. Y.: State University of New York Press, 2008. P. 324; *Cooksey T.* Plato's Symposium: A Reader's Guide. London: Continuum, 2010. P. 4.

⁴ Подробнее о них см.: *Neils D.* Op. cit. P. 39–40, 52–53. Здесь заметим, что Аристодем попал на пир по приглашению Сократа,

признанию, из рассказанного очевидцем сохранил лишь «достойное памяти» (178a). Пересказчика же за его критический характер прозвали «безумным» или, по другим рукописям, «кротким» (173d)¹. Каким образом эта история дошла до писателя, не присутствовавшего на пиру в силу своего подросткового возраста, осталось без объяснений. Естественно, все это подрывает доверие к правдивости изложения, несмотря на следующую реплику в адрес Сократа: «А слушая тебя или твои речи в чужом, хотя бы и очень плохом, пересказе, все мы, мужчины, и женщины, и юноши, бываем потрясены и увлечены» (215d). Также трудно представить, сколько часов должен был рассказчик излагать по памяти всю историю без пауз и отдыха по дороге в Афины, хотя на самом деле это не имеет значения, так как Аполлодор рассказывает ее снова каким-то не обозначенным слушателям (172a, 173d–174a).

В Четвертом Евангелии наблюдается та же картина: временной разрыв между самими событиями и их записью кажется еще большим, о чем можно судить, например, по переводу евр. רַבִּי как греч. διδάσκαλος (Ин. 1:38; 20:16), которые в беседе Иисуса с Никодимом (3:2) явно не являются синонимами. Предполагают, что евреи стали использовать слово רַבִּי для обозначения учителя лишь в конце I – начале II вв.², таким образом в 1:38 и 20:16 находится явный

которого случайно встретил на улице (Synp., 174a-d), и в дискуссии не принимал участия. Это сближает его образ с образом «возлюбленного ученика», которому в Четвертом Евангелии отводится роль молчаливого свидетеля, единственная реплика которого встречается в других Евангелиях (Мк. 9:38; Лк. 9:49).

¹ Neils D. Op. cit. P. 39; Corrigan C., Glazov-Corrigan E. Op. cit. P. 15–18 (подглава «1.4. Malakos versus Manikos: Soft or Mad?»); Sheffield F. C. C. Plato's Symposium: The Ethics of Desire. N.Y.: Oxford University Press, 2006. P. 9. Исходя из контекста, первое определение выглядит более верным.

² Подробнее см.: Hezser C. The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine. P. 55–62. Список литературы, посвященный этому вопросу см. в: Тарасенко А. А. Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия. С. 184, прим. 1.

анахронизм¹. Отсутствие знакомых по синоптическим Евангелиям саддукеев и иродиаи также говорит в пользу того, что между событиями и их литературной фиксацией прошло немало времени². Сам же *рассказчик* неоднократно указывает на свое присутствие в центре событий (Ин. 13:23–24; 18:15; 19:26–27; 20:3–8; 21:20), роль свидетеля (19:35; ср.: «Я хочу рассказать тот случай, при котором я присутствовал и который привел меня к такому убеждению» (Хен. Symp., 1, 1)), а редакторы подтверждают истинность его слов (21:24)³. Их слова звучат резким контрастом с возгласом Сократа после чтения диалога *Лисий* самим Платоном: «Геракл! ... Как много обо мне наврал этот юноша!»; Диоген Лаэртский, как бы не удовлетворившись ссылкой на традицию («говорят же»), добавил еще и комментарий: «...ибо немало, чего не говорил Сократ, написал [тот] муж» (Diog. Laert., III, 35).

Можно заключить, что этот временной фактор демонстрирует важность темы для каждого из авторов, вне зависимости от личного участия в описываемом событии.

¹ Hengel M. *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 821f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*. Berlin, 1968. S. 48; в более широком контексте подглавы «2. Jesus war kein »Rabbi«» (S. 46–55). Об этом предположении также см.: Morris L. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. P. 157, not. 88; Hezser C. *Op. cit.* P. 56.

² Подробнее см.: Тарасенко А. А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. С. 15–18. Также: Beasley-Murray G. R. *John*. P. lxxv–lxxviii; Blomberg C. *The Historical Reliability of John's Gospel*. P. 41–44; Brown R. E. *An Introduction to the Gospel of John*. N. Y.: Doubleday, 2003. P. 206–215; Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 140–142; Köstenberger A. A. *Theology of John's Gospel and Letters*. P. 82–83.

³ О том, что Евангелие могло быть написано со слов Иоанна Зеведеева, см., напр.: Charlesworth J. H. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge: Trinity Press, 1995. P. 45–48; Keener C. S. *The Gospel of John*. P. 109. Для данного исследования подобное допущение важно потому, что в случае диалога *Пир* рассказчик(и) и писатель – разные лица.

3. Фактор места и жанра

Сам же разговор Сократа и его друзей о любви (*эросе*) происходит на пире в доме трагического поэта Агафона, на следующий день после многолюдного пиршества там же (Sympr., 174a)¹. Выбор места действия не только традиционен, но и весьма символичен²; следует помнить, что, наряду с другими развлечениями (театрами, цирками, шествиями и т. д.), для свободных граждан пиры имели важное социальное значение³. Об этом можно судить по обилию литературных произведений, посвященных теме пира⁴, в том числе таким поздним, уже римским, сатирам, как *Сатирикон* Петрония и *Пир* Лукиана.

Однако в данном диалоге Платона пир не выглядит идеальным времяпровождением, так как днем ранее все участники напились настолько сильно, что теперь «все сошлись на том, чтобы на сегодняшнем пиру допьяна не напиваться,

¹ Об Агафоне, упоминаемом различными авторами, см.: *Neils D.* The People of Plato. P. 8–10. Хотя Д. Найлз на основании самоумаления Агафона перед собственными слугами (Sympr. 175b(-c)) не считает его симпозиархом (Ibid. P. 9), фактически он им являлся.

² *Йегер В.* Пайдейя. Т. 2. С. 182: «Платон уже самим выбором сцены создал удачное обрамление для решения проблемы Эроса»; *Cooksey T.* Plato's Symposium. P. 1: «*Пир* Платона имеет форму и дух традиционных *симпозион* как точку отсчета, но постепенно трансформирует ее».

³ Подробнее см.: *Garnsey P.* Food and Society in Classical Antiquity. N. Y.: Cambridge University Press, 1999. P. 128–138 (гл. «9. You are with whom you eat»); *Smith D. E.* From Symposium to Eucharis. P. 49–50; *Lill A.* Social Meaning of Greek Symposium // *Kammerer T. R.* (Ed.) Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient. Berlin: De Gruyter, 2007. P. 171–186; *Corner S.* Bringing the Outside In: The *Andron* as Brothel and the Symposium's Civic Sexuality // *A. Glazebrook, M. M. Henry* (Eds). Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE – 200 CE. Madison: University of Wisconsin Press, 2011. P. 60–85. Ср.: «В Спарте, несмотря на ее олигархический характер, вообще не было симпозиумов» (*Garnsey P.* Op. cit. P. 130); с точки зрения Сократа это было «одним из самых существенных этических недостатков спартанского воспитания» (*Йегер В.* Пайдейя. С. 182).

⁴ О развитии темы пира в античной литературе после Платона и Ксенофонта см.: *Parsenios G. L.* Departure and Consolation. P. 33–34.

а пить просто так, для своего удовольствия» (Sympr., 176e). Примеры воздержания на пирах были известны у разных народов (см., напр.: Ном. II., IV, 262–263; Есф. 1:8). Отказ от чрезмерной пьянки в пользу «интеллектуального развлечения»¹ действовал до прибытия сильно пьяного Алкивиада, который воскликнул: «Э, друзья, да вы, кажется, трезвы. Это не годится...» (Sympr., 213e).

Но кроме того, пир нельзя считать только идеальной мизансценой, способствующей эффективной подаче материала. В данном случае симпозиум является литературным приемом для создания протрептика, каковым порой рассматривают платоновское сочинение². В равной степени это относится и к сцене Тайной вечери в Четвертом Евангелии. Важной же частью симпозиума и пропрептика является монолог наставника, явного духовного лидера³.

Интересно, что Сократ, главный оратор того вечера, по словам его спутника «предаваясь своим мыслям, всю дорогу отставал» (174d), а почти у самого дома «повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается» (Sympr., 175a). Это было прокомментировано следующим образом: «Такая уж у него привычка – отойдет куда-нибудь в сторонку и стоит там. Я думаю, он скоро явится, не надо только его трогать» (Sympr., 175b). Далее сообщается: «Затем они стали ужинать, а Сократа все не было. ... Наконец, Сократ все-таки явился, как раз к середине ужина, промешкав, против обыкновения, не так уж долго» (Sympr., 175c).

Здесь отметим, что свой последний ужин Иисус, буквально, «желанием желал» (ἐπιθυμία ἐπιθύμεσα) разделить с

¹ «Intellectual entertainment» в: Biles Z. P. *Aristophanes and the Poetics of Competition*. N. Y.: Cambridge University Press, 2011. P. 84.

² Это звучит аксиомой для некоторых исследователей, см., напр.: *Nightingale A. W. Genres in Dialogue*. P. 93–94 (здесь выражение «a protreptic writer» адресовано самому Платону); *Boyarin D. Socrates and the Fat Rabbis*. P. 282, 318, 320.

³ О том, что платоновский опус, состоящий из семи речей, можно считать скорее монологом, чем диалогом, см. гл. «7. “The Truest Tragedy”: The *Symposium* as Monologue» в: *Boyarin D. Op. cit.* P. 281–318.

близкими учениками (Лк. 22:15) и лично послал их приготовить все необходимое в том доме, с хозяином которого он, похоже, был знаком (Мк. 14:12–16; пар.).

