

*Джон Диллон*

# НАСЛЕДНИКИ ПЛАТОНА



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

John Dillon

THE HEIRS OF  
PLATO

A Study of  
the Old Academy  
(347–274 B. C.)

CLARENDON PRESS  
OXFORD  
2003

Джон Диллон

НАСЛЕДНИКИ  
ПЛАТОНА

Исследование истории  
Древней Академии  
(347–274 гг. до н. э.)

Перевод с английского  
*Е. В. Афонасина*



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2005

ББК 87.3(0)

Д46

Диллон Дж.

**Д46** **Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.):** Пер. с англ. Е. В. Афонасина. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. — 281 с.  
ISBN 5-288-03724-8

Новое исследование знаменитого историка античной философии Джона Диллона из Тринити-колледжа Дублинского университета посвящено довольно сложной и малоисследованной проблеме. В нем подробно анализируется развитие платоновской доктрины в Древней Академии после смерти ее основателя в 347 г. до н. э. до поворота к скептицизму при Аркесилае ок. 274 г. до н. э. В первой главе делается попытка разрешить загадку физического устройства Академии. Вторая, третья и четвертая главы посвящены соответственно непосредственным преемникам Платона — Спевсиппу, Ксенократу и Полеону. Остальные известные платоники, такие, как Филипп Опунтский, Гермодор из Сиракуз, Гераклид Понтийский и Крантор из Сол, рассмотрены в последней главе, за которой следует краткий эпилог, посвященный Аркесилаю.

Книга рассчитана на специалистов по истории античной философии, однако написана достаточно ясно и просто для того, чтобы служить хорошим введением в проблему для начинающих исследователей, и в этом качестве она может быть рекомендована для использования в учебном процессе.

**ББК 87.3(0)**

© Джон Диллон, 2003

© Е. В. Афонасин, перевод, 2004

© Издательство С.-Петербургского университета, 2005

ISBN 5-288-03724-8

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	6
Глава первая. Загадка Академии.....	11
Структура Академии.....	12
Интеллектуальное наследие Платона.....	28
Глава вторая. Спевсипп в поиске адекватной системы начал.....	43
Биографические свидетельства и сочинения.....	—
Философия.....	53
Первые принципы.....	—
Этика.....	80
Теория познания и логика.....	94
Заключение.....	106
Глава третья. Ксенократ и систематизация платонизма.....	108
Биографические свидетельства и сочинения.....	—
Философия.....	117
Первые принципы; физика.....	—
Этика.....	160
Логика и теория познания.....	176
Пифагореизм и аллегоризация.....	178
Заключение.....	180
Глава четвертая. Полемон и этический Praxis.....	182
Биографические свидетельства и сочинения.....	—
Философия.....	185
Глава пятая. Меньшие фигуры.....	205
Филипп Опунтский.....	206
Гермодор из Сиракуз.....	226
Гераклид Понтийский.....	233
Крантор из Сол.....	246
Заключение.....	262
Эпилог. Аркесилай и поворот к скептицизму.....	265
Библиографические ссылки.....	270
Послесловие переводчика.....	277
Об авторе.....	279

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Платон умер в 347 г. до н. э. в весьма преклонном возрасте, оставив после себя в наследство не только корпус философских сочинений, подобный которому никому не удавалось создать как до него, так и после (учитывая его интеллектуальное значение и выдающиеся литературные достоинства), но и примечательную школу, «Академию» (вопрос об институциональной организации которой мы обсудим в первой главе), а также преданных, хотя и независимо мыслящих, учеников. Эта книга представляет собой попытку восстановить атмосферу примерно семидесяти лет, последовавших после смерти Платона, а равно восстановить те интеллектуальные пути, по которым пошли его непосредственные ученики. Этот период, столь определяющий для истории платонизма, был подвергнут почти полному забвению на протяжении последующих столетий.

Данное обстоятельство прискорбно, однако не неожиданно. В лучшем случае честный исследователь скажет — и вполне основательно, — что, при всем желании прояснить все неясности, которые накопила традиция со времен эллинистической эры относительно Древней Академии, достаточных свидетельств для этого нет. Кое-кто, возможно, выскажет еще более спорный тезис, что, даже если бы такие данные были, фигуры типа Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и их сторонников едва ли были столь важны и не заслуживают пристального внимания. Настоящая философия в это время тво-

рилась в противоположной стороне города — в Ликее Аристотеля, Феофраста и их учеников.

Я хочу опровергнуть оба этих заявления. Основным тезисом данной книги будет следующее утверждение: Спевсипп и Ксенократ вместе задали программу для развития того, что в последующие столетия превратилось в интеллектуальную традицию, называемую нами платонизмом, причем Ксенократ инициировал главные течения «среднего платонизма», а Спевсипп благодаря некоторым своим смелым спекуляциям дал толчок развитию некоторых направлений «неопифагореизма», оказавшегося весьма продуктивным инструментом в руках «неоплатоников»<sup>1</sup> начиная с Плотина и его последователей, в то время как Полемон со своей практической установкой предвосхитил стоиков в целом ряде развитых ими доктрин. Остальные, менее заметные фигуры, такие, как Гераклид Понтийский, Филипп Опунтский и Крантор, также внесли существенный вклад в богатую ткань греческой мысли.

В этой книге сделана попытка объединить системное исследование доктрины с биографическим подходом. Разумеется, целый комплекс тем характерен для Древней Академии как целого, однако несомненно, что каждый из трех важнейших наследников Платона придерживался во многих случаях своей индивидуальной стратегии. Это тематическое разнообразие было бы сильно смазано при последовательно проведенном систематическом подходе. Поэтому я начну с главы, посвященной анализу структуры Академии, как в смысле ее физической организации, так и в отношении методов работы. Здесь же я дам краткую характеристику наиболее заметных личностей, принимавших участие в ее работе, а также отмечу главные темы, характерные для платонизма этого периода. Следующими пойдут три главы, посвященные каждому из сменяющих друг друга руководителей Академии — Спевсиппу, Ксенократу и Полемену. Особое внимание будет уделено

---

<sup>1</sup> В первый и последний раз я помещаю эти термины в кавычки, для того чтобы подчеркнуть, что ни один из них не применялся самими мыслителями, которых мы так называем. Сами они считали себя просто платониками (Platonikoi) или пифагорейцами (Pythagoreioi).

как общей преемственности, так и уникальным чертам доктрины каждого из них. Затем отдельная глава будет посвящена менее значительным фигурам, тоже связанным с Академией. В заключение в виде краткого эпилога я рассмотрю вопрос о связи Академии с Ликеем и Стоей, а также остановлюсь на причинах поворота к скептицизму, который ассоциируется с Аркесилаем.

