

Рустам Галанин

## Теология Сократа: бог Эрот<sup>\*</sup>

---

RUSTAM GALANIN  
THE THEOLOGY OF SOCRATES: EROS THE GOD

ABSTRACT. The article is an attempt to reconstruct the erotic theology of Socrates, which came into conflict with the unwritten norms and rules of the Athenian pederasty by the end of his days. This conflict seems to be one of the main reasons why Socrates was brought to trial. Since Socrates had realized that the eros of the soul is much stronger than the eros of the body, he could no longer live in the way he did before he met Diotima. This Mantinean priestess had installed in his consciousness a new version of the philosophical eros that turned into the longing for pure Beauty and Reality. Having experienced this sort of mystical ascent, Socrates denied all bodily contacts with beautiful young males who wanted him to be their lover. Socrates, in turn, did not want them physically, and that refusal sowed resentment in their souls, especially in the soul of Alcibiades, who, having failed in his seduction of Socrates, decided to grow up politically instead of growing up philosophically. Athenians deemed Socrates guilty of being corrupter of the youth. His social and moral sin was the inversion of the social roles of lover (*erastēs*) and beloved one (*eromenon*). He was guilty because he did not want to do what almost everybody else did.

KEYWORDS: Love, rational theology, body, Socrates, Diotima.

---

Как известно, сначала Сократ работал каменотесом в мастерской, откуда его вызволил друг и ровесник Критон (D.L. 2.5). Судя по всему, Критон обратил внимание на душевные качества Сократа и посчитал, что ему нужно создать такие финансовые условия, чтобы тот смог спокойно заниматься философией. Вероятно, вскоре после этого происходит встреча Сократа с учеником Анаксагора физиком Архелаем. Как сообщает Аристоксен, «когда ему

---

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 17.2 (2022) DOI: 10.25985/PI.17.2.02

<sup>\*</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье».

[Сократу] было около семнадцати (ἐπτακαίδεκα), к нему пришел Архелай, ученик Анаксагора, и заявил, что любит его (ἐραστὴν εἶναι). Сократ не отверг ни близости, ни общества (ἐντευξίῃ τε καὶ ὀμιλίᾳ) Архелая и оставался с ним долгие годы»<sup>1</sup>). Диоген Лаэртий (D.L. 2.19) добавляет, что это случилось вскоре после осуждения Анаксагора. По версии Джона Дэйвисона<sup>2</sup>, выдвинутой в 1950-е годы, Анаксагора судили дважды: в 456 и 432 гг. до н.э. на основании псефизмы Диопифа. Речь здесь, таким образом, о первом суде, и, возможно, вскоре после этого, в 452 г., как раз когда Сократу 17 лет, с ним и знакомится Архелай.

В 450 г. в Афины приезжают Парменид и Зенон<sup>3</sup>, и возможно, именно Архелай приводит Сократа — никому не известного юно-

<sup>1</sup> T 6 Stavru = fr. 215 Smith (пер. А.В. Гараджи). Ὀμιλία — крайне двусмысленное слово, ср. А. Мурм., fr. 136 Sommerstein, где Ахилл говорит мертвому Патроклу, что, оплакивая его, чтит общение с его бедрами (μηρῶν τε τῶν σῶν ἠὲ βῆσ' ὀμιλίαν κλαίων).

<sup>2</sup> Davison 1953. На первом процессе обвинителем был Фукидид, сын Мелесия; Анаксагор успел бежать до вынесения смертного приговора; 444 — его амнистия и возвращение в Афины; 433–430 — обвинение Клеона на основании псефизмы Диопифа и изгнание; 428 — смерть Анаксагора в Лампсаке. О том, что никакого Диопифа, возможно, никогда не существовало, см. Dover 1976. О предполагаемых попытках в узилище над философом на основании реконструкции геркуланумских папирусов (*PHerc.* 245, fr. 7.1–2) см. Lebedev 2019: 562–565. О том, что пыток, возможно, не было и что существуют текстологические разночтения *ad loc.*, см. Vassallo 2021: 354.

<sup>3</sup> Приезд Парменида и Зенона на Великие Панафинеи 450 года — неисчерпаемая тема для исследования и, следовательно, для фантазийных спекуляций. Отметим лишь, что, насколько можно судить, в научной литературе имеет место тенденция следующего любопытного характера: ведущие парменидоведы (напр., Tarán 1965: 3–4, Gallor 1984: 4, Сохон 2009: 39–40 и др.) в той или иной степени верят в приезд элейцев и отгалкиваются от этой платоновской даты для корректной датировки жизни Парменида, в противоположность версии Аполлодора (D.L. 9.23), в то время как ведущие платоноведы относятся к указанию Платона (*Prm.* 127b) крайне скептически. Нам же кажется, что в таком посещении нет ничего невероятного, поскольку есть точные сведения, что по крайней мере Зенон-то уж точно бывал и учил в Афинах, получая баснословные гонорары по сто мин (*Pl. Alc.* 1 119a; *Plu. Per.* 3). Вдобавок тот факт, что Платон с такой точностью описывает внешность и возраст участников в «Пармениде», был бы совершенно бессмысленным, если бы он изначально не собирался писать со всей хронологической точностью и аккуратностью (Kirk, Raven 1957: 263).

шу из лоу-мидл-класса — в аристократический дом Пифодора участвовать в беседе со знаменитыми элейцами<sup>4</sup>. На следующее десятилетие падает посещение Сократом и Архелаем острова Самос, о чем сообщает Ион Хиосский предположительно в своем сочинении «Посещения» (Ἐπιδημίαι)<sup>5</sup>. Это важное свидетельство, поскольку написано современником Сократа (Ион умер в 422 году) — можно предполагать, что это вообще первое свидетельство публичного признания Сократа. Возможно, Архелай и Сократ ездили<sup>6</sup> в гости к Мелиссу<sup>7</sup>, а может быть, участвовали в подавлении Самосского восстания<sup>8</sup> — и, следовательно, в 440 году вместе с Периклом и Софоклом сражались против Мелисса, который командовал Самосским флотом.

Примерно в этом же 440 году, если верить Платону, происходит судьбоносная встреча Сократа со жрицей из Мантинеи по имени Диотима, которая трансформирует представления Сократа об Эроте и выводит их на уровень серьезной теории. То, что такая эротическая трансформация имела место — пусть даже и не в связи с Диотимой, — мы знаем из Цицерона, который рассказывает, что когда физиогномист Зопир<sup>9</sup> обличал страсти Сократа, тот соглашался с ним, говоря, что так оно всё и было, однако теперь он избавился от порока при помощи разума<sup>10</sup>. Это свидетель-

---

<sup>4</sup> Сохон 2009: 40. Следует учесть, что Зенон был возлюбленным (παιδικῆ) Парменида, что особо подчеркивает Платон (*Prm.* 127b).