4. Гендерный фактор

После основного ужина и перед началом дискуссии была удалена флейтистка, что выглядит довольно символическим жестом, так как даже посторонние знали, что «речи там велись о любви» (Symp., 172b). Врач Эриксимах, который и предложил отпустить ее, обосновал это так: «...пускай играет для себя самой или, если ей угодно, для женщин во внутренних покоях дома, а мы посвятим сегодняшнюю нашу встречу беседе» (176e). Заметим к месту, что, подобно иным врачам, он изображен проповедником умеренности (176d; ср.: Plato. Phaedr., 227a; Xen. Mem., III, 13, 2)¹. Позже, в разгар симпозиума, и это разумное решение было невольно отменено вторжением уже упомянутого Алкивиада, которого поддерживала флейтистка (212d–e).

Тема удаления флейтисток с пира мужчин обсуждалась неоднократно, причем в разные эпохи (Plato. Symp., 212d–e; Prot., 347c; Xen. Symp., 2, 1; Lys., 4, 7; Plut. Quaest. conv., 7, 7 [710a–711a] (отрывок с красноречивым названием: *Надо ли приглашать на симпосий флейтисток*); Athen., 97a–b, 504a–f). Естественно, возник вопрос о необходимости их присутствия в идеальном государстве философов: «Ну а мастеров по изготовлению флейт и флейтисток допустишь ли ты в наше государство?» (Plato. Rep., 399d)². Интересное

¹ Подробнее о нем см.: Neils D. The People of Plato. P. 143–144. Именно он обосновал прозвучавшее вначале предложение пить умеренно (Plato. Symp., 176d). О его выступлении см.: «...врач Эриксимах произносит перед пирующими по окончании трапезы длинную и остроумную речь о природе Эроса с точки зрения медицины и натурфилософии» (Йегер В. Пайдейя. Т. 2. С. 22). О его отце, также враче и проповеднике здорового образа жизни, см.: Neils D. Op. cit. P. 1–2.

² Это могло быть связано с тем, что флейтистки ассоциировалась с культом Дионисия (Corrigan C., Glazov-Corrigan E. Plato's Dialectic at Play. P. 39, 163–164), а это нарушало важный принцип пира как формы образования (о ней см.: Smith D. E. Table Fellowship as a Literary

объяснение встречается у Платона (Plato. Protag., 347c–d = Athen., 97a–b):

Потому что, мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки незыскательных людей с улицы. Они ведь не способны, по своей необразованности, общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своих собственных слов, и потому ценят флейтисток, дорого оплачивая земный голос флейт, и общаются друг с другом с помощью их голосов. Но где за вином сойдутся люди достойные и образованные, там не увидишь ни флейтисток, ни танцовщиц, ни арфисток, – там общаются, довольствуясь самими собою, без пустяков и ребячеств (παιδίῳ) этих, беседуя собственным голосом, по очереди говоря и слушая, – и все это благопристойно, даже если и очень много пили они вина.

Подобное толкование становится более понятным благодаря беглому упоминанию у Афиня (Athen., 129a) появления женщин среди подвыпивших философов: «Мы были уже в том приятном состоянии, когда здравый рассудок покидает нас. В это время пришли флейтистки, певицы и какие-то родосские арфистки; по-моему, они были нагие, но другие гости говорили, что на них были хитоны». (Обратим внимание, что обнаженные флейтистки и прочие участники в непристойных позах – частая тема на античных вазах и кратерах¹.) Но кроме того, у Афиня (Athen., 607a–f; ср.: Еф.

Motif in the Gospel of Luke. P. 620–623; *Dunn J. D.* Jesus, Table-Fellowship, and Qumran // *Charlesworth J. H.* (Ed.) *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. N. Y.: Doubleday, 1992. P. 255–256); ср.: «Я считаю, что *Симпозиум* полностью посвящен образованию, формированию изучающего философию» (*Boyarin D.* Socrates and the Fat Rabbis. P. 282).

¹ *Corner S.* *Sumposion* // *Hubbard T. K.* (Ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014. P. 199: «Большинство сюжетов на керамических сосудах, и изображений, украшающих их, посвящены *sumposion*, и только на пиршественных сосудах мы находим сцены флирта и любви». Откровенную сцену свального греха, изображенную на килике, см. на илл. 12.2 на с. 202.

5:18) приведены яркие и откровенные свидетельства других авторов:

Вы же, философы, нравом куда свирепей и неукротимее слонов и дельфинов! Пусть Персей Китийский в *Заistolных записках* прямо-таки кричит: «О делах любовных свойственнее всего вести беседы за вином: когда мы пьем понемногу, душа сама к этому склоняется. Кто ведет себя при этом кротко и умеренно, – тот достоин похвалы, тот же, кто ненасытен и упивается до зверского состояния – порицания. А вот если бы диалектики, сойдясь на выпивку, стали обсуждать силлогизмы, это следовало бы считать неуместным там, где даже порядочный человек в праве охмелеть. Даже тот, кто хочет сохранить здравый ум, способен на это лишь до некоторого предела, а когда вино одолевает его, тут и начинаются всякие безобразия. Так и получилось недавно со священными послами из Аркадии к Антигону. Сидели они за завтраком торжественно и мрачно, по своим понятиям, и не глядели не только на нас, но и друг на друга. Но когда подошло время выпивки, начались разные представления, и вышли фессалийские танцовщицы, как у них водится, в одних набедренниках, то эти важные мужи не могли больше усидеть, повскакивали с лож и кричали, какое это чудное зрелище, и восхищались: “Блажен царь, который может так наслаждаться!”, и много делали подобных неуклюжестей. За той выпивкой был и один философ; когда вошла флейтистка и хотела сесть рядом с нами, где было место, он принял мрачный вид и прогнал ее; но потом, когда как водится на попойках, ее выставили для того, кто больше даст, философ шумно торговался и выразил свое возмущение продавцу (который слишком быстро предложил ее другому), сказав, что такая сделка не имеет силы, а в конце концов прямо полез в драку. Вот каков оказался этот суровый философ, поначалу не желавший даже рядом сидеть с флейтисткой!» Может быть, это сам Персей и полез в такую драку: Антигон Карийский в книге *О Зеноне* пишет: «Персей

однажды купил на пирушке флейтисточку, но побоялся привести ее домой, где он жил вдвоем с Зеноном. Но Зенон, прослышав об этом, ввел ее сам и запер вместе с Персеем». Мне известно также, что афинянин Полистрат по прозвищу Тирронец, бывший учеником Феофраста, сам любил наряжаться в платье флейтисток.

К этим свидетельствам Афиней (как кропотливый коллекционер¹) мог бы добавить также и сцену в *Осах* Аристофана, в которой старик-судья увел прямо с пира флейтистку (Aristoph. *Vesp.*, 1341–1387)². Его же реальные сексуальные способности охарактеризованы хотя и кратко, но едко: «На что тебе девчонка? Ты же вовсе сгнил // И ничего не можешь» (*Vesp.*, 1380–1381).

Таким образом, можно заключить, что эротическому безумию симпозиумов подвергались умный и глупый, старый и молодой³.

Еврейские источники эпохи Второго Храма также упоминают музыку на пирах. Например, иерусалимский мудрец бен Сира использует следующие сравнения: «В обработанной золотой печати смарагдовый камень – играющие во время [пития] сладкого вина» (Сир. 32:[6]8); «Память Иосии... как играющие на пире вина» (49:[1]1–2). У Филона Александрийского среди городских развлечений упомянуты «флейты и кифары ночь напролет» (Philo. *Legat.*, 12). В еврейской культуре той эпохи флейта предназначалась для религиозных обрядов – принесения даров в Храме, а также похорон, – о чем сохранилось немало свидетельств в источниках разных эпох: 1 Цар. 10:5; Пс. 5:1⁴; Ис. 30:29;

¹ Ibid.: «Афиней пытается собрать энциклопедическую коллекцию информации об этом предмете из всей греческой традиции, включая довольно эротический материал».

² Corner S. *Bringing the Outside In*. P. 70: «В *Осах* Аристофана пир был испорчен нарушением Филоклеоном правил симпозиума, состоявшем в том, что он присвоил себе флейтистку».

³ О сексуальном разврате на пирах см., напр., подглавы «Pederasty» и «Prostitution» в: *Idem*. *Sumposion*. P. 207–211.

⁴ *Smith J. A. Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Farnham, Burlington: Ashgate, 2011. P. 95.

1QS 9:10; Мф. 9:23; Jos. Bel., III, 437; M. Biq. 3:3–4; Shab. 23:2, 4; Suk. 4:1; 5:1; Ket. 4:4; BM 6:1; Arakh. 2:3; T. Ned. 2:7; Arakh. 2:3; TB. Suk. 50b, bar. Беглое упоминание флейты апостолом Павлом в его наставлении о молитве (1 Кор. 14:7) говорит о широком использовании этого инструмента в средиземноморских культурах¹. Возможно, она являлась отличительным инструментом аристократии, о чем можно судить по следующему замечанию: «...флейта для благородных – музыка, а ткачи не получают от нее [радости]» (TB. Yoma 20b).

При этом, бен Сира вполне трезво осознавал дурное влияние двух важных составляющих: «Вино и женщины развратят разумных (συνετούς)...» (Сир. 19:2). Много ранее пророк Исаия обличал тех, кто пиршествует целыми днями в сопровождении музыкальных инструментов, как то: кифары, арфы, тимпана и флейты, и грозил им пленом (Ис. 5:11–13); уже в начале новой эры именно это место стало основой для заключения о разрушении Храма по причине прекращения утреннего и вечернего чтения *Шма* (TB. Shab. 119b).

По каким-то причинам на последнем ужине Иисуса с учениками не упоминаются женщины². Вряд ли их отсутствие было сознательным умолчанием евангелистов; скорей всего, это можно отнести на счет распространенной традиции, особенно характерной для патриархальных обществ Востока, отделять женщин от мужчин (Plato. Symp., 176e; Есф. 1:9 (вариант в: Jos. Ant., XI, 191); Philo. Vita cont., 69); на нее ссылается Плутарх в своем трактате *Наставление молодым супругам* (Plut. Con. praec., 15–16 [140a–b]). Согласно беглому упоминанию в Мк. 14:13–14 и Лк. 22:10–11, в доме, избранном для проведения Тайной вечери, не было рабынь и, скорей всего, вообще женщин, ибо хождение за водой было их обязанностью (Быт. 24:13, 15; Исх. 2:6; Ин. 4:7).