Надеюсь, в результате прояснится та серия новаций, внесенных в оригинальное учение Платона, и консолидаций, которым оно было подвергнуто перед тем, как лечь в основание всего последующего платонизма и отчасти стоицизма. Станет также ясно, в какой мере аристотелизм был впитан, а может, напротив, выделен из главных артерий платонизма этого периода, оставив наследников Аристотеля, как теперь представляется, в некой растерянности, что в последующие века привело к относительному уходу перипатетической школы в тень. В конце концов, Афины раннеэллинистического периода были сравнительно небольшим городом по современным стандартам, где каждый мог знать каждого, а следовательно, любые интеллектуальные новшества едва ли могли скрыться от благожелательных или, напротив, критически настроенных конкурентов.

Вероятно, в результате у меня получилась достаточно спекулятивная книга, которая по этой причине вызовет критику. На каждом этапе моей работы я пытался показать, что те различные фигуры, с которыми я имею дело, не были философскими недоумками, поэтому я постарался создать о них настолько благоприятное представление, насколько это возможно сделать на основе тех недостаточных и тенденциозных свидетельств, которые нам доступны, и в результате по возможности воссоздать в случае каждого мыслителя сравнительно связную теорию. Кроме того, я попытался соотнести доктрины индивидуальных академиков с тем, что можно возвести непосредственно к платоновскому учению (как устному, так и писаному), а также выявить возможное взаимное влияние их друг на друга, учитывая, что в то время не было требования следовать строгой «ортодоксии», равно как и же-

ления ее создать в рамках школы; то, что имело место, можно определить как тенденцию к единомыслию на основе общих принципов.

Я благодарен целому ряду коллег и друзей, которые прочитали отдельные главы этой книги и сделали конструктивные замечания, и прежде всего Ричарду Сорабжи, Дэвиду Седли, Люку Бриссону и Джону Клири. Разумеется, они не отвечают за содержание книги. В более отдаленном прошлом я многим обязан работам Гарольда Чернисса: как его книге «Загадка Ранней Академии», так и монументальному, но, к сожалению, неоконченному труду «Аристотелева критика Платона и Академии» — и трудам его ученика Леонардо Тарана: основательному собранию фрагментов Спевсиппа и великолепной монографии о Филиппе Опунтском, содержащей также издание *Послезакония*. Я благодарен им, несмотря на то что в своем подходе к оценке этих свидетельств я расхожусь с ними обоими. Основное достоинство этих работ — исключительно полное предъявление тех свидетельств, по поводу которых можно затем спорить. Я многим обязан также и разнообразным трудам Маргериты Иснарди Паренте, которая в течение долгого времени выступает важнейшим авторитетом в этой области и чье собрание фрагментов Ксенократа (и Гермодора!) является основополагающим, а собрание фрагментов Спевсиппа все еще остается очень полезным. Большую пользу мне принесли труды Ганса-Иоахима Кремера (*Aretē bei Platon und Aristoteles; Der Ursprung der Geistmetaphysik; Platonismus und hellenistische Philosophie*), хотя я никоим образом не могу принять все его допущения по поводу неписаного учения Платона, предпочитая тем не менее его подход скептицизму Чернисса. Прежде всего, я не считаю необходимым предполагать, как это делают исследователи тюрингенской школы, существование фиксированной эзотерической доктрины, которой Платон придерживался во время написания своих диалогов. Я бы предпочел говорить о чем-то более подвижном и развивающемся, хотя не сомневаюсь в том, что Платон всегда держал в уме гораздо больше того, что изложил на папирусе.

В заключение хочу выразить благодарность Тринити-колледжу в Дублине и своим коллегам по Школе классических исследований за созданную ими прекрасную атмосферу для работы, а также Издательству Оксфордского университета и отдельно Петру Момчилову за поддержку этого предприятия и за терпение, с которым он ожидал его окончания. Наконец, я благодарен анонимным редакторам издательства за доброжелательность и конструктивность.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

# ЗАГАДКА АКАДЕМИИ

Заголовок этой главы — мой поклон Гарольду Чернислу, автору влиятельного исследования «Загадка Ранней Академии»<sup>2</sup>, с которым, признавая его большой вклад в исследование вопроса, я радикально расхожусь во взглядах. Как я отмечал в предисловии, любой подход к наследию Платона, который полностью отказывается от выхода за пределы диалогов или, скорее, обречен ограничиваться только теми данными, которые они предоставляют, а также трактует разнообразные сведения о платоновской доктрине и аллюзии по ее поводу у Аристотеля как ошибочные представления о том, что можно извлечь из диалогов, не позволяет продвинуться достаточно далеко в исследовании истинной динамики развития Академии как института, а также мешает выяснению отношения доктрин учеников и наследников Платона к тому, что они считали его учением. Книга, подобная этой, на основе таких предпосылок не могла бы быть написана вообще.

Как бы там ни было, остается нерешенной загадка, точнее, целая серия загадок, связанных с природой и структурой Академии, основанной Платоном и унаследованной его преемниками, а также касающихся природы того учения, к которому он пришел под конец своей жизни. Именно им посвящена первая, вводная глава.

---

<sup>2</sup>См.: Cherniss 1945 (2-е изд.: 1962). [Здесь и далее это сокращение отсылает к библиографическим ссылкам, которые читатель найдет в конце книги. После двоеточия, если необходимо, указываются тома и страницы. — *Прим. пер.*].

## СТРУКТУРА АКАДЕМИИ

Прежде всего возникает вопрос о том, как была устроена Академия в физическом смысле. Традиция «академий», частных и публичных, к настоящему времени настолько укоренилась в европейской и мировой культуре, что при анализе платоновской Академии нам нелегко будет избавиться от всех коннотаций, выросших вокруг имени с течением времени. Однако именно это нам и необходимо сделать, если мы хотим прийти к достаточно точному пониманию природы школы Платона<sup>3</sup>.

Что же представляла собой Академия? Этот вопрос может сбить с толку. Собственно говоря, Академия, по формулировке Диогена Лаэртия, представляла собой *gymnasion*, т. е. место для упражнений, «расположенный в роще за городскими стенами [Афин] и названный в честь некоего героя Гекадема» (*Жизни философов*, III 7). То есть, по-видимому, это был публичный парк, доступный для каждого желающего прогуляться, поупражняться или побеседовать. В этой роще или гимнасии имели обыкновение собираться софисты и философы<sup>4</sup> со своими учениками примерно на поколение раньше того времени, когда Платон решил утвердиться здесь в начале 380-х гг., по возвращении из своей первой поездки в Италию и на Сицилию. По-видимому, Платон купил некое жилище, вероятно — при финансовой поддержке своего сиракузского друга Диона<sup>5</sup>,

<sup>3</sup> Об этом я уже имел возможность высказаться (см.: Dillon 1983). См. также: Baltes 1993. Очень интересны работы Глюкера (Glucker 1978: 226–246), в которой уделяется много внимания физической организации школы, и Линча (см.: Lynch 1972), где, кроме всего прочего, обсуждается вопрос о правовом статусе подобных образований в Античности.