<sup>5</sup> Woodbury 1971: 300.

<sup>6</sup> Ἀλοδημίω в значении ‘воевать за границей’, насколько известно, встречается лишь единожды в *Ag. Lys.* 101, и именно из этого узуса Леонард Вудбери выводит гипотезу о том, что Архелай и Сократ принимали участие в подавлении Самосского восстания в 440 г. (Woodbury 1971).

<sup>7</sup> Graham 2008: 312.

<sup>8</sup> Woodbury 1971.

<sup>9</sup> Известно, что после смерти Клиния, отца Алкивиада, в сражении под Херонеей в 447 г., Алкивиад по воле Перикла был отдан на воспитанию пожилому фракийцу по имени Зопир (*Pl. Alc.* 1 122b; *Plu. Alc.* 1).

<sup>10</sup> *Cic. Tusc.* 4.80; cf. *Fat.* 5.10–11, где при физиогномической процедуре присутствует сам Алкивиад. Зопир называет Сократа *mulierosus*, то есть отъявленным бабником, Алкивиад же, услышав это, просто катится со смеху — не в последнюю очередь из-за того, что женщины Сократа вообще едва ли привлекали как

ство Цицерона о Зопире, которое с исторической точки зрения «весьма хорошо обосновано... и больше, чем что-либо другое, демонстрирует исходную природу его эротического стремления»<sup>11</sup>, возможно, восходит к одноименному диалогу, написанному учеником Сократа Федоном. «Порочность» Сократа засвидетельствована и Аристоксеном, который говорит, что, став возлюбленным Архелая, Сократ «в любовных утехах был весьма рьяным (σφοδρότατόν τε περὶ τὰ ἀφροδίσια) — впрочем, не переходя грани (ἀδίκηματος χάρις)»<sup>12</sup>.

В диалоге «Пир», перед тем как начать рассказывать про теорию Эрота, усвоенную им от Диотимы, Сократ говорит, что этой женщине удалось отсрочить эпидемию чумы на десять лет. Поскольку чума пришла в Афины в 430 году, значит, изначально она должна была возникнуть в 440-м — а это общепринятая дата гипотетической встречи Сократа с Диотимой. Хочется спросить, что такого случилось в этот год, что в Афинах ждали чуму? Как известно, в этот год произошло только что упомянутое Самосское восстание, которое в итоге было подавлено Периклом.

Историк Дурид Самосский (4 в. до н.э.) сообщает<sup>13</sup> о нечеловеческой жестокости, с которой Перикл расправился с пленными самосскими триерархами и эпибатами (морскими пехотинца-

---

эротические объекты. По поводу отождествления Зомира у Цицерона с Зописом — фракийским воспитателем см. D'Angour 2019: 69.

<sup>11</sup> Friedländer 1969: 45.

<sup>12</sup> T 5 Stavru = fr. 52b Wehrli (пер. А. Гараджи). Существует распространенная точка зрения, что Аристоксен как биограф, будучи охотником за сенсациями, не заслуживает доверия. Нам кажется, что это неверный подход, поскольку Аристоксен, будучи родоначальником биографического жанра, судя по всему, был также и первым автором, который написал биографию Сократа, причем опираясь во многом на данные, переданные ему его отцом Спинтаром, знавшим Сократа лично, и поэтому его свидетельства должны приниматься со всей возможной внимательностью (см. Huffman 2014).

<sup>13</sup> FGrH 76 F 67 (ар. Plu. Per. 28). Плутарх сомневается в историчности этого эпизода, ибо он не засвидетельствован у ведущих историков того времени, и если и мы встанем на его сторону, то последующая интерпретация, понятное дело, предстает ложной.

ми)<sup>14</sup> — возможно, в угоду Аспазии<sup>15</sup>. Он привез их в Милет и велел привязать на рынке к столбам, а через десять дней, когда они уже были полуживыми, приказал до смерти забить палками<sup>16</sup> по голове и оставить тела без погребения. Такое деяние, пусть и совершенное в отношении врага, даже самими афинянами могло быть воспринято как жесточайший гибрис против богов. Чума традиционно рассматривалась как божья кара за всяческие трансгрессии. Откуда же должна была взяться эта чума? Для древнегреческого сознания ответ мог быть только один — за гибрис Перикла и за страшную расправу над пленными самосцами<sup>17</sup>, среди которых, кстати, возможно был и философ Мелисс<sup>18</sup>, ибо, как мы знаем, после Самосского восстания, где он командовал флотом, его следы теряются. Мы знаем также, что через десять лет, когда отсроченная Диотимой чума всё же придет в Афины, она заберет жизнь как самого Перикла, так и его сыновей, и не исключено, что многие увидят в этом заслуженную божью кару, постигнувшую семью бессменного демократического лидера.

*Диотима: почему женщина?*

Из диалога «Пир» мы узнаем, что теория Эрота была инсталлирована в сознание Сократа<sup>19</sup> жрицей из города Мантинеи по име-

---

<sup>14</sup> В этом есть определенная логика, ибо триерархи и эпибаты, будучи богатейшими из граждан, могли рассматриваться как реальные или потенциальные олигархи, которых лучше устранить (Stadter 1989: 258).

<sup>15</sup> Сложно сказать, насколько исторически корректно приписывать Аспазии роль серого кардинала в подавлении Самосского восстания, поскольку не исключено, что такой образ гетеры пришел из комедии (cf. Ar. *Ach.* 525), а не из истории (Вагон 2017: 223–225).

<sup>16</sup> Сама по себе смертная казнь при помощи удара дубиной по голове была, наряду со сбрасыванием в пропасть, стандартной мерой наказания, которая только к концу 5 в. до н.э. была заменена на более «гуманную» чашу с цикутой (Суриков 2011: 297).

<sup>17</sup> D'Angour 2019: 34. Следует отметить, что эта кара была вовсе не так жестока, как та, которая лишь по счастливой случайности не обрушилась на голову восставших жителей Митилены десятилетие спустя (*Thuc.* 3.36–50).

<sup>18</sup> D'Angour 2019: 85.