¹ Ibid. P. 170.

² О том, что там присутствовали, но не принимали участия в трапезе Марфа и Мария, см.: *Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus*. Trans.: N. Perrin. London: SCM Press, 1966. P. 46, not. 9.

Кроме того, на этой особой трапезе равви с учениками не звучали музыка и песни, хотя после ее окончания все участники (как следует полагать благодаря ὑμῳσάντες) пели при восхождении на Елеонскую, то есть Храмовую, гору (Мк. 14:26; Мф. 26:30), что могло быть связано с упоминаемой Филоном древней традицией пасхальных молитв и гимнов (Philo. Spec. leg., II, 148)¹.

Отсутствие женщин на платоновском пире Сократа скорей всего можно объяснить желанием сосредоточиться на важной теме². (Пожалуй, это следует сказать и о встрече Иисуса с учениками, хотя здесь на память приходит упомянутая выше традиция гендерного разделения.) Однако именно это приводит к главной проблеме в *Пире*: монолог Сократа, как всегда основной в платоновских произведениях, был лишь пересказом его давнего разговора с весьма незаурядной женщиной Диотимой. Справедливости ради следует отметить ее превосходные характеристики: пророчица (Plato. Symp., 201d, 211d), софистка (208c)³ и премудрая (208b)⁴. Была она, по выражению самого Сократа, «женщиной очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время

¹ Подробнее см.: SB. Bd. 4. S. 75–76; *Jeremias J.* Op. cit. P. 54–55, 261; *Smith J. A.* Music in Ancient Judaism and Early Christianity. P. 121.

² *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play. P. 39; *Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom. P. 91; *Sheffield F. C.* Plato's Symposium. P. 217; *Cooksey T.* Plato's Symposium. P. 97.

³ «Признание ее “совершенной” софисткой подчеркивает ее “мудрый” или “пророческий” статус; но использование слова “софистка” в этом контексте является также ироническим напоминанием, что человек должен быть осторожным по отношению к любой человеческой претензии на знание подобных вещей» (*Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom. P. 125); «Возможно, Диотима является “совершенной софисткой” потому, что она понимает происхождение высокой любви» (*Ibid.* P. 254, not. 98).

⁴ *Berg S.* Eros and Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium. N. Y.: State University of New York Press, 2010. P. 97: «Сократ представлен юношей, обуреваемым сложной эротической природой в его собственном автопортрете молодого человека, для которого признание невозможности “мудрости” Диотимы является причиной удивления (208b–c)».

жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни» (Plato. *Symp.*, 201d)¹. Тем не менее, все эти характеристики (если принять их как действительно положительные, без подтекста) вовсе не делали ее мужчиной, то есть полноценным участником симпозиума. Более того, она была ξήνη, чужеземка (*Symp.*, 201e, 204c) – в полисной структуре древнего мира (прежде всего в Афинах) именно это качество в некоторых случаях понижало статус любого, даже хорошего, человека. Объяснение же самого Сократа «потому и хожу к тебе, Диотима, что мне нужен учитель» (*Symp.*, 207c), которое кажется малоубедительным в контексте древней патриархальной культуры, следует рассматривать на фоне других примеров обучения философов у жриц (Diog. Laert., VIII, 8, 21) или женщин-ораторов (Plato. *Menex.*, 235e; случай самого Сократа)².

Итак, констатируем очевидный факт: в тот вечер Сократ не был оригинален...

5. Сократ как учитель

Как и во других диалогах Платона, в *Пуре* главным рассказчиком, авторитетным судьей и даже совершенным

¹ О роли Диотимы см.: *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play. P. 111–118; *Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom. P. 139–148.

² О том, почему известный афинский мудрец пересказал концепцию женщины-чужестранки, см., напр.: *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play. P. 113–114; *Sheffield F. C. C.* Plato's Symposium. P. 67. Особенно: «Поэтому, Сократ придумывает кого-то иного для того, чтобы обратиться к этим людям – пророчицу, чье вдохновение отличает ее от иных человеческих существ; чужеземку, странницу в Афинах, и, что наиболее важно в этом контексте мужей-гомосексуалистов, женщину, которая драматическим образом обращает внимание на то, чего не доставало предыдущим речам, изображая присутствующих, как мужчин, так и женщин, беременными» (*Nichols M. P.* Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis. N. Y.: Cambridge University Press, 2009. P. 66).

человеком показан Сократ¹. При этом, часть диалога отведена под отдельный блок – рассказу Алкивиада о самом Сократе (Symr., 214a–222b)². Этот долгий рассказ выглядит откровенной похвалой, ἐπαλιέω (222a)³ и раскрывает очень неожиданные черты характера и качества души Сократа. Он представлен даже как отважный и скромный воин (Symr., 220e):

В той битве, за которую меня наградили военачальники, спас меня не кто иной, как Сократ: не захотев бросить меня, раненого, он вынес с поля боя и мое оружие, и меня самого. Я и тогда, Сократ, требовал от военачальников, чтобы они присудили награду тебе, – тут ты не можешь ни упрекнуть меня, ни сказать, что я лгу, – но они, считаясь с моим высоким положением, хотели присудить ее мне, а ты сам еще сильнее, чем они, ратовал за то, чтобы наградили меня, а не тебя.

Кроме того, в этом панегирике несколько раз, по мере развития повествования, сообщается о редком физическом качестве Сократа – его легкой переносимости больших доз алкоголя: «Сократ не в счет: он способен и пить, и не пить» (176c); «Сократу, друзья, затея моя ничем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ни чуточки» (214a); «...до выпивки он не был охотник, но уж когда его принуждали пить, оставлял всех позади, и, что самое удивительное, никто никогда не видел Сократа пьяным» (220a). Именно это качество отличало его от остальных гостей (Plato. Symr., 176a–e); для контраста можно привести жалобу одного раввина на головную боль от четырех (обязательных) чаш вина, длившуюся от Песаха до осени (TJ. Pes. 37b). Кроме того, оно делало Сократа истинным

¹ Ср., однако: «С удивительным тактом Платон избегает подчеркивать триумф Сократа, приводящего свои доводы с непринужденной веселостью и озорной фантазией» (*Йегер В. Пайдейя*. С. 189).

² Подробнее см.: *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Op. cit. P. 163–187; *Sheffield F. C. C.* Op. cit. P. 183–206; *Nichols M. P.* Op. cit. P. 72–82; *Berg S.* Eros and Intoxications of Enlightenment. P. 131–149.

³ Различные значения см. в: *LSJ*. P. 603–604.

философом¹; связь философии и алкоголя видна, например, в сообщении о Кире, брате Артаксеркса и претенденте на его трон: «Себя он восхвалял до небес и утверждал, что и сердцем он тверже брата, и лучше знаком с философией, и в магии более сведущ, и даже пьет больше и легче переносит опьянение» (Plut. Artax., 6). Действительно, в том мире трудно было представить философа-трезвенника, а на самой встрече такая похвала прозвучала контрастом общему желанию более не злоупотреблять алкоголем.

Особенно следует отдельно отметить насмешливую манеру Сократа в общении с окружающими. Уже в самом начале он тонко съязвил в адрес хозяина дома посредством унижения собственной знания: «Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя блистательна и приносит успех: вон как она, несмотря на твою молодость, засверкала позавчера на глазах тридцати с лишним тысяч греков» (Sympr., 175e)². Эта язвительность была достаточно очевидна, о чем можно судить по ответной реплике: «Ты – насмешник, Сократ, – сказал Агафон. – Немного погодя, взяв в судьи Диониса, мы с тобой еще разберемся, кто из нас мудрей, а покамест принимайся за ужин!» (Sympr., 175e). К этому можно добавить следующее признание Алкивиада: «Скажи, ты дерзкий (ὕβριστής)³ человек или нет? Если ты не ответишь утвердительно, у меня найдутся свидетели» (215b).

После речи Агафона и прежде, чем начать собственное изложение, Сократ снова прибег к этому методу, рассыпавшись в похвалах оратору и умалив собственные способности: «Я, по своей простоте, думал, что о любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из

¹ Подробнее см. раздел «Political and poetical philosophy of wine» в: *Lill A. Social Meaning of Greek Symposium*. P. 181–183.

² Ср.: «В этом отношении годы не изменили его: он все еще чувствует удивление и смущение перед особенной красотой речи Агафона (198b)» (*Berg S. Eros and Intoxications of Enlightenment*. P. 163, not. 4).

³ Употребление этого слова в Библии, всегда в негативном контексте, см., напр., в: Иов 40:[6]11; Ис. 2:12; 16:6; Рим. 1:30; 1 Тим. 1:13.

правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке» (Symp., 198d).

В другом диалоге (Plato. Phaedr., 227c–d) Сократ откровенно саркастичен в адрес концепции любви в речи Лисия (пересказанной восторженным Федром), которая гласила, что «надо более угождать тому, кто не влюблен, чем тому, кто влюблен»: «Что за благородный человек! Если бы он написал, что надо больше угождать бедняку, чем богачу, пожилому человеку, чем молодому, и так далее – все это касается меня и большинства из нас, – какие бы это были учтивые и полезные для народа сочинения!» Далее Сократ прямо раскритиковал манеру Лисия излагать мысли посредством постоянных повторов и охарактеризовал ее словом *καλιέσθαι*, «мальчишествовать» (Phaedr., 235a); а после собственных долгих рассуждений язвительный мудрец дошел также и до композиции его речи: «Он стремится к тому, чтобы его рассуждение плыло не с начала, а с конца, на спине назад. Он начинает с того, чем кончил бы влюбленный свое объяснение с любимцем» (264a)¹.

В окружении Сократа многие отмечали его намеренные сарказм и иронию². Именно это качество насмешника легло в основу отрицательного портрета мудреца в комедии Аристофана *Облака*, что резко противоречило его положительному образу в трудах Платона и Ксенофонта.