<sup>4</sup> Такие, к примеру, как «неогеиракритианец» Кратил, у которого Платон некоторое время учился: DL II 5–6.

<sup>5</sup> Обстоятельства этой покупки, если они историчны, весьма туманны и связаны с экстраординарной историей (DL III 19–21) о продаже Платона в рабство на Эгину и выкупе его либо «друзьями», либо конкретно Дионом, либо всеми ими вместе у некоего Анникерида Киренского, который затем галантно послал деньги обратно. Именно на эти деньги, тридцать мин, если верить сообщению Диогена, была приобретена та собственность, которая стала основой платоновской школы.

поселился там и принимал своих учеников, в то время как основная деятельность философской школы проходила в парке Академа, который оставался открытым для публики. Спустя некоторое время в этом парке, как сообщается, Платоном было возведено святилище Муз, или *mousetion* (к которому его племянник Спевсипп впоследствии, после вступления в должность главы школы, пристроил статуи Граций<sup>6</sup>). Именно здесь, возможно, и собиралась школа<sup>7</sup>, однако трудно сказать, были ли установлены еще какие-либо территориальные права.

Как именно проходила деятельность школы в публичном парке и в частном владении, не очень ясно. Имеются, однако, многочисленные данные о том, что большая часть философских дискуссий проходила именно в публичном парке, либо на свежем воздухе, либо в каком-либо закрытом помещении в здании гимнасия. К примеру, сохранился знаменитый пассаж из произведения представителя Средней комедии Эпикрата (fr. 11 Kock), в котором Платон, Спевсипп и Менедем проводят «толпу юношей» через диэретический анализ тыквы. Если оставить в стороне свидетельство этой примечательной сатиры о философских интересах Спевсиппа, из данного текста становится ясно, что занятия школы проходили в публичном месте и, по крайней мере в принципе, их мог увидеть любой желающий.

Другой анекдот, сомневаться в принципиальной достоверности которого я не вижу смысла<sup>8</sup>, рассказывается Элиа-

---

<sup>6</sup>DL IV 1. С этим святилищем также не все ясно, поскольку тот же Диоген в своем жизнеописании Полемона (IV 19) говорит о святилище Муз, расположенном «в саду» (*en tōi kēpōi*), т. е., по-видимому, в жилище самого Платона. Возможно, было два разных святилища — или же Диоген отсылает к предыдущему пассажи.

<sup>7</sup>Это не означает, как убедительно показывает Линч (Lynch 1972, chs. 2–3), что Платон оформил свою школу в качестве религиозного общества (*thiasos*). Могло ли это святилище быть чем-либо большим, нежели просто местом собраний? Пьер Буаянсе (Bouayncé 1937: 261–262) убедительно связывает это святилище с платоновским определением философии в *Федре* (61a) как величайшего из искусств (*megistē mousikē*). В таком случае выбор названия становится понятным.

<sup>8</sup>Странно, но Таран (Tarán 1981: 221) относит это свидетельство к

ном<sup>9</sup> и проливает свет на отношение между публичным парком и частным владением. Эта история произошла незадолго до смерти Платона в 347 г.:

«Однажды, когда Ксенократ на время уехал на родину [т. е. в Халкедон], Аристотель, окруженный толпой своих приверженцев, включая Мнасона из Фок и подобных типов, стал докучать Платону. Ксенократ же в это время был болен<sup>10</sup>, поэтому не мог прийти ему на помощь. Платону же в это время было около 80 лет, и по причине возраста его память начала слабеть. Так, Аристотель задумал дурную шутку и начал задавать Платону вопросы очень агрессивно и на полемический манер, поступая несправедливо и бесчувственно. По этой причине Платон покинул открытое место прогулок (*tau eχō peripatou*) и отправился со своими спутниками внутрь (*endon ebadize sun tois hetairois*)».

Через три месяца Ксенократ вернулся и, придя в школу, застал прогуливающегося Аристотеля там, где он ожидал увидеть Платона. Когда он заметил, что Аристотель и его свита не отправились в дом Платона (*ou pros Platōna anachōrounta*) в конце дня, но собрались разойтись по домам, он спросил одного из тех, кто участвовал в *peripatos*, где же Платон, опасаясь, что наставник болен. И тот ему ответил: «Он не болен, просто Аристотель утомил его и вынудил покинуть *peripatos*, так что он отправился заниматься философией в свой сад (*en tōi kērōi tōi heautou*)».

Остальная часть истории нас интересует в меньшей степени. Ксенократ идет к Спевсиппу, собирает приверженцев Платона и возвращает Платону возможность пребывать в обычном месте (*apodounai to sunēthes khōrion tōi Platōni*). Эта история, вне всякого сомнения, не более чем тенденциозный анек-

---

*spuria* на том основании, что «оно не соответствует тому немногому, что мы знаем о Платоне и Аристотеле». По-моему, эти данные прекрасно соответствуют тому немногому, что мы о них знаем.

<sup>9</sup>Aelian, *Varia Historia* 3.19, вероятно, базирующаяся на сообщениях таких эллинистических любителей рассказывать исторические сплетни, как Антигон из Кариста.

<sup>10</sup>Вероятно, одним из тех приступов артрита, которые начали мучить его ближе к старости. См. об этом в следующей главе.

дот, однако мне представляется, что отбрасывать ее как не соответствующую фактам неразумно. В любом случае, в ней отражено то, что нас сейчас интересует. Из истории видно, как соотносились между собой публичный *peripatos* и частные владения Платона, причем ясно, что философией занимались в обоих этих местах.