<sup>19</sup> Всегда можно задаться вопросом, а о каком Сократе идет речь? «Насто-

ни Диотима. Здесь мы, помимо прочего, сталкиваемся с двумя, на наш взгляд, очень непростыми проблемами, первая из которых звучит так: почему вообще Диотима — женщина?<sup>20</sup> Другими словами, почему теория высокоинтеллектуального гомосексуального мужского эроса излагается устами женщины? Рассмотрим кратко самые влиятельные версии. Стандартный ответ таков: Платон не мог изобразить молодого Сократа, получающим посвящение в тайны Эрота от взрослого и более мудрого мужчины, ибо это автоматически означало бы, что Сократ сам вступал с ним в эротические отношения в рамках института пайдерастии<sup>21</sup>. Это, в свою очередь, всецело поддерживало бы ту либидинальную экологию, которая изложена в речи Павсания в «Пире» и согласно которой молодой человек должен угождать наставнику, то есть обменивать свое тело на мудрость<sup>22</sup>. Таким образом, лишалось бы смысла все дальнейшее обсуждение этой темы и в особенности рассказ Алкивиада. Напомним, что молодой Алкивиад мыс-

---

ящий» или «счастливый» Сократ был идентифицирован Грегори Властосом (Vlastos 1991: 47–49) и до сих пор во многом так и не преодолен (а надо ли преодолевать?), собран же он на основании определенной хронологии платоновских текстов, которая хоть и подвергается время от времени ревизиям, тем не менее вполне себе обеспечивает стабильное существование властосианского Сократа, опознаваемого по следующим приметам: 1. Сократ — это исключительно моралист; 2. у него нет теории; 3. он ищет знание — открыто заявляя, что у него его нет, — при помощи эленхоса; 4. он ничего не знает о трехчастной модели души; 5. его не интересуют науки; 6. философия Сократа носит популистский характер; 7. у него нет разработанной политической теории; 8. гомосексуальный эрос не имеет метафизического обоснования; 9. благочестие заключается в строгом этическом служении божеству; его личная религия — это религия морального поступка; 10. Сократ не дидактичен; его метод — это поиск моральной истины через опровержение взглядов собеседников. Тот Сократ, о котором мы говорим в этой работе, — это наш собирательный фантазм, существующий в воображении, который, как и всякий фантазм, имеет право на существование хотя бы просто потому, что имеет на это право и всякое воображение. О сократовском вопросе см., напр., Протопопова 2019.

<sup>20</sup> Именно этим вопросом задался в свое время антиковед и гендерный теоретик Дэвид Хальперин в своем ставшем уже классикой тексте (Halperin 1990: 113–153).

<sup>21</sup> Halperin 1990: 114; Gould 1963: 193, n. 34.

<sup>22</sup> Halperin 1990: 115–116.

лил всецело в той же классической парадигме: он готов был отдаться Сократу, предварительно его соблазнив. Другой ответ на вопрос, почему Диотима женщина, дал Жак Лакан на семинаре «Перенос»: поскольку психический субъект в своей основе расщеплен на мужское и женское, то и Сократ в разговоре о любви расщепляется, предоставляя слово женщине, которая находится в нем самом<sup>23</sup>. Еще одна очень влиятельная гипотеза принадлежит антиковеду и гендерному теоретику Дэвиду Хальперину. Одной из причин, почему Диотима — женщина, является беспрецедентное количество аллюзий и метафор, связанных с деторождением и беременностью, которые применены, однако, к мужскому полу. Диотима говорит, что мужчина беременеет (κεῖν), вынашивает плод (γενῶν), мучается родовыми муками (ὠδίς), в конце концов рождает (τίκτειν), а потом еще и вскармливает (τρέφειν) дитя<sup>24</sup>. Таким образом, функция Диотимы — это не просто очередной пример мужского культурного империализма, но мужская попытка колонизировать женскую инаковость с целью затребовать ее для универсального мужского дискурса, которым является философия. Позволение женщине говорить на деле оказывается отрицанием автономии ее уникального женского опыта, то есть является экспроприацией этого опыта<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Лакан 2019: 134. Это, как кажется, очень близко к истине, ибо Эрот, как и всякий «человек», по Диотиме, должен содержать в себе как мужское, ибо рожден от мужчины Пороса, так и женское, ибо у него есть мать — Апория. Развивая данную логику, мы приходим к пониманию того, что природа даймона по имени Эрот есть не что иное, как человеческая природа, попавшая в плавильный котел метафизического обоснования. Эрот Диотимы/Сократа — это не что иное, как философская антропологизация, а значит, и приручение изначально довольно непокорной, властной и даже яростной субстанции, которую мы находим в античной мифологии, лирике и драме (см. Поплавская 2012).

<sup>24</sup> Halperin 1990: 117.

<sup>25</sup> Halperin 1990: 145. То, что Платону не нужна вся женщина целиком, но только ее прокреативная функция, или материнство, то есть исключительно ее тело, которое и становится органом речи, см. du Bois 1994 и Hawthorne 1994. О том, что речь здесь идет о дуплоности, или андрогинности, самой философии, см. Nyland 1999: 5–11.

Нам же лично кажется, что женский пол Диотимы — это вообще не метафора или стилистическая прикраса, как считает Хальперин, или, скажем, намек на Аспазию, как часто приходится слышать<sup>26</sup>. Ее пол есть необходимое условие самой возможности ее речи, поскольку эта речь функционально вписана в само ее женское тело. Однако *женский пол* Диотимы становится *символической метафорой*, когда из телесного женского регистра деторождение переносится в воспринимающее мужское сознание Сократа, которое на *духовном* уровне должно сделать то же самое, что женщина делает на *телесном*, а именно *родить в прекрасном*. И благодаря этому метафорическому переносу из женского в мужское, по закону диалектики, сама Диотима приобретает некоторые мужские черты, так что нам не может не показаться, что эта женщина говорит сугубо мужским поучительным голосом, в то время как интеллектуально рецептивная роль Сократа — по крайней мере, на уровне чтения — некоторым неизбежным образом феминизирует его<sup>27</sup>. Тем не менее, закона диалектики недостаточно, чтобы в голосе Диотимы зазвучали мужские интонации, нужно еще кое-что — и это сам стиль языка, который жрица использует при изложении своей теории, — языка, который, как отмечают комментаторы, в своих деталях подозрительно напоминает язык отца нашего Парменида<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Недавно эту версию вновь возродил Арман Д'Ангур, отталкиваясь от этимологических изысканий имени Диотимы. Поскольку имя Диотима означает «чтущая Зевса», а Зевсом в комедиях часто звали Перикла (cf. *Plu. Per.* 13 = *Cratin. fr.* 73 *Kassel-Austin*), постольку за жрицей Диотимой нужно видеть именно Аспазию, любящую, подобно богине Гере, Перикла (*D'Angour* 2019: 34–35). О Перикле у аттических комедиографов см. Рыканцова 2020.