6. Мнения об Эросе

За исключением самого рассказчика Аристодема, роль которого на пиру вообще непонятна, все присутствовавшие – точнее, пятеро – высказали свое мнение об Эроте (однако не

¹ Подробнее см.: Лосев А. Ф. Бытие, Имя, Космос. С. 43; Nichols M. P. Socrates on Friendship and Community. P. 98–105.

² См., напр.: Plato. Symp., 216e; Rep., 337a. Также: «В диалогах Платона мы не раз видим, как собеседники Сократа читают ему выговор за то, что он их попусту сбивает с толку» (Соболевский А. И. Аристофан и его время. М.: Лабиринт, 2001. С. 147).

все речи были им пересказаны)¹. Среди прозвучавшего в тот вечер следует отметить следующие мысли:

1) «...умереть друг за друга готовы одни только любящие, причем не только мужчины, но и женщины» (179b; ср.: Ин. 15:13);

2) Эротов существует два – небесный и пошлый (180d ff); касательно последнего говорится, что «это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные» (181b);

3) «...он – бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов» (186b);

4) «Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви» (189c);

5) «Эрот – самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем» (189d);

6) «...из всех блаженных богов Эрот... самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них» (195a);

7) «Кроме справедливости, ему в высшей степени свойственна рассудительность. Ведь рассудительность – это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, а нет страсти, которая была бы сильнее Эрота» (196c);

8) «...этот бог настолько искусный поэт, что способен и другого сделать поэтом» (196e);

9) «Вот почему и дела богов пришли в порядок только тогда, когда среди них появилась любовь, разумеется, любовь к красоте, ибо безобразие не вызывает любви» (197b);

10) «Кротости любитель, грубости гонитель, он приятню богат, неприязню небогат. К добрым терпимый,

¹ Подробнее см.: *Лосев А. Ф.* Бытие, Имя, Космос. С. 48–50; *Йезер В.* Пайдейя. С. 184–189; *Hunter R.* Plato's Symposium. N. Y.: Oxford University Press, 2004. P. 38–77; *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* Plato's Dialectic at Play. P. 46–103; *Sheffield F. C. C.* Plato's Symposium. P. 15–39; *Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom. P. 45–80; *Nichols M. P.* Socrates on Friendship and Community. P. 36–57; *Berg S.* Eros and Intoxications of Enlightenment. P. 15–91; *Cooksey T.* Plato's Symposium. P. 36–60.

мудрецами чтимый, богами любимый; воздыхание незадачливых, достояние удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презирающий, он и в страхах и в мучениях, и в помыслах и в томлениях лучший наставник, помощник, спаситель и спутник» (197d–e).

11) Сам диалог состоит из различных мнений, порой открыто противоречащих друг другу. Так, на основании *argumentum a silentio* Федр считает Эроса «древнейшим богом. А доказательством этому служит отсутствие у него родителей, о которых не упоминает ни один рассказчик и ни один поэт» (Plato. Symp., 178b)¹. И наоборот, Агафон держится полярной точки зрения и даже иной аргументации: «Прежде всего, Федр, это самый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает он сам; ведь он бегом бежит от старости (*sic!*)...» (Plato. Symp., 195b). Как бы в противность Федру Сократ позже называет по имени родителей Эроса (Plato. Symp., 203c).

12) В древности многие мыслители говорили об этом божестве, а жрец Плутарх даже посвятил этому божеству отдельный трактат *Об Эро́те*, Ἐρωτικός (Plut. Amot. [748e–771e]). Со временем возник его довольно разнообразный портрет², о чем свидетельствует показательная реплика только об одном из авторов: «Сапфо с Лесбоса написала много гимнов в честь Эроса; но как она в них говорит об Эро́те, противоречит один гимн другому» (Paus., IX, 27, 2)³. Главной же мыслью у разных авторов звучит его способность лишать людей и даже богов разума на любовной почве. Впервые, кажется, это было явно заявлено у Гесиода

¹ Возможно, эта мысль – отсылка к Гесиоду (Hes. Teog., 117–120). Ср.: Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. С. 480.

² О различных Эросах см.: Трубецкой С. Н. Указ. соч. С. 480, прим. 2; Лосев А. Ф. Бытие, Имя, Космос. С. 34–36.

³ О ее представлениях об этом божестве см.: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 35.

(Hes. Teog., 120–122), которому вторил Софокл (Soph. Antig., 781–792)¹.

7. Влюбленность Сократа

Сократ же с самого начала заявил о себе: «...я утверждаю, что не смыслю ни в чем, кроме любви (τὰ ἐρωτικά)...» (Symp., 177d; ср.: Lys., 204c); позже уточняется: «...Сократ и Агафон – великие знатоки любви (τὰ ἐρωτικά...» (Symp., 193e). Подобная репутация Сократа получила особый оттенок в заключительных словах панегирика Алкивиада (222b), чьи настойчивые приставания были когда-то отвергнуты: «Обошелся он так, впрочем, не только со мной, но и... со многими другими: обманывая их, он ведет себя сначала как их поклонник², а потом сам становится скорее предметом любви, чем поклонником». Подобная игра в любовь хорошо видна на фоне случая, упоминаемого в диалоге *Протагор*: «Откуда ты, Сократ? Впрочем, и так ясно: с охоты за красотой Алкивиада!» (Plato. Protag., 309a).

Сам Сократ не скрывал свою постоянную влюбленность, что у Ксенофонта отмечено следующим образом: «Я со своей стороны не могу указать времени, когда бы я не был в кого-нибудь влюблен» (Xen. Symp., 8, 2). В другом опусе отмечается, что чувства Сократа имели духовную основу: «Так, Сократ часто говаривал, что он в кого-нибудь влюблен; но всем было ясно, что его влекло к тем, кого природа одарила не телом красивым, а высокими духовными

¹ В современных категориях, эрос определяется, например, как «главная среди страстей, склонная к чрезмерности, неумеренное желание» (Corner S. Sumposion. P. 208). Еще в 1916 г. А. Лосев дал прекрасное определение: «Но это меньше всего разум, не демиург. Это слепая, не отдающая себе никакого отчета сила; он и у богов, и у людей помрачает ум и освобождает их от всех забот» (Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 34).

² Греч. ἐραστής здесь следовало бы скорее перевести как «возлюбленный», «любовник» (LSJ. P. 681), но такой перевод не соответствует образу очарованного человеческой красотой учителя, созданный его учениками, Платоном и Ксенофонтом.

качествами» (Мем., IV, 1, 2). В устах же самого философа это звучит так:

...как другие любят хорошую лошадь, собаку, птицу, так и я, да еще больше, люблю добрых друзей, учу их всему хорошему, что знаю, знакомлю их с другими, от которых, я думаю, они могут позаимствоваться чем-нибудь полезным для своего нравственного развития. Также книги древних мудрецов, в которых они оставили нам свои сокровища, я раскрываю и читаю вместе с друзьями, и, если мы находим что-нибудь полезное, мы заимствуем это и считаем большой выгодой для себя, что становимся друг другу дороги (Мем., I, 6, 14)¹.

Добавим к этому, что на пиру Алкивиад рассказал о полном пренебрежении Сократом его настойчивых ухаживаний (217a–219e)².

8. Речь Сократа

Итак, большую часть диалога заняли речи хозяина и четверых из его гостей, которые свои рассуждения об Эроте как божестве наполнили яркими эпитетами и описаниями. Наконец, речь Сократа направила дискуссию в новое русло. Прежде всего он с помощью диалектики, подобно тому, как в прошлом Диотима поступила с ним самим, показал несостоятельность мнения Агафона (199c–201d), последнего из говоривших. Его речь он назвал «прекрасной и богатой», а

¹ С. Трубецкой (*Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2001. С. 420–421) рассматривает любовь Сократа в возвышенных эпитетах, как «оплодотворение умов»; см. особенно: «Сократ, вдохновенный пророк и мученик философии, оплодотворявший умы и повивавший их в *рождении* мысли ...» (с. 42).

² Спустя столетия это получило противоположные оценки Петрония в *Сатириконе* и Лукиана в *Две любви*: ср. «В таком случае – премного благодарен: ты, значит, любишь меня на манер Сократа. Даже Алкивиад никогда не вставал таким незапятнанным с ложа своего наставника...» (Petron. Satir., 128) и «Ибо и сам Сократ не хуже всякого другого был влюблен, и Алкивиад, полежав под одним с ним покрывалом, встал не без урона для себя» (Luc. Amor., 54).

себя «слишком самонадеянным» (198b–c), но при этом не отказал себе в привычной насмешке и даже показном самомалении. Прозвучало это так: «Я, – сказал Агафон, – не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему»¹. «Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое» (201d).

Затем он произнес долгую речь, в которой, по сути, лишь пересказал то, что услышал от Диотимы. Оказалось, что Эрот вовсе не бог, но «великий гений» или «великий демон» (δαίμων μέγας), суть которого – «нечто среднее между богом и смертным» (Symp., 202e)². Похоже, что ее представления о гениях (включая Эроса) во многом были определены опытом храмовой служительницы³. В изложении Диотимы, Эрос потерял все свои невероятные божественные качества:

...прежде всего он всегда беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот

¹ Ср. следующую оценку: «Так было посрамлено всезнайство, которому нет места в приличном обществе» (*Леген В. Пайдейя*. С. 189).

² Подробнее см.: *Osborne C. Eros Unveiled*. P. 103–111; *Corrigan C., Glazov-Corrigan E. Op. cit.* P. 118–121.

³ Напр.: «Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне» (Symp., 202e–203a). См.: *Scott G. A., Welton A. W. Erotic Wisdom*. P. 139, 257, not. 112; также особенно: «...ее учение об Эросе представлено в форме инициации в квази-религиозные мистерии» (*Berg S. Eros and Intoxications of Enlightenment*. P. 105).

же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден. Он находится также посредине между мудростью и невежеством... (Sympr., 203d–e).