Прежде всего отмечу, что в истории упоминается о двух местах: *peripatos* и *kēpos*. Я не перевел слово *peripatos*, опасаясь придать ему ложные коннотации. Это могла быть постройка, возможно — с колоннами, наподобие аристотелевского *peripatos* в парке Ликейя, а возможно, это была всего лишь часть Академии, в которой группа прогуливалась и разговаривала. В любом случае, именно там проходили занятия, которые вел Платон. Не желая разговаривать с Аристотелем, он покинул Академию и отправился в свой *kēpos*. Затем Ксенократ первым делом идет в *peripatos*, а не домой к Платону, Аристотель же в конце дня отправляется в город к себе домой, вместо того чтобы нанести Платону визит и, возможно, остаться на ужин. Ксенократ удивлен не тому, что он пошел домой, скорее, ему не понятно, почему он сначала не зашел к Платону. Таким образом, Аристотель, хотя он прибыл из другого города и долгое время был учеником Платона, не живет в его доме, но имеет отдельное жилище, по крайней мере в это время. Из данной истории непонятно, где живет сам Ксенократ, который также происходит из другого города, однако из следующего анекдота, о котором речь впереди, станет ясно, что он тоже имеет небольшой дом. Получается, что этот анекдот раскрывает, незамысловато и случайно, истинное положение дел в платоновской Академии и при соответствующем к нему отношении служит хорошим свидетельством, разрушающим многие беспочвенные спекуляции по поводу того, как же она была устроена.

Что же представлял собой в таком случае *kēpos* Платона? Не был ли он тем образованием, которое последующие поколения и стали называть платоновской Академией? Этот вопрос, как видно, систематически игнорируется исследователями, пытающимися рассказать нам о том, как функцио-

нировала Академия. Термин *kēros* не обязательно означает «сад». Эпикурейский *kēros*, к примеру, включал в себя кроме сада загородную виллу довольно большого размера, достаточную для того, чтобы там разместилась группа людей. Можно предположить, что у Платона также был довольно большой дом с отдельными комнатами, по крайней мере для нескольких ближайших учеников, а также помещение для постоянно растущей библиотеки. Однако утверждать это с уверенностью мы не можем.

В настоящий момент меня интересует не то, как в Академии проходили научные занятия (мы к этому вскоре перейдем), а всего лишь физическое устройство школы. Однако приведу один пример из работы достаточно трезвого и хорошо информированного автора, показывающий, насколько путаны традиционные представления о том, как физически была устроена Академия и какого рода занятия там проходили. У. Гатри<sup>11</sup> пишет:

«Академия Платона не соответствует ни одной из современных организаций и, конечно же, отличается от современного университета или института. Ближайшей параллелью могут, вероятно, считаться наши древние университеты, точнее, их колледжи, для которых характерны многие особенности, унаследованные от Средних веков, такие, как их религиозная принадлежность и идеал совместной жизни и в особенности общего застолья. . . Это образование получило название по месту своего расположения примерно на расстоянии одной мили от стен Афин, на земле, посвященной некоему герою Академу или Гекадему, где были парк с деревьями, сады, гимнасий и другие строения. Место считалось святым, поэтому здесь отправлялись и другие культы, включая культ Афины».

По-видимому, мы уже столкнулись с проблемой. Гатри прекрасно знает историю о покупке сада, однако говорит о «месте», как будто сад и Академия — это одно и то же. Продолжим цитату:

«Для того чтобы создать общество, владеющее своей зем-

---

<sup>11</sup>Guthrie 1975: 19–20.

лей и помещением, как это было в случае с Платоном, по видимому, необходимо было официально зарегистрировать его как *thiasos*, т. е. религиозную организацию, посвященную определенному божеству, которое и должно считаться номинальным хозяином этого имущества. Платон выбрал Муз, покровительниц образования, не только потому, что верил в то, что „философия есть высшая форма мусического искусства“ (*Федр* 61a), но, скорее, по той простой причине, что мусейон, или святилище Муз, был в то время традиционной частью любой школы».

Далее Гатри рассказывает об общих застольях (*syssitia*), о которых говорят многие античные авторы, восхваляя их за умеренность и качество философских бесед, которые их сопровождали. Однако, как представляется, здесь смешаны разные вещи. Джон Линч успешно доказал, что предположение Виламовица о том, что Академия должна была быть религиозным обществом (*thiasos*), посвященным Музам, просто ошибочно<sup>12</sup>. Наши свидетельства говорят о другом. Мы знаем всего лишь, что Платон посвятил некий храм Музам, а его наследник Спевсипп поставил туда статуи Граций (см. выше). Этот храм действительно мог служить основным местом прогулок в Академии, однако из факта его существования не следует, что сама школа представляла собой *thiasos*. Едва ли вышеописанный спор был чем-то большим, нежели попыткой отстоять обычное место собраний на территории, открытой для публики. Что касается общих застолий (*syssitia*), то они вполне могли проходить во владениях Платона (*kēpos*) или на другой вилле в окрестностях города, и таким образом группа действительно могла проводить довольно много времени вместе.

Ясно, однако, что определенная часть дня могла проходить в парке, либо в закрытом помещении гимнасия, либо на

---

<sup>12</sup>Lynch 1972: 108–127. Виламовиц-Мёллендорф позаимствовал эту идею у Фукара (см.: Foucart 1893) и развил в своей книге *Antigonos von Karystos* (Wilamowitz-Möllendorf 1881: 263–291). Однако ни один античный источник не называет Академию или Ликей *thiasos*, но только *skhōlē* или *diatribē*.

виду у публики во время прогулки (*peripatos*). Комические поэты Эпикрат и Алексид, современники событий, подтверждают это. Фрагмент из Эпикрата (fr. 11 Kock) заслуживает цитирования в качестве уникального видения (хотя и глазами комика) того, как подобные занятия школы могли выглядеть для случайного прохожего. Разговаривают два персонажа:

«А: Чем там занимаются Платон, Спевсипп и Менедем? О чем они сегодня рассуждают (*diatribousin*)? Какая важная идея и при помощи каких аргументов (*logos*) сегодня ими исследуется? Ради Геи, Расскажи мне об этом подробно, если тебе удалось что-либо узнать.

В: Разумеется, я расскажу тебе о них вполне подробно и определенно. Ведь во время Панафиней я видел кучку молодых людей на площадке для упражнений в Академии (*ep gymnasiois Akadēmeias*) и слышал непередаваемые речи, совершенно потрясающие. Они занимались тем, что пытались дать определение различным природным вещам (*peri physeōs arphorizomenoi*), разделяя на категории образ жизни животных, природу деревьев и типы овощей. И в связи с этим они исследовали вопрос о том, к какому роду следует отнести тыкву.

А: И к какому же определению (*logos*) они в конечном итоге пришли? К какому роду принадлежит этот овощ?

В: О! Сначала они заняли свои места и, склонив в задумчивости головы, напряженно размышляли весьма длительное время. Наконец, когда все остальные еще пребывали в размышлении, один юноша неожиданно сказал, что это круглый овощ, другой возразил ему, сказав, что это растение, а третий — что дерево. Когда доктор с Сицилии услышал это, он раздраженно отверг их предложения как ерунду.

В: Они, наверное, возмутились и протестовали против такого оскорбления? Ведь недопустимо так вести себя на публичных собраниях (*en leskhais taisde*).