<sup>27</sup> Ср. *Waithe* 1987 и *Гончарко* 2019: 75.

<sup>28</sup> Сама эта ситуация, то есть то, что Сократ является реципиентом некоторого подобия откровения, очень напоминает позицию Куроса из «Поэмы» Парменида, который воспринимает посвящение в мистерию знания от богини Истины. Затем сопоставление и описание Прекрасного самого по себе, которое вечно сущее (*αἰ ὄν*), не становящееся (*οὔτε γιγνώμενον*), неуничтожимое (*οὔτε ἀλλοιούμενον*), нерастущее (*οὔτε αὐξανόμενον*) и т.д. (211ab) отсылают к fr. 8 «Поэмы», где описываются признаки «есть», которое нерожденно (*ἀγένητον*), да и



Следует добавить также, что в этой среде стопроцентных гомосексуалов, которые собрались на пиру у Агафона, то, что говорит Сократ, призывая отвлечься от красивых тел и обратиться к Красоте самой по себе, — это звучало настолько радикально, если даже не безумно, что и субъект высказывания у такой речи должен был быть соответствующий, то есть нечто радикально иное по отношению к этому исключительно мужскому сообществу — и таким *Иным* или *Другим* с большой буквы, такой инаковостью, могла быть только женщина — но не обычная афинская женщина, ибо такие у Платона нигде не выводятся как держащие слово<sup>29</sup>, а иностранка, плюс причастная области сакрального, то есть жрица<sup>30</sup>.

*Диотима: реальное лицо или выдумка?*<sup>31</sup>

Теперь давайте обратимся к еще одной едва ли разрешимой проблеме и представим, что Диотима — не фиктивный персонаж, но реально существовавшее историческое лицо. Что нам это даст в понимании той функции, которую она играет в «Пире»? Здесь также может быть несколько ответов. Во-первых, это значит, что Платон со свойственной ему скрупулезностью в деталях, повествует о событии, которое реально имело место в жизни Сократа, как в это верил, к примеру, такой выдающийся платоновед, как Альфред Тэйлор<sup>32</sup>, а вместе с ним и Вальтер Кранц<sup>33</sup>, рав-

---

вообще: πῆ πόθεν ἀύξηθέν; («куда и откуда оно вырастет?», 8.7). См. Solmsen 1971; Palmer 1999: 4–5; Mourelatos 2008: 162.

<sup>29</sup> Blondell 2002: 66.

<sup>30</sup> Corrigan, Glazov-Corrigan 2004: 114.

<sup>31</sup> См. в Гончарко 2021 краткий разбор проблемы, которую автор излагает с точки зрения феминистской философии и которую можно свести к следующему: что даст понимание того факта, что Диотима — реальное историческое лицо, для женщины-философа в современном мире? Нас же волнует совсем другое, а именно: как изменится *бытие/понимание* текста и представление о жизни Сократа (который тоже «живет» *только* в тексте и в нашем сознании/воображении, им порожденном) от того, что мы предположим реальность Диотимы.

<sup>32</sup> Taylor 1926: 224.

<sup>33</sup> Kranz 1926.

но как и ряд современных ученых<sup>34</sup>. Вторым следствием может быть то, что Диотима, пусть и реальное историческое лицо, играет при этом роль целиком драматического персонажа — примерно такую же, как, по мнению некоторых<sup>35</sup>, играет Парменид в одноименном платоновском диалоге. Другими словами, хоть персонаж и реален, но ситуация, в которую он помещен, всецело вымышленная. И есть третье возможное следствие из реальности Диотимы. Платон в лице Диотимы реагирует на определенную сократическую литературную традицию, которая ныне практически утрачена и в которой сообщалась о мудрых женщинах, с кем общался в своей жизни Сократ. Среди последних были знаменитые гетеры Аспазия и Феодота<sup>36</sup>. Элементы этой традиции сохранились у Ксенофонта, также в платоновском «Менексене», у Афиняя, Цицерона и некоторых других авторов. У Антисфена был диалог, который так и назывался «Аспазия», где описывалась жизнь, проводимая в чувственных наслаждениях, которой жила Аспазия<sup>37</sup>, а равно и страстная привязанность Перикла к этой женщине<sup>38</sup>. У Эсхина из Сфетта тоже был диалог «Аспазия», посвященный эротической пайдейе<sup>39</sup> — возможно, написанный в ответ Антисфену<sup>40</sup>. Барбара Элрс<sup>41</sup> выводит из этого диалога целую литературную традицию, которая расцветет пышным цветом в эпоху эллинизма. Согласно ее реконструкции, Аспазия выступает в роли учителя, обладающего уникальной педагогической теорией Эрота: Эрот — это самостоятельная мораль-

<sup>34</sup> Waithe 1987, Гончарко 2021.

<sup>35</sup> Намеки на встречу Сократа с Парменидом и Зеноном в *Tht.* 183e и *Sph.* 217d, согласно этой трактовке, сделаны исключительно ради интертекстуальных целей, то есть чтобы в указанных диалогах сослаться на «Парменида» (Allen 1997: 70–71).

<sup>36</sup> Cf. *X. Mem.* 3.11.

<sup>37</sup> Kahn 1994: 96.

<sup>38</sup> Cf. *Plu. Per.* 24. С учетом этого Эрот у Антисфена должен был играть явно негативную роль — в противовес его роли у Эсхина.

<sup>39</sup> См. Алымова 2017.

<sup>40</sup> Ehlers 1966: 30–34.

<sup>41</sup> Ehlers 1966.

ная сила, которая может служить инструментом нравственного усовершенствования человека, возвращения его политической аретэ. Платон, переняв у Эсхина его учение об Эроте и развив его далее, желая показать свое отличие от него, изменил и субъекта высказывания этого учения: вместо эсхиновской Аспазии появляется ее дублерша в виде платоновской Диотимы. Другими словами, Диотима и ее теория Эрота — это ответ Платона на теорию педагогического эроса, изложенную устами Аспазии в одноименном диалоге Эсхина<sup>42</sup>, последний же, Эсхин, был первым, кто стал осмыслять и излагать педагогическую практику Сократа в терминах эроса<sup>43</sup>.