Совершенно очевидна принципиальная разница между Эросом как богом и Эросом как гением, да еще такого непрезентабельного, даже убогого вида¹. Выглядит довольно странным, что никто из страстных поклонников этого божества не отреагировал должным образом на подобное уничтожение их идеала. Напротив, «когда Сократ закончил, все стали его хвалить...» (212e). Желание же Аристофана что-то сказать было вызвано только тем, что «в своем слове Сократ упомянул одно место из его речи» (212c).

Конечно, логически речь Сократа должна была спровоцировать новый виток дискуссии, что, возможно, и случилось бы, но естественный и плавный ход разговора неожиданно был нарушен дважды. Поначалу его прервало вторжение пьяного и незваного Алкивиада с компанией, что придало симпозиуму новое направление, а по сути дела превратило его в пьяную болтовню поклонников Диониса (упоминание об этом см. в: Plut. Quaest. conv., 7, 7 [710c])². После панегирика Сократу дискуссия не продолжилась, но лишь «все посмеялись по поводу его откровенных признаний, потому что он все еще был, казалось, влюблен в Сократа» (Sympr., 222c). Далее Сократ и Алкивиад обменялись

¹ Ср.: «В *Erōs* мы видим страстное желание поддерживать добро на земле, подобное креативному импульсу демиурга в *Тимее*, но демиург фактически творит вне зависимости от собственной доброты...» (Scott G. A., Welton A. W. Op. cit. P. 150).

² Подробнее см.: Smith D. E. From Symposium to Eucharist. P. 33–34, 36; Freydyberg B. Philosophy and Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros. Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 133. Ср.: «То, что пьяный Алкивиад должен был разрушить пир, на котором Сократ только что закончил рассказывать остальным о своей инициации в эротические проблемы посредством жрицы Диотимы, – крайне символично» (Scott G. A., Welton A. W. Op. cit. P. 159).

несколькими репликами, а Агафон решил перелечь ближе к Сократу в надежде на его похвальное слово, по традиции произносимое в честь «соседа справа» (223a–b).

9. Конец симпозиума

Без сомненья, читатели, прежде всего – влюбленные в философию, желали бы услышать что-либо еще, ведь трудно представить, что такой увлекательный разговор об Эросе закончится восхвалением Сократа его пьяным другом, известным политическим авантюристом¹. Но именно здесь весь диалог был снова прерван тем, что в дом ввалилась «большая толпа веселых гуляк», отчего «поднялся страшный шум, и пить уже пришлось без всякого порядка, вино полилось рекой» (Sympr., 223b). Такой поворот событий явно противоречил прежнему согласию участников пить умеренно и приказу хозяина не впускать чужих (Sympr., 176e, 212c–d).

Некоторые гости ушли домой, рассказчик же заснул до утра, а поутру увидел, что Сократ и двое его собеседников все еще пили «из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо» (Sympr., 223c). Вскоре пьяные собеседники заснули, Сократ же ушел в Ликей; весь диалог заканчивается вполне обыденно: «Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть» (Sympr., 223d). Примерно такими же обыденными словами заканчивает свой *Пир* иной ученик прославленного мудреца: «А Сократ и другие оставшиеся пошли вместе с Каллием гулять к Ликону и его сыну. Таков был конец тогдашнего пира» (Xen. Sympr., 9, 7).

Итак, совершенно очевидно, что часть дискуссии, пусть и не очень важная, была потеряна; по непонятной причине автор не смог или не захотел восстановить ее со слов других участников. Здесь мы можем только предполагать о логической исчерпанности темы, приведшей к необходимости как-то закончить дальнейший разговор, излишний после речи

¹ Об Алкивиаде как довольно известной личности см.: Neils D. The People of Plato. P. 10–20.

Сократа и панегирика в его честь¹. Подобный «обрыв» или, скорее, «разрыв» повествования встречается в неожиданной концовке трапезы Иисуса с учениками в Ин. 14:31 и затем, после весьма важного монолога (с краткой репликой учеников в 16:29–30), снова в 18:1².

10. Концепции симпозиума

Переходя к вопросу тематической близости этих двух историй, прежде всего отметим, что принципиальное отличие заключается в самих концепциях пира в греко-римской и еврейской культурах. Наиболее честное признание среди античных мыслителей встречается у все того же Ксенофонта (Xen. Symp., 1, 1):

Но, как мне кажется, заслуживает упоминания все, что делают люди высокой нравственности – не только при занятиях серьезных, но и во время забав (ἐν ταῖς παιδιαῖς)³. Я хочу рассказать тот случай, при котором я присутствовал и который привел меня к такому убеждению.

Именно это откровенное признание одного из учеников Сократа помогает понять смысл симпозиума как некоего развлечения для аристократов, поэтов и философов. На его фоне попытка Платона облагородить пир (Plato. Protag., 347c–d, см.: 4. Гендерный фактор) не выглядит достаточно

¹ О незваном госте как «запасном сюжете (a stock motif) литературного жанра симпозиума» см.: *Smith D. E.* From Symposium to Eucharist. P. 22–23.

² Это представляется настолько загадочным, что многие комментаторы просто не уделяют данной проблеме должного внимания. Существующие же объяснения зачастую выглядят как перечень противоречащих друг другу предположений (см., напр.: *Morris L.* The Gospel According to John. P. 660–662; *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. P. 84; *Blomberg C.* The Historical Reliability of John's Gospel. P. 204–205; *Keener C. S.* The Gospel of John. P. 985–987). Наиболее же обширные и интересные обзоры см. в: *Kellum L. S.* Unity of the Farewell Discourse. P. 205–233; *Parsenios G. L.* Departure and Consolation. P. 49–76.

³ Букв.: «ребячество» (LSJ. P. 1287).

убедительной. Заметим, что даже жрец Плутарх указывает на необходимость его участникам разделять не только еду и вино, но и беседу и ребячества, παιδῖας (Plut. Quaest. conv., IV, prolog. [660b]). Признание Ксенофонта звучит эхом застольной песни в элефантинском папирусе P. Berlin 13270 (конец IV в. до н. э.):

Приветствую, мужи сотрапезники и соратники!
Добрым
Побуждаемый, я посвящаю мою песнь Доброму,
Хорошо собираться всегда, дорогие собратья, для
такого
Дела: смеяться, играть, проявлять лучшие качества,
Радоваться совместному бытию и подтрунивать друг
над другом,
И позволять этому увеселить нас.
Да наступит торжество, и будем слушать, говоря
По очереди; в этом – величие симпозиума.
Будем послушны симпосиарху, ибо это –
Удел благородных собратий, и он ведет к славе¹.

В еврейской же культуре трапеза и симпозиум стали формой религиозного действия – теологической дискуссии или даже сакрального акта, – что только зарождается в *Письме Аристея*, а позже становится очевидным в трудах Филона Александрийского, Евангелиях и раввинистической литературе: Ep. Arist. 181–294; Philo. Vita cont., 65–89; Лк. 22:20-38; Ин. 13-17; Т. Ber. 4:11, 15; 5:2; Sota 13:3; Pes. 9[10]:12; Betza 2:12, 16; Sifre Dev. 41 [на Вт. 11:13]. Здесь следует помнить о том, что к тому времени были известны истории о неожиданных теофаниях и застольях с небожителями; они существовали как в греко-римской культуре (Ovid. Metam., VIII, 618–725; ср.: Деян. 14:8–18), так и еврейской (Быт. 18:1–19; далее: Philo. Abr., 107–114; Евр. 13:2;

¹ The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change. Eds: B. Porten, et al. Leiden: Brill, 1996. P. 407. Редакторы обозначили данное произведение как «Elegiac drinking song».

Jos. Ant., I, 196; 1 Clem., 10, 7)1. Уже после разрушения Храма в 70 г. трапеза, выполненная с соблюдением всех правил ритуального очищения, заменила для раввинов и их последователей сакральную службу, поэтому «пока стоял Храм, алтарь искупал вину Израиля, а ныне стол человека спасает его» (ТВ. Вер. 55а). Источники позволяют допустить, что подобная практика существовала задолго до ее беглого упоминания в Вавилонском Талмуде как среди фарисеев, так и среди ессеев (см., напр.: 1QS 6:4–6, 20–21; 7:19–20; 1QS^a 2:17–22; Philo. Vita cont., 81; Мк. 2:16; пар.; Деян. 11:2–3; Гал. 2:12; Jos. Bel., II, 129–133; М. Dem. 4:2)². В среде ессеев и терапевтов такая традиция скорее всего была связана с тем, что они, якобы, не посылали жертвоприношений в иерусалимский Храм (Philo. Prob., 75; Jos. Ant., XVIII, 19)³. Возможно, хлеб и вино на столе (пред)пасхальной вечери воспринимались ее участниками (и некоторыми читателями Евангелий) как реальное жертвоприношение, то есть плоть и кровь пасхального агнца⁴. Подобное допущение базируется на 1) крещении самого Иисуса пустынноиком (Лк. 1:80; Мк. 1:4, 6, 9; пар.; Ин. 1:33–34), предполагаемым ессеем (ср. Мф. 3:8; Лк. 3:8 и 1QS 3:4–6; 5:13–14)⁵, 2) частых совпадениях его учения и

¹ *Dunn J. D. G. Jesus, Table-Fellowship, and Qumran. P. 254–255.*

² Подробнее см. гл. «Культовый характер трапез» в: *Елизарова М. М. Община терапевтов. С. 80–90; Dunn J. D. G. Op. cit. P. 261–264.* Также: «То есть, ессеи относились к своей общине так, как будто она была храмом, а к общинному столу так, как будто он был алтарем. Это было то, что люди говорили о фарисеях; это представляется правдой о ессеях или как минимум о некоторых из них» (*Sanders E. P. Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies. London: SCM Press, 1990. P. 37.*)

³ Ср.: 1QS 9:3–5; CD 6:11–12. Также см.: *Елизарова М. М. Община терапевтов. С. 84–90; Амусин И. Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983. С. 139–141.*

⁴ О возможном влиянии ессейской традиции на форму Тайной вечери см.: *Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus. P. 31–36* (И. Иеремиас дает отрицательный ответ).