А: Нет, юноши восприняли это как должное, а Платон, который здесь также присутствовал, очень спокойно и без какого-либо раздражения в голосе предложил им подумать еще и попробовать определить сначала род того, к чему при-

надлежит тыква. И они продолжили их упражнение в диэрезе (diairesis)».

Этот комический диалог вполне годится в качестве важного свидетельства современника. Эпикрат свидетельствует о проведении школьных занятий на публике, в парке (фразы en gymnasiois Akadēmeias, en leskhais taisde не оставляют в этом сомнения). Он также знаком с терминологией (aphorizein, genos, diairein). Согласно его рассказу, ученики пытались найти исходный пункт для разделения, диэрезы, которая могла бы привести их к научному определению, а для этого им необходимо было выявить все различия данного вида в рамках того рода, к которому принадлежит тыква. Поэтому они предлагают считать ее «травой» и «деревом», что достаточно комично, однако не абсолютно бессмысленно, несмотря на резкую критику сицилийского доктора. Короче говоря, у нас есть все основания полагать, что Эпикрат знал кое-что из того, что описывал, рассчитывая, что и его аудитория также может это понять и оценить.

Итак, мы располагаем данными о том, что существовало два различных места, в которых проходили занятия школы: kēros и публичный парк с гимнасием и местом для прогулок. Теперь нам предстоит понять, что случилось с этим kēros и что именно впоследствии стали называть «платоновской Академией».

Если этот «сад» был подарен Платону Дионом или Анникеридом, то естественно предположить, что он каким-то образом должен быть упомянут в завещании Платона, которое, по всей видимости, полностью воспроизводит Диоген Лаэртий (III 41–42). В завещании упомянуто два земельных владения: имение в Ифистиадах и имение в Иресидах, и ни одно из них на первый взгляд не похоже на «сад неподалеку от Колона», хотя и не исключено, что последнее все-таки могло им быть. Месторасположение обоих имений подробно описано, и ни одно из них не граничит ни с Колоном, ни с Академией. Ничего не говорится, как и впоследствии в завещании схолархов Ликея, о школьном имуществе или книгах. Имение в Ифистиадах оставлено некоему отроку Адиманту, который

не приходился ни племянником, ни внучатым племянником Платону и, возможно, был сыном двоюродного брата Платона Главкона или же внуком его двоюродного брата Адиманта. Причем данное имение запрещалось продавать и отчуждать в пользу третьих лиц, — очевидно, потому, что это было наследственное семейное имущество или по крайней мере часть его. Указанное предположение объясняет как запрет на отчуждение, так и невозможность для Спевсиппа унаследовать имение, поскольку он не был членом семьи Платона в строгом смысле слова.

Что случилось с другим имением, из завещания не ясно, однако именно оно граничит на западе с рекой Кефис, а значит, располагается не так далеко от Колона и Академии. Платон утверждает, что приобрел это имение у некоего Каллимаха. Сам он сделал данное приобретение или же Дион либо Анникерид, не сказано, однако ясно, что в завещании об этом не было необходимости упоминать<sup>13</sup>. Итак, несмотря на необъяснимое отсутствие какого-либо упоминания о школе, это поместье все же подходит под описание «сад неподалеку от Колона»<sup>14</sup>. Однако если школа не имела юридического статуса, как это показал Линч (Lynch 1972: 106 ff.), то упоминание о ней в завещании не имело смысла.

Данное имущество в различных античных источниках описывается как «маленький сад» или «садик»<sup>15</sup>, однако такое описание, скорее всего, отражает, по моему мнению, иные пространственные масштабы времен империи. По нашим дан-

<sup>13</sup>Примечательно, что это имение граничило с севера и запада с землей Евримедонта из Миррины, который, по всей видимости, был младшим братом или кузеном Спевсиппа (так как Евримедонт — муж сестры Платона Потоны и отец его племянника Спевсиппа — к 347 г. уже, должно быть, умер). Важно отметить также, что этот Евримедонт наряду со Спевсиппом упомянут в завещании в качестве одного из душеприказчиков.

<sup>14</sup>В своей статье 1983 г. (см.: Dillon 1983) я воздерживался от такого заключения, однако теперь мне кажется, что я был слишком скептичен и что предположение Глюкера (Glucker 1978: 231–233) ближе к истине.

<sup>15</sup>Κῆpidion (DL III 20), khōridion (Plutarch., De exilio 10), illi hortuli (Cicero, De finibus V 2).

ным, он должен был занимать не менее двух акров, поскольку во времена Полемона (DL IV 19) ученики Академии имели возможность жить в небольших помещениях (*kalybia*) собственного изготовления «неподалеку от святилища Муз и лекционного зала (крытой галереи, *exedra*)». В своей ранней статье (Dillon 1983: 57–58) я ошибочно думал, что, согласно Диогену, ученики селились в парке Академии, и недоумевал, как это возможно на общественной территории, однако на самом деле Диоген говорит не «в Академии», а «в саду» (который располагался в Академии). Так что в саду было не только место для этих маленьких помещений, но и достаточно территории для *mouseion* и *exedra*. Данных о размерах зданий сохранилось еще меньше. Некоторые исследователи (см., например, Baltès 1993: 7–8), базируясь на анекдоте о Ксенократе, пришли к выводу, что дом Платона состоял всего из одной комнаты, которая одновременно была и жилой комнатой, и местом для ужинов, и лекционным залом. В этой примечательной истории о знаменитой куртизанке Фрине (DL IV 7; см. также следующую главу), которая пыталась соблазнить Ксенократа, попросив укрыть ее от воображаемых преследователей, рассказывается, что когда он пригласил ее в свой «маленький дом» (*oikidion*), то там оказалась только одна узкая кровать (*klinidion*), в которой он, однако, отверг все ее домогательства. Но *oikidion* Ксенократа, если, конечно, мы согласны поверить в эту историю, мог быть небольшой персональной хижиной на территории сада скорее, чем основным зданием, которое, возможно, к тому времени уже использовалось для нужд школы — как библиотека, естественнонаучный музей и место для общих застолий, в то время как лекции и дискуссии могли проходить в крытой галерее (*exedra*), упомянутой Диогеном (DL IV 19), или же в публичном парке. К тому же у нас есть свидетельства, что — подобно Полемену и в отличие от Спевсиппа — Ксенократ действительно жил в платоновском саду. В любом случае представляется невероятным, чтобы основное здание состояло всего из одной комнаты.