#### Алкивиад

То, что с речью Диотимы диалог «Пир» не заканчивается, но заканчивается пьяным монологом Алкивиада, говорит о многом, ибо именно там дается практическая экспликация нового — правильного — пайдерастического эроса через его столкновение с традиционным, адептом которого является молодой Алкивиад. Вообще, образ пьяного Алкивиада — это не только вторжение радикальной телесности в драму диалога, но также и явление Диониса<sup>44</sup>, следовательно, всё, что будет говорить Алкивиад, имеет фундаментальную важность, ибо он будет говорить как бы по божественному наитию, находясь в состоянии той самой одержимости, которая в «Федре» (265b) названа божественным неистовством посвящения в мистерии<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Вполне вероятно, что в «Аспазии» Эсхина имел место диалог этой гетеры с Сократом, аналогичный диалогу Сократа и Диотимы в платоновском «Пире».

<sup>43</sup> Kahn: 1994: 93.

<sup>44</sup> Дионис — бог как комедии, так и трагедии, и это единство проявляется как в трагикомическом образе Алкивиада, так и в его речи, в конце концов Дионис — умирающий бог. Появление Алкивиада и его образ напоминают Иакха (Ag. Ran. 324), и подобно тому как мисты, идущие в Элевсин, восклицали «иакхэ!», так и Алкивиад символизирует вхождение мистериальной тематики на пир в доме Агафона на следующий день после его победы на Ленеях 12 гамелиона (4 февраля) 416 года, только мистерии эти — не подлинные, а насмешливые (Planeaux 2015: 7).

<sup>45</sup> Krell 1972: 446–447.

Алкивиад, как и всякое божество, является внезапно и вдруг (ἐξαίφνης), что также означает, что Алкивиад будет говорить истину, о чем он сам заявляет в самом начале своей речи (214ε), ибо истина тоже открывается неожиданно-нагадано — мгновенно. Он заявляет, что будет говорить истину, но не знает, позволит ли ему Сократ, а последний отвечает, что не только позволит, но и приказывает это делать. Что это значит? Ну хотя бы то, как совершенно справедливо указывает Марта Нуссбаум, что главным героем диалога «Пир» является именно Алкивиад<sup>46</sup>, играя роль топоса истины.

Алкивиад, как и всякий молодой древний грек, полагает, что вознаградить за мудрость своим телом — это лучший способ, каким молодой человек может отблагодарить своего наставника. Ему невдомек, что лучшей благодарностью Сократу будет, если он начнет поступать по его заветам, то есть заботиться о себе и своей душе, то есть если он философски трансформируется, став на путь подлинной добродетели<sup>47</sup>. Сократ, таким образом, в истории с Алкивиадом практически осуществляет то, что Диотима

---

<sup>46</sup> Nussbaum 1979: 132. М. Нуссбаум в этой красивой статье считала — вероятно, всё же ошибочно, — что рамка диалога может быть датирована 404 годом — годом гибели Алкивиада, следовательно, мы, читая диалог и речь Алкивиада в частности, должны удерживать в памяти событие его смерти, и тогда его речь зазвучит уже совершенно трагически, поскольку вместе с Алкивиадом умерла и надежда на то, что эрос и философия могут пребывать в полисе в единстве и спасти его — полис — от гибели (ibid.: 168–169). Думается всё же, что тот факт, что интересующаяся публика спрашивает о подробностях пира у Агафона не самого Сократа, но третьих лиц — например, Аполлодора, — говорит о том, что этим самым людям скоро предстоит судить того, о ком они хотя и столь сильно выведать какие-нибудь скандальные подробности, — то есть судить Сократа, поэтому рамка диалога «Пир» может быть датирована тем временным промежутком примерно в месяц с 22 апреля по 22 мая (Planeaux 2015: 30), который имел место между обвинением Сократа и судом над ним (Lampert 2021: 213).

<sup>47</sup> Reeve 2006: 297. Попытка соблазнения Сократа Алкивиадом может быть профанной аллюзией на мистериальное восхождение к самому *Прекрасному*, описанное в речи Диотимы, и в качестве такого *Прекрасного* выступает недостижимый Сократ, внутри которого, кроме парадоксального *Ничто* (οὐδὲν ὄν), ничего не обнаруживается (Протопопова 2015а: 376; Протопопова 2015b: 422).

в своей речи изложила теоретически — он отказывается от его красивого тела, поскольку перед его взором непрестанно присутствует созерцание Красоты самой по себе.

Отказ от тела Алкивиада является предательством принципов афинской пайдерастии, однако это еще не всё, есть кое-что еще — это, если угодно, инверсия эротических ролей. Сократ, обманывая молодых людей, делает вид, что он — их поклонник, а потом сам становится для них возлюбленным (Pl. *Smp.* 222b)<sup>48</sup>. Традиционно считается, что старший любит младшего, то есть что старший — любящий (эраст), а младший — возлюбленный (эромен). Такая поляризация предписывает довольно сложную с социальной точки зрения стратегию поведения, которая должна помочь старшему любящему не совершить гибрис и не потерять лица, а младшему возлюбленному не прослыть неблагодарным и фригидным. Что же делает Сократ? Он и здесь нарушает все мыслимые и немыслимые правила. Сократ влюбляет в себя всех этих хармидов, лисидов, алкивиадов, превращая их из возлюбленных в страстно любящих, а себя — в невинного возлюбленного<sup>49</sup>. Он отбивает этих юношей<sup>50</sup> у их старших любовников, при этом он не добивается их сам, но делает так, что он — старый, бедный и страшный — сам становится единственным объектом обожания для этих представителей золотой афинской молодежи. Это же касается и других последователей Сократа, которые не являются выходцами из знатных семей. Так, в том же «Пире» босоногий, бедный и, судя по всему, довольно юродивый Аристодем, которому примерно 35 лет, назван самым пылким влюбленным (ἐραστής) в Сократа, причем в контексте проблематики «Пира» есть смысл говорить именно о влюбленном, а не — как часто переводят — о почитателе<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Так, Алкивиад сетует: «И вот я приглашаю его поужинать со мной — ну прямо как влюбленный (ἐραστής), готовящий ловушку любимому (παϊδικούς)» (Pl. *Smp.* 217c, пер. С. Апта).

<sup>49</sup> Протопопова 2015а: 377.

<sup>50</sup> Cf. Pl. *Smp.* 223a.

<sup>51</sup> Gagarin 1977: 23, п. 5.

Эрот

Итак, каков же Сократов Эрот? Внешне он, как и сам Сократ в обычной жизни, некрасив, грязен и необут<sup>52</sup>. Мы знаем, однако, что Сократ в честь Агафона сделал исключение и перед тем, как пойти в гости, умылся и надел сандалии, чтобы к красивому прийти красивым (καλὸς παρὰ καλὸν ἴω, 174a). Вполне возможно, что Сократ действительно редко мылся<sup>53</sup>, и можно предположить, учитывая климат Греции, что в обычной жизни от Сократа мог исходить не очень приятный запах. И сколь ужасающая картина должна была предстать перед афинянами, когда такой вот старый, уродливый, одетый фактически во вретище, вонючий и, вероятно, еще и вшивый человек лез обниматься к красивым, хорошо одетым и надушенным благовониями молодым аристократам, которых он своими плутовскими речами гипнотизировал, подобно морскому скату или сиренам, и влюблял в себя, отбивая при этом от приличных поклонников. Это должно было очень сильно раздражать афинский истеблишмент.