⁵ О принадлежности Иоанна Крестителя к кумранской общине было уже достаточно много сказано в современной науке. Из цитируемых здесь работ см., напр.: *Brown R. E. The Community of the Beloved*

практики с ессейскими^{1, 3}) отсутствии упоминаний о принесении им и его учениками жертв в Храме, 4) ритуальном омовении перед трапезой (Ин. 13:5–11)².

К этому добавим, что важной деталью в представлении о симпозиуме является соотношение между алкоголем и философией (ср. уже цитировавшееся прежде *Plut. Artax.*, 6). Так, например, Иоанн, как и Синоптики, вообще не говорит о вине, в то время как у Платона кроме обилия упоминаний вина и опьянения находим также следующее правило: «И вот, все мы уже свое сказали. Ты же речи не говорил, а выпить выпил. Поэтому было бы справедливо, чтобы ты ее произнес...» (*Plato. Symp.*, 214c).

Ввиду всего изложенного представляется закономерным, что автор Четвертого Евангелия изобразил это событие не только как новое (пред)пасхальное священнодействие, что уже показали его предшественники (Мк. 14:12–31; пар.), но как монолог с последними откровениями для избранных учеников. Естественное желание учителя ограничить число участников, подчеркнутое изгнанием апостола-предателя, напоминает об упомянутом выше запрете Агафона, хозяина дома и симпосиарха, впускать чужих на пир (*Symp.*, 212c–d). Причиной этому могли быть как природное чувство самосохранения (ср.: Ин. 12:42; 20:19), так и понимание того, что сила (общества) состоит в единстве друзей (*Arist. Polit.*, 1262b.7–14 с отсылкой к *Пир*у Платона;

Disciple. P. 30–31; *Амусин И. Д.* Кумранская община. С. 211–212; *Тарасенко А. А.* Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия. С. 113.

¹ Список параллелей см. в: *Тарасенко А. А.* Указ. соч. С. 304–306. Также см.: *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. P. 139–142; *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 125–136.

² Об омовении ног на Тайной вечере (в контексте иудейской традиции ритуального очищения) см., напр.: *Jeremias J.* Op. cit. P. 49, 90 (not. 1), 100; *Barrett C. K.* The Gospel according to St John. P. 435–437; *Blomberg C.* The Historical Reliability of John's Gospel. P. 186–192; *Beasley-Murray G. R.* John. P. 233–237, 239; *Keener C. S.* The Gospel of John. P. 901–929; *Тарасенко А. А.* Указ. соч. С. 201–202. Ср. гл. «9. Did Jesus Wash His Disciples' Feet?» в: *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple. P. 191–206.

ср.: Мк. 3:23–27; пар.)¹. Согласно ясному указанию в двух Евангелиях, узкий круг участников был определен их собственной верностью наставнику (Лк. 22:28; Ин. 6:52–71; 13:21, 26–30; 17:12); к сожалению, их точное число установить не представляется возможным². Можно допустить, что утверждение о сохранности истинных учеников в Ин. 17:12 появилось для духовной поддержки верных Иисусу последователей³, однако в приведенных местах из Евангелий Луки и Иоанна важна сама предпосылка для инициации в таинства, а именно преданность. Тем, кто остался с учителем несмотря на искушения (Лк. 22:28), было дано особое откровение об Имени, что могло означать в том числе (если не в первую очередь) раскрытие тайны произношения Тетраграмматона (Ин. 17:6, 26)⁴.

¹ Напомним к месту, что в истории человечества многие заговоры против власти проваливались именно по причине присутствия в них посторонних (то есть не умевших надежно хранить тайну), слабохарактерных или даже предателей. Ср.: «Если общество болеет или разрушено, восстановить его может лишь узкий круг единомышленников, образующих здоровый зародыш нового организма. В этом и заключается для Платона значение дружбы (φιλία): это основная форма любого человеческого общения, не толь ко естественного, но и духовно-нравственного» (*Йегер В.* Пайдейя. С. 181).

² Трудно все же определенно ограничить их круг только апостолами, не включив в него хозяина дома и, возможно, того юноши, что, завернувшись в покрывало, прибежал в Гефсиманский сад вслед за воинами (Мк. 14:51–52); последний вполне мог оказаться участником трапезы, который уже почивал, но после появления там вооруженной группы во главе с Иудой Искариотом побежал вслед за ними туда, где, как вероятно все предполагали, мог находиться разыскиваемый Иисус. Несмотря на уверенность Дж. Чарльзуорта (*Charlesworth J. H. The Beloved Disciple.* P. 124), критерий ἀπ' ἀρχῆς в Ин. 15:27 и 16:4, так же, как и обращение в 17:14–19, вовсе не свидетельствует только о Двенадцати. Участие же Иакова Праведного, брата Иисуса, упоминаемое апокрифическим *Евангелием Евреев*, сомнительно с точки зрения Ин. 7:5 (*Jeremias J. The Eucharistic Words of Jesus.* P. 46, not. 8). О возможном присутствии там женщин см. прим. 3 на с. 45.

³ Так в: *Keener C. S. The Gospel of John.* P. 1058–1059; ср.: *Hengel M. Die johanneische Frage.* S. 148–149.

⁴ Подробнее см.: *Тарасенко А. А.* Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. С. 189–191. К сожалению, современные

Необходимо указать на следующее важное различие: источником знаний для Сократа послужила чужестранка, жрица Диотима, а для Иисуса – его собственный Отец. Только в Четвертом Евангелии подчеркивается небесное происхождение учения Мессии (Ин. 5:19; 7:16; 8:28–29, 38; 12:49; 14:24, 31; 17:8), что могло быть связано с его статусом творящего Логоса (1:1–3). Кроме того, в приведенных местах отмечается, что он строго следовал обретенному (свыше) учению, а это в глазах современников являлось наилучшей характеристикой начинающего учителя, который «никогда не говорил того, чего не слышал от учителя своего» (ТВ. Уома 66b; Suk. 27b, bar., 28a, bar.)¹.

Итак, в Четвертом Евангелии действие происходит во время священного ужина набожных евреев, а не очередной дружеской попойки греческих интеллектуалов. Сократ попадает в случайно образовавшуюся компанию, где главные участники обмениваются своими взглядами и выслушивают его саркастические замечания, Иисус же знакомит своих

исследователи в своих комментариях на данные стихи не отводят места дискуссии о подобной возможности и ограничиваются общими рассуждениями о природе Бога и его любви. Лишь немногие затрагивают этот вопрос: например, откровение о его произношении отрицает К. Барретт (*Barrett C. K. The Gospel according to St John. P. 505, 515*) и допускают Р. Браун (*Brown R. E. The Gospel according to John. P. 754–756*) и К. Кинер (*Keener C. S. The Gospel of John. P. 1056*).

¹ *Тарасенко А. А.* Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия. С. 188. В этом видна тесная связь автора с иудейской культурой, что добавляет еще один аргумент в пользу не гностических, но еврейских корней его опуса, на которые обращают внимание многие исследователи, напр.: *Dunn J. D. G. Unity and Diversity in the New Testament. P. 325–326; Hengel M. Die johanneische Frage. S. 275–288; Brown R. E. An Introduction to the Gospel of John. P. 132–142; Keener C. S. The Gospel of John. P. 171–232.* Так, например, важная для гностиков концепция человеческого предсуществования (*Iren. Adv. haer., I, 21, 5; Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. P. 151–152*) отмечена также и у раввинов, поместивших все людские души в месте, именуемом *Гуф* (ТВ. Уев. 62a, 63b; AZ 5a; Qoh. г. 1.12 [на Екк. 1:6]). Поэтому в худшем случае к данному Евангелию можно было бы применить выражение «иудаизированный платонизм, а не гностицизм» (о нем см.: *Yamauchi E. M. Pre-Christian Gnosticism. P. 197*).

наиболее верных последователей с новым таинством и оставляет им важное учение.

11. Любовь в Четвертом Евангелии

Сама же любовь – важная, если не главная тема прощальной беседы – представлена как форма служения и даже признак ученичества (Ин. 13:1, 4–5, 34), а не предмет теоретической дискуссии пьяных мужчин, для которых это чувство выражено также и в плотской тяге друг ко другу, ибо в их представлении гомосексуализм является наивысшей формой любви. За питием «чаши после вечери» Иисус, который в начале ужина неожиданно для всех исполнил труд домашнего раба (ср. Ин. 13:4–5 и Ном., Od., XIX, 373–376, 386–388; Plato. Symp., 175a), вместо дискуссии о природе и действии Эроса дал ученикам особую, отличительную заповедь о любви (см. ниже), рассказал об Утешителе (14:15–17, 26; 15:26; 16:7–11, 13–15)¹ и помолился о них (Ин. 17; ср. заключительные слова в диалоге *Федр* (Plato. Phaedr., 279c)). Хотя на протяжении пяти глав так называемого «прощального дискурса» (Ин. 13–17)² звучат разные темы, но

¹ На наш взгляд, тема Утешителя тесно связана с разговором о любви, но рамки данной статьи не позволяют уделить этому отдельного внимания. Об Утешителе см., напр.: SB. Bd. 2. S. 562; *Brown R. E.* The Gospel according to John. P. 1135–1144; *Morris L.* The Gospel According to John. P. 662–666; *Keener C. S.* The Gospel of John. P. 115–122; 951–982, 1036–1039; *Parsenius G. L.* Departure and Consolation. P. 78–85. Любовь и утешение являются элементами паранезиса, на который как цель прощального обращения указывает (к сожалению, очень кратко) У. Курц (*Kurz W. S., S. J.* Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses. P. 265); о смерти учителя (и его прощальной речи) как паранезисе см.: *Keener C. S.* The Gospel of John. P. 896–897. О том, что «подобно Иисусу, Возлюбленный ученик будет слушать как Утешитель», см.: *Charlesworth J. H.* The Beloved Disciple. P. 54.