Однако это не самое главное. Более интересно было бы установить, как в точности осуществлялись взаимоотношения

между наставником и учеником или между коллегами в рамках платоновской школы, а также как проходили их научные занятия. К сожалению, сведений об этом явно недостаточно. Знаменитый фрагмент Эпикрата, приведенный выше, может указывать на то, как выглядел типичный «урок», а анекдот о недостойном поведении Аристотеля (также приведенный выше) может примерно передавать обстановку во время дискуссий. Однако в какой форме проходили лекции, кто мог их читать и как были организованы занятия по диалектике? На эти вопросы ответы найти непросто. К сожалению, мы не располагаем историческими данными, что курс начального образования, описанный в седьмой книге *Государства* и включающий в себя арифметику, геометрию, стереометрию, астрономию и гармонику, когда-либо преподавался в Академии систематически. Действительно, в Античности имели хождение истории о том, как Платон якобы решил математические проблемы, над которыми безуспешно бились его ученики Евдокс, Менехм и др., например Делосскую проблему об удвоении куба (Riginos 1976: 141–145), а интерес к математике или по крайней мере к теории чисел был, как мы увидим, одной из важнейших особенностей философии его непосредственного преемника. Отсюда можно сделать вывод, что члены Академии занимались математикой и астрономией, однако о том, как эти занятия отразились на учебной программе, мы не знаем.

Что касается занятий диалектикой, кое-что, как представляется, можно извлечь из аристотелевской *Топики*. Общепринято, что эта работа довольно ранняя, а следовательно, может отражать процедуры, характерные для Академии позднего периода, но еще при жизни Платона. В восьмой книге *Топики* и в дополнении к трактату, получившему название *Софистические опровержения*, Аристотель разбирает всевозможные правила и процедуры, а также различные незаконные трюки, применяемые в процессе рассуждений, что должно отражать тот род деятельности, в которую были вовлечены он сам и его товарищи. И хотя в заключение *Софистических опровержений* (183b34 сл.) он безапелляционно заявляет, что разрабо-

тал всю эту технику (tekhnē) сам, можно предположить, что во время своего пребывания в Академии он по крайней мере собрал сырой материал.

К примеру, шестая и седьмая книги *Топики* посвящены вопросу определения (hōgōi), т. е. основной цели диалектической процедуры. В самом начале шестой книги он вводит в курс дела таким образом (139a24 сл.):

«Исследование определений включает в себя пять частей. Необходимо показать, либо (1) что данное описание (logos) непригодно для того предмета, который так назван (к примеру, определение человека должно быть правильно для каждого человека), либо (2) что, хотя предмет и принадлежит к определенному роду, ваш оппонент не отнес его к этому роду или же отнес не к своему (oikeion) роду... (3) или потому, что описание не уникально для этого предмета... или (4) что, хотя все указанные условия соблюдены, он не дал определения сущности (to ti ēn einaī) определяемого предмета. И кроме того, (5) остается еще проверить, не обстоит ли дела так, что, дав определение, он не смог дать правильное определение».

Затем Аристотель продолжает рассказывать о типичных ошибках в определении (139b12 сл.). Одно дело — нечеткость, другое — избыточность. Приведу два примера избыточности, которые содержат выпады против Ксенократа, возможно, подобные тем, которые Аристотель мог высказать лично, перед тем как их пути окончательно разошлись. В первом случае мы узнаем определение души, принятое Ксенократом (140a33 сл.):

«Далее, следует рассмотреть, не обстоит ли дело так, что присовокупленное хотя и составляет то, что свойственно (idios) данной вещи, но по удалении его оставшаяся часть описания указывает присущее данной вещи и выражает ее сущность. К примеру, в определении человека добавление „способный овладеть знанием“ излишне, и по удалении его оставшаяся часть указывает свойственное лишь человеку и выражает его сущность. Вообще говоря, излишне все, по удалении чего оставшаяся часть объясняет определяемое. Ошибку,

подобную указанной, содержит и то определение души, согласно которому она есть само себя движущее число. Ибо „само себя движущее“ и есть душа, по определению Платона<sup>16</sup>».

Другой пример направлен против определения *phronēsis*<sup>17</sup>, или «мудрости» (141a5 сл.):

«Нелепость здесь состоит не в том, что дважды произносится одно и то же имя, а в том, что о чем-то говорится одно и то же несколько раз, как, например, Ксенократ говорит, что *phronēsis* „определяет и созерцает истинно сущее (*ta onta*)“. Однако способность определять (*horistikē*) в некотором смысле есть и способность созерцать (*theorētikē*), так что, прибавляя „и созерцает“, он говорит одно и то же дважды».

Подобные примеры лишь отчасти воспроизводят дух тех интеллектуальных баталий, которые могли занимать время учеников Платона и его преемников. Аристотель, вне всякого сомнения, был мастером своего дела, однако он не мог обходиться без компании. Диалектика — это такая игра, где противник просто необходим, причем противник заинтересованный. Очень жаль, что до нас не дошло ни одного примера диалектического спора подобного рода, однако на основании *Топики* можно по крайней мере составить впечатление о том, как все это могло выглядеть.

В завершение нашего исследования физической структуры Академии уместно составить по возможности полный список членов школы в период, предшествующий смерти Платона. Примечательно, что количество сотрудников, если сравнивать с современными учебными заведениями, по-видимому, было невелико. Разумеется, можно предположить, что кроме упомянутых персонажей к Академии в той или иной мере при-

<sup>16</sup> *Федр* 245e. Возражение состоит в том, что подобное определение оканчивается избыточной фразой: «То, что движет себя, есть число, движущее себя». Ксенократу следовало бы в таком случае просто сказать, что душа есть число, однако, как мы увидим, он не желает этого делать.

<sup>17</sup> Как мы увидим в соответствующем месте, Ксенократ, различая *sophia* и *phronēsis*, затем проводит различие между практической и теоретической «мудростью» (также *phronēsis*), что Аристотель бы не одобрил.

надлежало еще какое-то количество человек, однако мы едва ли ошибемся, если скажем, что таких внешних членов было не более пары дюжин. Наиболее полный список находим у Диогена Лаэртия (III 46). Я воспроизвожу этот список, опуская тех, кто к 347 г. уже умер:

«Его учениками были: Спевсипп Афинский, Ксенократ Халкедонский, Аристотель Стагирит, Филипп Опунтский, Гестией Перинфский, Амикл Гераклеийский, Эраст и Кориск Скепсийские, Тимолай Кизикийский, Евеон Лампсакский, Пифон и Гераклид Эносские, Деметрий Амфипольский, Гераклид Понтийский и многие другие, в том числе две женщины, Ласфения из Мантиней и Аксиофея из Флиунта, которые, по словам Дикеарха, даже одевались в мужские одежды».