Это что касается внешности, внутри же, в душе, Сократов Эрот находится, как и сам Сократ, между (μεταξύ) невежеством и знанием<sup>54</sup>, пребывая, как и всякий настоящий философ, в перманентной нехватке и лишенности, которые являются неизбежным уделом нашего мира — мира доксы. Эрот, будучи любящим началом, то есть эрастом, устремлен к объекту своей любви, то есть к эромену. Этот последний, подобно лакановскому объекту маленькое *a*, наделен всеми теми качествами, которых Эроту не достает: он прекрасен, нежен, совершенен, избыточен бытием и достоин зависти в своем блаженстве<sup>55</sup>. Вожделенно зарясь поначалу на прекрасные тела, Эрот затем, если повезет, при помощи правильной пайдерастии (διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν) отвлекается от частных проявлений прекрасного и устремляется к созерцанию Красоты

<sup>52</sup> Pl. *Smp.* 203d.

<sup>53</sup> Cf. Ar. *Av.* 1553.

<sup>54</sup> Pl. *Smp.* 202a.

<sup>55</sup> Pl. *Smp.* 204c.

самой по себе. На этом путь, по идее, заканчивается. Но что это значит? Это значит, что философ перестает быть *стремящимся* к мудрости и превращается в *обладателя* всех тех качеств, которых ему раньше не хватало и которых он страстно желал. Именно таков на пиру у Агафона Сократ — он был босым, а ныне в сандалиях, он был немытым, а сейчас умылся, он был некрасивым, как Силен, а теперь в диалоге он назван прекрасным, как было упомянуто выше. Получается, что Сократ из неполноценного любящего превратился в объект обожания и любви, то есть в совершенного возлюбленного, в эромена<sup>56</sup>, у которого нет никакой нехватки. Он стал таковым по контрасту со своим другом Аристом, который, наоборот, необут и подозрительно напоминает Эрота/философа, будучи самым пылким почитателем Сократа на тот момент, о чем также было сказано выше.

Однако это еще не всё. Сократ, помимо того, что осуществляет в себе инверсию ролей любящего и возлюбленного, еще назван Алкивиадом *гибристом*. Презрев красоту Алкивиада, посмеявшись над ней и оставшись к ней равнодушным, он этим самым совершил гибризм, то есть нанес ему оскорбление (ὑβρίσεν, 222a). Почему Алкивиад говорит об этом? Очевидно, по той же причине, о которой мы уже говорили: Алкивиад мыслит в парадигме нормальной традиционной пайдерастии, где такое поведение эроста — это нарушение границ дозволенного. Если молодой человек восхищается своим поклонником, как Алкивиад восхищается Сократом, и предлагает ему свое тело, то проявлять такую фригидность, как Сократ, и отказываться было не принято, поскольку это могло жестоко ранить и оскорбить молодого человека. Вполне вероятно, что это и случилось с Алкивиадом, и он, обидевшись, покинул Сократа и не пошел по пути философии, променяв ее на политическую славу. Алкивиад говорит, что Сократ не только с ним так поступал, но и с другими юношами (222a) — например, с Хармидом, дядей Платона. Возможно, Хармид тоже действовал по тому же сценарию, что и Алкивиад, — и его отверг Сократ, и это

---

<sup>56</sup> Gagarin 1977: 28.

также могло оскорбить Хармида, как оскорбило Алкивиада, и поэтому он также мог бросить Сократа и философию и пойти добывать политическую славу вместе с Критием. — И Хармид добыл эту славу, став одним из Тридцати тиранов, а затем вместе с Критием погибнув.

В таком поведении Сократа, собственно, и заключается порча юношества — это и есть его гибрис, его вина в глазах афинской общности. Развращать юношество — это значит изымать его из традиционного воспитательного дискурса, которым является афинская пайдерастия, где принято обменивать телесную красоту на морально-политическую мудрость<sup>57</sup>.

\*\*\*

В своей речи Диотима (211с) рисует знаменитую эротическую лестницу, по которой поднимаются, абстрагируясь от одного прекрасного тела и переходя к двум, от двух — ко всем, от прекрасных тел к прекрасным нравам, потом к прекрасным учениям, пока не поднимутся к учению о прекрасном самом по себе, а затем и к чистому созерцанию этого прекрасного, которое есть не что иное, как *прикосновение* к истине (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ, 212a5)<sup>58</sup>. Или, как хорошо выразилась французская психоаналитик Люс Иригарэ, человек, дошедший до этого уровня, встречается с *чувственно воспринимаемой трансцендентностью*, материальной текстурой самой красоты, исходной пространственностью всякого видимого, он созерцает реальное, предшествующее любым реальностям, любым формам, любым истинам — будь то истины чувственно воспринимаемые или истины сконструированных идеальных объектов<sup>59</sup>. Чем выше субъект поднимается по этой лестнице, тем в большей степени он становится свободен от оков случайности, страха, эксцесса и рабской покорности и тем больше он погружается в стихию свободы и креативности<sup>60</sup>. Здесь нет трево-

<sup>57</sup> Cf. Gagarin 1977; Reeve 2006; Rudebusch 2009: 186; Протопопова 2015а.

<sup>58</sup> См. Протопопова, Гараджа 2020: 67.

<sup>59</sup> Irigaray 1994: 194.

<sup>60</sup> Nussbaum 1979: 148–149.