² Привычный оборот в западной теологической литературе, порой выносимый в название монографий (см., напр.: *Kellum L. S.* Unity of the Farewell Discourse: The Literary Integrity of John 13.31–16.33. London, N. Y.: T & T Clark, 2004; *Parsenius G. L.* Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourse in Light of Greco-Roman Literature.

наиболее важной из них можно считать тему любви. К сожалению, рассказчик не уделил ей достаточного места, что выглядит некоторым диссонансом с его постоянным самообозначением как «ученик, которого любил Иисус» (Ин. 13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20)¹. В его книге любовь упоминается неоднократно, много чаще, чем у любого другого автора Нового Завета (при этом, в Первом послании Иоанна агапе встречается чаще, чем в Евангелии)², но нигде не приводится хотя бы небольшого, по сравнению с трудами греко-римских авторов, разъяснения. Любое из этих упоминаний близко кратким максимам в равнинистической литературе, но сильно уступает даже скромному гимну апостола Павла (1 Кор. 13), не говоря уже о таких многословных писаниях, как *О любви* Лисия и *Любовная речь* Демосфена³.

В тезисах учение о любви в Евангелии (большинство мест, как хорошо видно, находится в «прощальном дискурсе») можно представить так:

1) Божья любовь ко всему миру показана залогом спасения всякого, кто верит в посланного Сына (3:16–17)⁴;

Leiden: Brill, 2005). Ср. «прощальное обращение» в уже упоминавшейся статье У. Курца (*Kurz W. S., S. J. Luke 22:14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses // JBL. 1985. Vol. 104/2. P. 251–268*).

¹ Анализ отрывков см. в: *Charlesworth J. H. The Beloved Disciple. P. 29–126; Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee. P. 56–88*. Различные предложения современных исследователей по идентификации этого ученика см. в: *Charlesworth J. H. Op. cit. P. 127–287*. О восприятии этого ученика как «идеального автора» (на основании предложения М. Хенгеля) см. в: *Bauckham R. The Testimony of the Beloved Disciple. P. 73–91*.

² Таблицу употребления *agape* см. в: *Osborne C. Eros Unveiled. P. 26*. Также: *Dunn J. D. G. Unity and Diversity in the New Testament. P. 331*.

³ Подробнее см.: *Тарасенко А. А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. С. 211–216*. Также: *Keener C. S. The Gospel of John. P. 324–325; Köstenberger A. A Theology of John's Gospel and Letters. P. 518–524; Nye A. Socrates and Diotima. P. 126–127*.

⁴ Скорей всего, данное место следует толковать с универсалистской, а не партикуляристской точки зрения, то есть речь здесь идет о любви не только к Израилю и спасении не только набожных иудеев. См.,

2) еще до создания мира (17:24) Отец возлюбил Сына, которому отдал все (3:35) и показывает все (5:20), а сама любовь вызвана жертвенностью Иисуса (10:17);

3) Иисус любит Отца и поэтому исполняет вмененное ему свыше (14:31);

4) Отец возлюбил учеников так же, как и самого Иисуса (17:23); эта любовь вызвана тем, что сами ученики возлюбили Иисуса и уверовали в его мессианство (16:27; ср.: 5:42; 8:42);

5) Иисус любит учеников так же, как сам Отец любит его (15:9); в некоторых местах его любовь к ученикам не обосновывается какой-либо причиной (11:3, 5, 36; 13:1, 34; 15:12);

6) любить Иисуса означает соблюдать его заповеди (14:15, 21, 23–24; 15:10); это же правило исполнено и самим Иисусом в отношении Отца (14:31; 15:10);

7) откровение об Имени напрямую (ὄνομα) связано с любовью Отца к Иисусу (17:26);

8) любовь к Иисусу представлена условием для пастырства над его стадом (21:15–17).

Как хорошо заметно, любовь действует одновременно на двух уровнях: горизонтальном, то есть между близкими людьми, и вертикальном, то есть между людьми и Богом (ср.: 1 Ин. 4:19–21). Кроме того, любовь должна быть сутью новой религии и, соответственно, отличием учеников Иисуса от учеников Моисея (ср.: Ин. 5:42; 8:42)¹. Это важно прежде всего потому, что любовь на самом деле является *действием, направленным на пользу другого*, а потому

напр.: *Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. P. 55–58, 60; Keener C. S. The Gospel of John. P. 566–570.*

¹ *Morris L. The Gospel According to John. P. 332.* Если же принять в качестве обоснованного взгляд Дж. Данна на писания Иоанна как протест против церковного формализма и институализации (*Dunn J. D. G. Unity and Diversity in the New Testament. P. 128–129; 142–143*), то любовь между учениками, отражающую отношения между Отцом и Сыном, следует рассматривать именно в этом ракурсе.

выражается в *помощи и служении* ему (2 Пар. 19:2; Ис. 56:6¹). В отличие же от Синоптиков, у Иоанна она должна быть направлена на других учеников (Ин. 13:34–35; 15:12–13, 17), а не просто на разных людей, что, в глазах некоторых исследователей, выглядит параллелью к практике кумранских анахоретов². Такую возможность нельзя отвергать³. Справедливости ради отметим, что понимание любви как добрых отношений в узком кругу «своих» можно увидеть в древней поговорке «у друзей все общее», упоминаемой еще Платоном (Plato. Phaedr., 279c), а уже в начале новой эры жрец Плутарх посвятил этой важной теме трактат *О братской любви*, Περὶ φιλαδελφίας (Plut. Frat. amore [478a–492d])⁴. Согласно представлениям древних, другом не может быть тот, кто не любит (Plato. Lys., 215b; ср.: Ин. 15:12–15), а это значительно суживает круг друзей. Соответственно, как хозяин

¹ В этих местах обычное евр. **נָתַן** передано как греч. *φιλιάζεις* и *ἀγαπᾷν* соответственно. Чаще всего в Септуагинте о любви говорится с помощью *agape* и *φιλία*, и лишь дважды – посредством *эрос*:

1) *agape*: Вт. 4:7; 10:15; 2 Цар. 1:26; 12:24; 3 Цар. 3:3; Пс. 46[47]:5; 108[109]: –5; Песнь 2:4; 8:6–7; Иер. 2:33; 31[38]:3; Мал. 1:2;

2) *φιλία*: 2 Пар. 19:2; Пр. 7:18; 10:12; 15:17; 27:5; Прем. 8:18; Сир. 9:[8]9; 25:[1]2;

3) *эрос*: Пр. 7:18; 30:16.

Заметим к месту, что библейский экзегет Филон Александрийский свободно пользуется всеми тремя определениями (см.: *Borgen P., et al. The Index Philo. P. 2, 148–149, 353*).

² Напр.: *Brown R. E. An Introduction to the Gospel of John. P. 141* (в контексте всего отрывка «John and Qumran»).

³ Утверждение Р. Брауна о том, что автор Четвертого Евангелия не был знаком с кумранской литературой, а есеевские идеи проникли в его общину с неопитами (*Brown R. E. The Community of the Beloved Disciple. P. 30–31*), бессмысленно по причине тесного общения между горожанами и анахоретами, а также противоречит его собственному допущению об ученичестве «любимого ученика» у Иоанна Крестителя (Р. 32–33, 69). (Впрочем, он не считает этого ученика истинным автором.) Не исключено даже, что Тайная вечеря состоялась в доме одного из городских ессеев, и это место было выбрано не случайно.

⁴ Подробнее о нем в сравнении с новозаветным учением см. гл. «De fraterno amore (Moralia 478A–492D)» в: *Betz H. (Ed.) Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Leiden: Brill. 1978. P. 231–263*.

дома и симпозиарх Агафон, так и Иисус не желали присутствия на пиру посторонних, или, если пользоваться терминологией евангелистов (Мк. 4:11; Лк. 8:10), «внешних» (ἔξω) и «прочих» (λοιποῖς).

12. Параллели

Теперь же сведем в отдельной таблице совпадения и различия между рассказами Платона и Иоанна (включая дополнительную информацию Синоптиков) о симпозиумах с участием их учителей.

	<i>Пир</i>	<i>Четвертое Евангелие</i>
<i>Причина</i>	memorabilia	memorabilia
<i>Место</i>	дом трагического поэта Агафона	дом, в котором не было женщин (сам хозяин не назван)
<i>Событие</i>	симпозиум	симпозиум
<i>Инициатор</i>	Агафон, хозяин дома	Иисус
<i>Симпозиарх</i>	(фактически) Агафон	(предположительно) Иисус
<i>Рассказчик</i>	ученик Аполлотор со слов Аристодема, участника пира и «одного из самых пылких почитателей Сократа»	участник прощальной вечера, «ученик, которого любил Иисус», предположительно Иоанн
<i>Писатель</i>	Платон, отсутствовавший на месте действия	(упомянутый ученик и) редактор, подтвердивший свидетельство рассказчика
<i>Достоверность</i>	сомнительна	подтверждена редактором
<i>Причина</i>	второй праздничный ужин с друзьями	(пред)пасхальный ужин с учениками
<i>Участники</i>	Сократ и минимум 8 мужчин (после	Иисус и минимум 11 учеников (после

	появления Алкивиада)	изгнания Иуды Искарриота)
<i>Женщины</i>	удалены	не упоминаются
<i>Посторонние</i>	не желательны, явились без спроса	не упоминаются; возможно, присутствовали; один (из участников) изгнан в начале
<i>Учитель</i>	Сократ, не спешивший присоединиться к друзьям	Иисус, желавший встретиться с учениками
<i>Источник</i>	(мифология и) жрица Диотима	Небесный Отец
<i>Центр</i>	монолог Сократа	монолог Иисуса
<i>Жанр</i>	протрептик	протрептик
<i>Метод</i>	сарказм и сомнение учителя	служение, наставление и молитва учителя
<i>Цель</i>	воспеть Эрос и показать превосходство Сократа	передать учение Иисуса о любви и показать его заботу об учениках
<i>Откровение</i>	низведение Эроса до уровня гения весьма непрезентабельного вида	любовь Божья и человеческая, Утешитель, Имя (Тетраграмматон?)
<i>Финал</i>	потеря интереса к беседе со стороны пьяных участников	решение учителя отправиться навстречу собственному аресту

Совершенно очевидно, что существует множество точек соприкосновения между этими опусами. Как уже отмечалось в начале, трудно определить, были ли знакомы рассказчик и его редактор(ы) с эпохальным трудом Платона. С большей степенью уверенности подобное знакомство можно предполагать в отношении многих адресатов этого Евангелия. Так или иначе, но сцена священной вечери Мессии в этом эпохальном произведении сильно отличается по

размеру и, главное, содержанию от историй Синоптиков, а также является смысловым *climax* его повествования. Труд Иоанна заполняет нарративные и теологические «лакуны» в повествованиях его предшественников или, как минимум, дополняет их, что особенно ценно там, где речь идет о любви.