Этот список, хотя и содержит ужасное «и многие другие», в сумме, вместе с двумя дамами, сводится к шестнадцати ученикам. Однако к нему можно добавить еще нескольких человек. Список в *Истории Академии* Филодема дополнительно содержит следующие имена<sup>18</sup>: Менедем из Пирры<sup>19</sup>, Хэрон из Реллены, Гермодор из Сиракуз, Каллиген<sup>20</sup> и Хион. Сообщается, что Менедем из Эретрии был членом Академии в течение некоторого срока: он посетил Академию по дороге в Мегары и был так пленен Платоном, что отстал от войска (DL II 125), однако хронологически это едва ли возможно, так как он родился в 345 г.

О Спевсиппе, Ксенократе, Филиппе, Гестиее, Гермодоре и Гераклиде речь пойдет в следующих главах. Относительно

---

<sup>18</sup>Упомянутые здесь «Гераклид и Аминт из Гераклеи» могут в действительности указывать на Гераклида Понтийского и Амикла, перечисленных Диогеном.

<sup>19</sup>Этот человек, скорее всего, отличается от знаменитого Менедема из Эретрии. Он сотрудничал с Академией довольно долго и в 339 г. даже безуспешно боролся с Ксенократом за пост главы школы (Acad. Hist. VII).

<sup>20</sup>В этом месте возможна путаница, поскольку следом идет некий Тимолай Афинянин (возможно, тот же самый, что и Тимолай Кизикийский, упоминаемый выше), причем сообщается, что Каллиген и этот Тимолай фигурируют в некоем литературном произведении неизвестного происхождения, озаглавленном «Платонова тризна».

остальных можно отметить один интересный факт: некоторые из них, судя по всему, вернулись в свои родные полисы и занялись политикой. Пифон и Гераклид Эносские (родом из древней эолийской колонии на южном побережье Фракии) известны тем, что в 359 г. убили фракийского царя Котиса (противника Афин), за что были удостоены афинского гражданства и получили золотые венки<sup>21</sup>. Однако не ясно, когда это случилось, до их появления в Академии или после окончания пребывания в ней. Херон после учебы в Академии при Платоне и Ксенократе, а значит, и при Спевсиппе и (очевидно, до своего появления в Академии) отличившись в качестве борца на Олимпийских играх, вернулся в свою родную Пеллену в Ахее и при поддержке Александра Македонского установил там ок. 335 г. тиранию<sup>22</sup>. Однако уроки Платона не пошли ему впрок: он не только не установил платоновское идеальное правление, но и изгнал многих граждан и передал их имущество и жен своим рабам!

Остальные ученики поступили более благородно с родными полисами. Плутарх в своем *Ответе Колоту* (112с) противопоставляет Платона и Эпикура и сообщает, что «Платон отправил одного своего ученика, Аристонида, в Аркадию для реформирования государственного устройства, другого, Формия, к элейцам, а третьего, Менедема, к пирреанам. Евдокс написал законы книдианам, Аристотель — для жителей Стагиры». Все это, кроме, вероятно, деятельности Аристотеля, случилось еще при жизни Платона, поэтому не очень нас касается. Однако данные примеры показывают, что, по крайней мере в теории, платоновская Академия стремилась к общественной деятельности, которая, как мы увидим, продолжилась и при преемниках Платона.

В заключение следует сказать несколько слов о процедуре или процедурах избрания наследников Платона в качестве глав школы. Общая картина жизни Академии нам представляется теперь менее ясно, нежели это было некогда приня-

<sup>21</sup> Демосфен, Против Аристократа 119; Acad. Hist. VI.

<sup>22</sup> Acad. Hist. XI–XII; Псевдо-Демосфен, О договоре с Александром 10; Павсаний, Описание Эллады VII 27, 7.

то, хотя большинство исследователей склонно полагать, что она не была организацией наподобие фиаса с фиксированным правовым статусом. Очевидно, что принятие Спевсиппом школы в 347 г. также не было формальной процедурой. В завещании Платона об этом не упоминается. В *Истории Академии* (Acad. Hist. VI) Филодема просто говорится, что Спевсипп принял (diedexato) школу (diatribē). О каких-либо выборах не сообщается, возможно, имелся общий консенсус. Напротив, после его смерти в 339 г., по словам Филодема (VII), были выборы, причем молодежь (neaniskoi) большинством голосов избрала Ксенократа, а другие кандидаты, Гераклид Понтийский и Менедем, проиграли. Впоследствии Гераклид вернулся в свою родную Гераклею, а Менедем основал школу в Эретрии. Аристотель в это время был в Македонии, поэтому в выборах не участвовал.

О Полевоне снова говорится, что он сменил Ксенократа (Acad. Hist. IV; DL IV 16). О выборах не упоминается, хотя это не означает, что их не было. Полевон возглавлял школу почти сорок лет, вероятно — до 276 г. Как сообщается, его сменил любимый ученик Кратет, очевидно, в соответствии с желанием самого Полевона. Однако возглавлял Кратет школу всего пару лет, и после него в наши свидетельства закрадывается определенная неясность (DL IV 32). Сообщается, что после Кратета членами школы главой был избран некий ничем не примечательный Сократид (Acad. Hist. XVIII, где снова упоминается голосование neaniskoi), причем на том лишь основании, что он оказался старшим. Однако Сократид тут же уступил пост главы школы Аркесилаю. Было ли это решение также ратифицировано neaniskoi? Мы об этом не знаем, однако такая возможность не исключена.

В целом представляется, что в Академии имела место процедура, отличная от порядка, принятого в Ликее на другой стороне города, где каждый последующий глава школы со времен Аристотеля формально назначался предыдущим. В Академии избрание главы школы было более демократичным, причем глава избирался большинством голосов в случае наличия нескольких претендентов либо признавался таковым

единогласно. Впоследствии (вероятно, ок. 216 г.) Лакид, преемник Аркесилая, «впервые» в истории Академии «отказался от школы еще при жизни» и просто «передал (paredōke)» ее паре своих преемников, Телеклу и Евандру (DL IV 60), однако этот случай уникален и его не следует экстраполировать на предыдущий период.

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ ПЛАТОНА

Перейдем теперь к содержанию интеллектуального наследия Платона. В этой книге я исхожу из предположения, что, несмотря на то что Платон имел вполне определенные воззрения на различные предметы, он не стремился оставить в наследство своим последователям фиксированную доктрину, которую они должны были бы защищать от всех посторонних. Вместо этого он рассчитывал, что сможет научить их тому методу исследования, который сам получил от своего наставника Сократа и который, если его правильно использовать, мог привести их к истине. Истина подобного рода относится к числу таких истин, которые каждый постигает самостоятельно.