ги по поводу того, что ты не будешь любим в ответ, что ты недостаточно красив, умен, богат, что ты уже не молод и прочее, — та истинная красота, к которой ты прикасаешься, облагораживает и просветляет тебя ответной любовью, не требуя ничего взамен — и уж тем более не требуя от тебя той грандиозной растраты нервных и финансовых ресурсов, которые были необходимы для надлежащего исполнения довольно сложного куртуазного кодекса афинской пайдерастии. Но не только за себя теперь не нужно беспокоиться, не менее важно и то, что не нужно беспокоиться и о самом эротическом объекте — ведь идеальная красота никогда не меняется, а значит, никогда и не изменяет, она не состарится, не предаст, не бросит, не посмеется над тобой — да просто не умрет, в конце концов. Короче говоря, влюбившись в идеальную красоту, ты ничем не рискуешь — при минимуме затрат ты получаешь максимум возможного для смертного человека наслаждения. Теперь можно даже не следить за собой, не покупать новую одежду, а ходить в старом плаще, напоминающем рубище, мыться лишь по торжественным дням, не говоря уж о том, чтобы потратить пару драхм на флакончик с благовониями, дабы твое тело источало приятный запах розы, майорана, ириса, аниса, тмина или шалфея<sup>61</sup>, можно забыть о жене и детях — о какой жене может идти речь, когда ты общаешься с красотой самой по себе, да и вообще, можно настолько «диссоциировать себя от своего тела»<sup>62</sup>, что оно перестанет чувствовать голод и жажду и станет совершенно безразлично к жаре и холоду. Да и может ли быть иначе у человека, чье тело пребывает в миру, но чей дух уже вышел за пределы этого мира?

Эта знаменитая лестница, изображенная Диотимой, как нетрудно догадаться, есть не что иное, как биография самого Сократа, которая одновременно является и философией любви, и в этой философии, как отмечает Сэт Бенардет, мы впервые в истории видим, как человек становится метафизической проблемой, а лю-

---

<sup>61</sup> Об античной парфюмерии см., напр., Brun 2010.

<sup>62</sup> Nussbaum 1979: 151.

бовь — метафизической страстью<sup>63</sup>. Платоновская или сократическая религиозная эротика — это не дискурсивная наука, но мистериальное восхождение, которое не ограничивается изучением телесной привлекательности и сексуальности, но использует их для проникновения в скрытую структуру реальности<sup>64</sup>. И наоборот, правильное понимание структуры бытия позволит вскрыть и понять причины бесконечной тоски и неослабевающего влечения, которое испытывают любящие по отношению друг к другу.

Сократ, а точнее, его даимон, — это и есть Эрот из речи Диотимы<sup>65</sup>. Это значит, что Сократ есть телесная манифестация своего даймоического концепта Эрота, и всякое его дело, равно как и всё «его тело идентично его словам»<sup>66</sup>, поскольку ведет он себя, то есть действует и говорит, исходя из жизненного концепта. Этот концепт Эрота был сформирован в результате *рационализации*, произведенной в рассказанном Диотимой мифе, который, таким образом, представляет собой яркий образчик *theologia rationalis*<sup>67</sup>. Такой концепт лишь отчасти представляет собой мысленную субстанцию, нужно обратить внимание на то, что у концепта имеется также и тело, или концепт, будучи бестелесным, при этом воплощается в *телах*<sup>68</sup>. Другими словами, мы имеем Сократа, в чьем теле разворачивается концепт-даймоний Эрота, который совпадает с самим Сократом как концептуальным персонажем. Концептуальный персонаж — это не представитель философа, то есть устами Сократа не говорит Платон, поэтому бессмысленно спрашивать, что имел в виду Платон, когда Сократ сказал то-то и то-то. Платон ничего нам не сказал, всё сказал Сократ, Платон — это подпись, функция классификации, помечающая собой и группирующая особые текстуальности, которыми является платоновский диалог. За пределами этих текстуальностей

<sup>63</sup> Benardete 2012: 244.

<sup>64</sup> Halperin 1990: 126.

<sup>65</sup> Cf. Gagarin 1977; Протопопова 2015b.

<sup>66</sup> Reeve 2006: 298.

<sup>67</sup> О концепте рациональной теологии в античности см. Svetlov 2019.

<sup>68</sup> Делез, Гваттари 2009: 27.

не присутствует никакого реального, внешнего им индивида по имени Платон<sup>69</sup>. Платон, будучи автором, больше не отвечает за то, что он написал, за то, что он вроде даже как подписал своим именем; являясь нам своим тотальным отсутствием<sup>70</sup>, он предоставляет слово Сократу — концептуальному персонажу, поэтому не Сократ для Платона, но Платон для Сократа, ибо когда говорит Сократ, Платону места не остается, а поскольку говорит только Сократ, то Платону остается лишь предоставить Сократу свое тело, чтобы он продолжил свое концептуальное бытие-событие в нем, в Платоне — чтобы Сократ, когда его собственные уста умолкли, продолжил говорить устами Платона. Не Платон использует Сократа, но Сократ, умерев и став концептуальным персонажем, заполняет собой душу, а значит, и тело Платона, продолжая безостановочно говорить, подобно беккетовскому Безымянному.

Платон, заставив Сократа стать философом, сам превратился в Сократа<sup>71</sup>. Это случилось потому, что Платон провел символическую апроприацию жизни своего учителя, то есть он попытался соединить свое мышление с жизнью другого человека — своего учителя, другими словами: Платон хотел *мыслить* так, как *жил* Сократ, то есть мыслить радикально, подобно тому как Гегель хотел быть в области мысли тем же, чем Наполеон был в области политики. Такое случается и с нами, когда мы, будучи людьми, чье мышление не совпадает с жизнью, производим эту довольно традиционную для западной культуры операцию по символическому присвоению чужой жизни<sup>72</sup>, потому что в конце концов всех философов можно разделить как минимум на два вида — на

---

<sup>69</sup> Фуко 1996: 21.

<sup>70</sup> Деррида 2012: 358.

<sup>71</sup> Делез, Гваттари 2009: 86.

<sup>72</sup> Обо всём этом говорил Борис Гройс, рассказывая об «антифилософии» в одном из видеointервью (см. Гройс 2021) — правда, говорил он больше о Гегеле, который хотел в области мысли быть тем же, кем Наполеон был в области политики. Также он говорил о Дж. Агамбене, который, живя в комфортной квартире в Италии, «представляет» при этом, что он — *узник концлагеря*, то есть *теория* у Агамбена не совпадает с его *жизнью* профессора философии.

тех, чья жизнь совпадает с их мышлением, и на тех, чья жизнь не совпадает, и когда налицо первый случай, то совершенно неважно, в чем заключается философская теория данного философа, насколько она соответствует истине, моде, успеху или не соответствует им, единственное, что важно, — это то, что его мышление полностью совпадает с его жизненной практикой<sup>73</sup>. И именно таким человеком был Сократ и, вероятно, не был Платон...

---

---

<sup>73</sup> Примерно то же самое говорил А. Кожев о Владимире Соловьеве, подчеркивая совпадение его духовной — а значит, и обычной — жизни с его метафизической концепцией (Кожев 2007: 218).