Помня же о том, что в то время многие набожные евреи приравнивали трапезу, освященную омовением и молитвой, к службе в Храме, мы можем утверждать, что по форме Тайную вечерю нельзя считать обычным симпозиумом. Какие бы интересные мысли не прозвучали там, она была не просто интеллектуальным разговором друзей о любви.

Таким образом, для образованных читателей – последователей Иисуса из Назарета или просто любознательных коллекционеров всего нового – это делало рассказ последнего из свидетелей особенно ценным и близким их ментальности.

Литература:

Источники

1. *Авл Геллий*. Аттические ночи. СПб.: Гуманитарная академия, 2007–2008.
2. *Гесиод*. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.
3. *Гомер*. Илиада. М.: Наука, 2008.
4. *Гомер*. Одиссея. М.: Наука, 2000.
5. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
6. *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. СПб.: изд. Олега Абышко, 2013.
7. *Лукиан Самосатский*. Сочинения. В 2 т. СПб.: Алетей, 2001.
8. *Павсаний*. Описание Эллады. М.: Ладомир. 2002.
9. *Петроний Арбитр*. Сатирикон. М., Ленинград., 1924.
10. *Платон*. Собрание сочинений. В 4 т. М.: Мысль, 1994.
11. *Плутарх*. Исида и Осирис. М.: Эксмо, 2006.
12. *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М.: ГЛК, 2000.

13. The Babylonian Talmud. 18 Vls. Ed.: I. Epstein N. Y.: The Soncino Press, 1978. (CD)
14. The Dead Sea Scrolls: Study Edition. 2 Vls. Tran.: F. G. Martinez, E. J. Tiggeelaar. Leiden: Brill, 1999.
15. *Diogenes Laertius*. Lives of Eminent Philosophers. Ed.: T. Dorandi. N. Y.: Cambridge University Press, 2013.
16. The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change. Eds: B. Porten, et al. Leiden: Brill, 1996.
17. The Jerusalem Talmud. Ed.: H. W. Guggenheimer. Berlin: Walter de Gruyter, 2000–.
18. Josephus with English Translation. 9 Vls. Ed.: H. Thackeray, R. Marcus. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1993–1998.
19. The Mishnayoth. 7 Vls. Ed.: Ph. Blackman. London: Judaica Press, 1951–1990.
20. Philo with English Translation. 12 Vls. Tran.: F. H. Colson, et al. LCL. Cambridge: Harvard University Press, 1929–1962.
21. The Tosefta. 2 Vls. Ed.: J. Neusner. Peabody: Hendrickson, 2002.

Словари и справочники

22. *Borgen P., et al.* The Index Philo. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
23. *Lidell H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement. 9th Ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.
24. *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 6 Band. München: Beck, 1922–1961.

Исследования

25. *Елизарова М. М.* Община терапевтов. М.: Наука, 1972.
26. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). Т. 2. М.: ГЛК, 1997.
27. *Лосев А. Ф.* Бытие, Имя, Космос. М.: Мысль, 1993.

28. *Тарасенко А. А.* Иисус из Назарета – учитель, пророк, Мессия: Некоторые аспекты деятельности Иисуса в контексте мессианских ожиданий в начале новой эры. СПб.: Гуманитарная академия, 2017.
29. *Тарасенко А. А.* Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб.: Алетейя, 2010.
30. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М.: Мысль, 2001.
31. *Barrett C. K.* The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd Ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
32. *Bauckham R.* The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John. Grand Rapids: Baker, 2007.
33. *Beasley-Murray G. R.* John. Waco: Word Books, 1987.
34. *Berg S.* Eros and Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium. N. Y.: State University of New York Press, 2010.
35. *Betz H.* (Ed.). Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Leiden: Brill, 1978.
36. *Biles Z. P.* Aristophanes and the Poetics of Competition. N. Y.: Cambridge University Press, 2011.
37. *Blomberg C.* The Historical Reliability of John's Gospel. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
38. *Boyarin D.* Socrates and the Fat Rabbis. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
39. *Brown R. E.* The Community of the Beloved Disciple. N. Y.: Paulist Press, 1979.
40. *Brown R. E.* An Introduction to the Gospel of John. N. Y.: Doubleday, 2003.
41. *Brown R. E.* The Gospel according to John. 2 Vls. N. Y.: Doubleday, 1966, 1970.
42. *Charlesworth J. H.* The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John? Valley Forge: Trinity Press, 1995.
43. *Cooksey T.* Plato's Symposium: A Reader's Guide. London: Continuum, 2010.

44. *Corner S.* Bringing the Outside In: The *Andron* as Brothel and the Symposium's Civic Sexuality // *Glazebrook A., Henry M. M.* (Eds). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE – 200 CE.* Madison: University of Wisconsin Press, 2011. P. 60–85.
45. *Corner S.* *Supposion* // *Hubbard T. K.* (Ed.) *A Companion to Greek and Roman Sexualities.* Oxford: Wiley Blackwell, 2014. P. 199–213.
46. *Corrigan C., Glazov-Corrigan E.* *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium.* University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004.
47. *Culpepper R. A.* *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend.* Minneapolis: Fortress Press, 2000.
48. *Dunn J. D. G.* *Jesus, Table-Fellowship, and Qumran* // *Charlesworth J. H.* (Ed.) *Jesus and the Dead Sea Scrolls.* N. Y.: Doubleday, 1992. P. 254–272.
49. *Dunn J. D. G.* *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into Character of Earliest Christianity.* 3d Ed. London: SCM Press, 2006.
50. *Dunn J. D. G.* *The Washing of the Disciples' Feet in John 13 1-20* // *ZNW.* 1970. Vol. 61/3-4. S. 247–252.
51. *Freydberg B.* *Philosophy and Comedy: Aristophanes, Logos, and Eros.* Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
52. *Garnsey P.* *Food and Society in Classical Antiquity.* N. Y.: Cambridge University Press, 1999.
53. *Hengel M.* *Die johanneische Frage.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
54. *Hengel M.* *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge.* Berlin, 1968.
55. *Hezser C.* *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
56. *Hunter R.* *Plato's Symposium.* N. Y.: Oxford University Press, 2004.
57. *Jeremias J.* *The Eucharistic Words of Jesus.* Tran.: N. Perrin. London: SCM Press, 1966.

58. *Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. 2 Vls. Peabody: Hendrickson, 2003.
59. *Kellum L. S.* Unity of the Farewell Discourse: The Literary Integrity of John 13.31–16.33. London, N. Y.: T & T Clark, 2004.
60. *Köstenberger A.* A Theology of John's Gospel and Letters: Biblical Theology of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2009.
61. *Kurz W. S., S. J.* Luke 22:14–38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses // *JBL*. 1985. Vol. 104/2. P. 251–268.
62. *Lill A.* Social Meaning of Greek Symposium // *Kämmerer T. R.* (Ed.) *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im Alten Orient*. Berlin: De Gruyter, 2007. P. 171–186.
63. *Morris L.* The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
64. *Neils D.* The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.
65. *Nichols M. P.* Socrates on Friendship and Community: Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis. N. Y.: Cambridge University Press, 2009.
66. *Nightingale A. W.* Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
67. *Nye A.* Socrates and Diotima: Sexuality, Religion, and the Nature of Divinity. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2015.
68. *Osborne C.* Eros Unveiled: Plato and the God of Love. N. Y.: Oxford University Press, 1994.
69. *Parsenios G. L.* Departure and Consolation: The Johannine Farewell Discourse in Light of Greco-Roman Literature. Leiden: Brill, 2005.
70. *Sanders E. P.* Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies. London: SCM Press, 1990.
71. *Scott G. A., Welton A. W.* Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium. N. Y.: State University of New York Press, 2008.
72. *Sheffield F. C. C.* Plato's Symposium: The Ethics of Desire. N.Y.: Oxford University Press, 2006.

73. *Smith D. E.* From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
74. *Smith D. E.* Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke // *JBL*. 1987. Vol. 106/4. P. 613–638.
75. *Smith J. A.* Music in Ancient Judaism and Early Christianity. Farnham, Burlington: Ashgate, 2011.
76. *Yamauchi E. M.* Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences. Grand Rapids: Baker, 1983.

A. A. Tarasenko

Eros vs. agape: Plato's Symposium and Jn. 13-17

This article considers possible parallels between the Lord's Supper scene in the Fourth Gospel and Plato's dialogue Symposium, which the author views as a text known to the Jewish and Christian audiences. For that reason, the article offers a fairly detailed analysis of the actual text of the dialogue, and hence, attention is paid not only to the concepts concerning the Eros, but also to a number of others discussed by the participants. Additionally, the Lord's Supper is depicted here in terms of a symposium devoted largely to the theme of love. Partly addressed is the problem of transmission of material from the narrator to the writer (editor). All points of convergence between the two famous texts are grouped in the table at the end of the article.

Keywords: Plato, Xenophon, Socrates, John, Jesus, symposium, the Pharisees, the Essenes, the Synoptics, the Forth Gospel, the Lord Supper, eros, agape.

Alexander Tarasenko – Doctor of Theology, Karlovy Vary (Czech Republic) (tarasenko65@gmail.com)