### Литература

- Алымова, Е.В. (2017), “Эсхин из Сфетта и традиция сократического диалога”, *Платоновские исследования* 7.2: 97–116.
- Гончарко, О. (2021), “Диотима Мантинейская: к вопросу об историческом существовании и философском наследии”, *Вестник РХГА* 22.2: 74–82.
- Гройс, Б. (2021), “Антифилософия и авангардистское искусство”. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rxKTfwKGdI8&t=4349s>
- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2009), *Что такое философия?* Пер. С. Зенкина. М.: Академический Проект.
- Деррида, Ж. (2012), *Поля философии*. Пер. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект.
- Кожев, А. (2007), *Атеизм и другие работы*. Пер. А.М. Руткевича. М.: Практис.
- Лакан, Ж. (2019), *Семинары*. Книга 8 (1960/1961): *Перенос*. Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.
- Поплавская, Л. (2012), *Эрот в древнегреческой поэзии*. Изд-во СПбГУ.
- Протопопова, И. (2015a), “ $\Upsilon\beta\rho\iota\varsigma$  как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 373–379.
- Протопопова, И. (2015b), “Платоновский «Пир» как силен и андрогин”, *Вестник РХГА* 16.4: 419–424.
- Протопопова, И. А. (2019), “«Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1: 330–338.
- Протопопова, И.А.; Гараджа, А.В. (2020), “Платоновский «Пир» 212a: человек или место?”, *Вестник РХГА* 21.2: 65–72.
- Рыканцова, О.А. (2020), “Образ Перикла в древнеаттической комедии”, *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки* 162.3: 56–71.
- Суриков И. (2011), *Сократ*. М.: Молодая Гвардия.
- Фуко, М. (1996), *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Пер. С. Табачниковой. М.: Касталь.
- Allen, R., tr. (1997), *Plato's Parmenides*. Yale University Press.
- Baron, C. (2017), “Comedy and History, Theory and Evidence in Evidence of Samos”, *Histos Supplement* 6: 211–239
- Benardete, S. (2012), *Archaeology of the Soul*. St. Augustine's Press.
- Blondell, R. (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Brun, J.-P., (2000), “The Production of Perfumes in Antiquity: The Cases of Delos and Paestum”, *American Journal of Archaeology* 104.2: 277–308.

- Corrigan, K.; Glazov-Corrigan, E. (2004), *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. The Pennsylvania State University Press.
- Coxon, A., ed. (2009), *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation*. Parmenides Publishing.
- D'Angour, A. (2019), *Socrates in Love*. Bloomsbury Publishing.
- Davison, J.A. (1953), "Protagoras, Democritus, and Anaxagoras", *Classical Quarterly* 3.1/2: 33-45.
- Dover, K. (1976), "The Freedom of the Intellectual in the Greek Society", *Talanta* 7: 24-54.
- Du Bois, P. (1994), "The Platonic Appropriation of Reproduction", in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 139-157. The Pennsylvania State University Press.
- Ehlers, B. (1966), *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*. München: C.H. Beck.
- Friedländer, P. (1969), *Plato: An Introduction*. Translated by Hans Meyerhoff. Princeton University Press.
- Gagarin, M. (1977), "Socrates' 'Hybris' and Alcibiades' Failure", *Phoenix* 31.1: 22-37.
- Gallop, D., ed. (1984), *Parmenides of Elea. Fragments*. University of Toronto Press.
- Gould, T. (1963), *Platonic Love*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Graham, D. (2008), "Socrates on Samos", *Classical Quarterly* 58.1: 308-313.
- Hawthorne, S. (1994), "Diotima Speaks Through the Body", in Bat-Ami Bar On (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, 83-96. State University of New York Press.
- Halperin, D. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality. And Other Essays on Greek Love*. Routledge.
- Huffman, C.A. (2014), "Aristoxenus' Life of Socrates", in C.A. Huffman (ed.), *Aristoxenus of Tarentum*, 251-283. Transaction Publishers.
- Hyland, D. (1999), "The Difference the Difference Makes: The Question of Woman in Plato", *Feminist Scholarship Review* 8.1: 5-11.
- Irigaray, L. (1994), "Sorcerer Love: A Reading of Plato's *Symposium*, Diotima's Speech", in N. Tuana (ed.), *Feminist Interpretations of Plato*, 181-197. The Pennsylvania State University Press.
- Kahn, Ch. (1994), "Aeschines on Socratic Eros", in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, 87-106. Cornell University Press.
- Kranz, W. (1926), "Diotima von Mantinea", *Hermes* 61: 437-477.

- Krell, D.F. (1972), "Socrates' Body", *Southern Journal of Philosophy* 10.4: 443–451.
- Kirk, J.; Raven, J. (1957), *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press.
- Lampert, L. (2021), *How Socrates Became Socrates*. The University of Chicago Press.
- Lebedev, A. (2019), "The Authorship of the Derveni Papyrus. A Sophistic Treatise on the Origin of Religion and Language: A Case for Prodicus of Ceos", in C. Vassallo (ed.), *Presocratics and Papyrological Tradition. A Philosophical Reappraisal of the Sources*, 491–606. Walter de Gruyter.
- Mourelatos, A.P.D. (2008), *The Route of Parmenides*. Parmenides Publishing.
- Nussbaum, M. (1979), "The Speech of Alcibiades: A Reading of Plato's *Symposium*", *Philosophy and Literature* 3.2: 131–172.
- Palmer, J. (1999), *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford University Press.
- Planeaux, C. (2015), "Apollodoros and Alkibiades: The Settings for Platon's *Symposium* and Their Impact on Our Understanding of Sokrates' Trial", URL: <https://www.academia.edu/16439885/>
- Reeve, C.D.C. (2006), "Plato on Eros and Friendship", in Hugh Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 294–307. Blackwell Publishing.
- Rudebusch, G. (2006), "Socratic Love", in Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, 186–200. Blackwell Publishing.
- Solmsen, F. (1971), "Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's *Symposium*", *The American Journal of Philology* 92.1: 62–70.
- Stadter, P.A. (1989), *A Commentary on Plutarch's Pericles*. The University of North Carolina Press.
- Svetlov, R. (2019), "Rational Theology in Antiquity", *Proceedings of the Department of Theology* 3.1: 7–16. (In Russian.)
- Taran, L. (1962), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press.
- Taylor, A. (1926), *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- Vassallo, C. (2021), *The Presocratics at Herculaneum*. Walter de Gruyter.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Waithe, M.E., ed. (1987), *A History of Women Philosophers*. Vol. 1: *Ancient Women Philosophers 600 B.C. – 500 A.D.* Martinus Nijhoff Publishers.
- Woodbury, L. (1971), "Socrates and Archelaus", *Phoenix* 25.4: 299–309.