Разумеется, это не означает, что вообще не было никакой доктрины. Проблема, однако, состоит в том, что каждый желающий понять пути, по которым развивалось учение Платона его непосредственными предшественниками, должен решиться пойти дальше диалогов. Духовные наследники Платона, что естественно, обладали более ясной перспективой отношения диалогов к текущей работе школы, нежели та, на которую мы можем рассчитывать. Ведь по крайней мере старшее поколение его преемников было свидетелем процесса «публикации» многих из диалогов. А поскольку устная традиция, сохраняющаяся в Древней Академии, прервалась в течение столетий скептицизма, который наступил после прихода на пост главы школы Аркесилая в середине 270-х гг., в нашем распоряжении остаются только те остатки мысли, которые, несмотря на их художественную значимость, для самого Пла-

тона были лишь «представлениями»<sup>23</sup>, не лишенными смысла, однако не содержащими наиболее серьезных положений его спекулятивной философии.

Но если не диалоги, тогда что же<sup>24</sup>? Кроме диалогов сохранилось значительное количество свидетельств о воззрениях Платона по поводу некоторых основополагающих вопросов. Значительная часть этих свидетельств разбросана в позднейших источниках, таких, как комментарии к Аристотелю, однако важнейшим источником остается сам Аристотель, который на протяжении двадцати лет лично и непосредственно общался с Платоном. Впрочем, мы должны понимать, что Аристотель, который, несомненно, хорошо знал то, о чем он говорит в каждом конкретном случае (было бы абсурдно предполагать обратное, как это делали Чернисс и его последователи), тем не менее почти всегда ограничивается скорее критическим и, более того, уклончивым, чем научным, изложением того, о чем знает. Понять из его изложения воззрения Платона — все равно что выяснить предвыборную программу Консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее оппоненты-лейбористы. Однако если подойти к этим свидетельствам с достаточной долей внимания и критичности, то в результате можно будет составить картину, которая, по крайней мере в основных своих чертах, будет вполне согласованной и разумной и которая, кроме того, вполне укладывается в ту схему, которая приписывается (нередко тем же источником) Ксенократу и Спевсиппу.

Начнем с доктрины о первых принципах. Создается впечатление, что в зрелые годы Платон все более и более увлекся теми возможностями, которые предоставляла в свя-

---

<sup>23</sup> Возможно, такое определение покажется читателю слишком экстремальным, однако его следует понимать исключительно в том смысле, который содержится в платоновском термине *sroudaia paidia*, «серьезная игра». Именно в этом смысле высказывается платоновский Тимей в одноименном диалоге: Тим. 59c-d.

<sup>24</sup> На протяжении нескольких последующих страниц я повторяю то, что уже имел случай высказывать (Dillon 1977: 2-11) (рус. пер.: Диллон 2002: 14 сл. — *Прим. пер.*).

зи с этим пифагорейская математическая модель универсума. Очевидно, что математика активно изучалась в Академии<sup>25</sup>, и те открытия, к которым она приводила, усиленные работами таких коллег Платона, как Евдокс, Менехм и Тетет, постепенно подвели его к определенным общим заключениям. В результате он пришел к системе, которая включала в себя представление о паре противоположных принципов и трех уровнях бытия и в которой центральная и опосредующая роль позднейшей традицией была отведена Душе — как Мировой Душе, так и индивидуальным душам. Следы этого учения можно обнаружить в таких диалогах среднего и позднего периодов, как *Государство*, *Филеб*, *Тимей* и *Законы*, однако вывести его из одних этих диалогов невозможно.

В качестве первых принципов Платон постулировал Единое и Неопределенную Двоицу (которую он обозначил, судя по всему, термином «большое и малое»<sup>26</sup>), основываясь в этом, как и во многих других случаях, на пифагорейской традиции. Единое — активный принцип<sup>27</sup>, который кладет «предел» (*peras*) бесформенности (*apeiron*) противоположного принципа. Диада рассматривается им как принцип двойственности, неограниченно экстенсивный и делимый, одновременно бесконечно большой или бесконечно малый. Влияние Диады в природе проявляется в протяженных величинах, избыток и недостаток в которых корректируется благодаря наложению на них правильной меры. Этот процесс имеет и этическую составляющую, поскольку добродетели рассматриваются как правильные меры (средние величины) между избытком и недостатком континуума. Данная тео-

<sup>25</sup>См. полезные исследования: Mugler 1948 и, сравнительно недавно, Fowler 1987.

<sup>26</sup>См.: Met. A-6, 987a29 sq. Аристотель в этом месте (987b20) несколько тенденциозно говорит о «большом и малом» (*to mega kai to mikron*) как о чем-то подобном двум принципам, однако из других свидетельств и из слов самого Аристотеля (987a26) ясно, что Платон имеет в виду один «материальный» принцип.

<sup>27</sup>Аристотель (987a33) характеризует ее как *ousia*, сущность, в противоположность Диаде как *hylē*, материи.

рия не является исключительной особенностью этики Аристотеля, как это видно из таких, например, пассажей, как в диалоге *Политик* (284e–285b), где искусству измерения придается универсальное значение, причем концепция эта, как можно предположить, возводится к пифагорейской традиции<sup>28</sup>.

Неопределенная Диада есть по преимуществу та беспредельность или инаковость, на которую воздействует Единое, но, кроме того, она выступает иррациональной составляющей души, а также субстратом физического мира, «вместилищем» *Тимея*.

Воздействуя на Диадую и ограничивая ее, Единое порождает систему натуральных чисел<sup>29</sup>. Как именно это происходит, сказать трудно, поскольку Аристотель, как обычно, весьма тенденциозен и предполагает, что его читатели или слушатели знают то, на что он ссылается. К сожалению, мы не обладаем таким знанием. Сперва постулировав архетипические числа, так называемые формы-числа (или идеи-числа)<sup>30</sup>, в конечном итоге Платон, вероятно, пришел к представлению об идеях как числах или подобных математических сущностях. Как и пифагорейцы, особое значение он придает первым числам: один, два, три и четыре (так называемой *tetraktys*) и их сумме десятке (Декаде). Эти первые четыре числа каким-то способом присутствуют в самом Едином и получают актуальное существование в процессе ограничения Диады. В *Метафизике* (N 7, 1081b10 сл.) Аристотель описывает этот процесс порождения первых чисел так: Диада порождает число два

<sup>28</sup>Тот факт, что эта доктрина столь же платоническая, сколь и перипатетическая, прекрасно показан Кремером (см.: Krämer 1959).

<sup>29</sup>Этот процесс, хотя и в несколько зашифрованном виде, описывается в *Пармениде* (143a–144a). См. интересные замечания об этом пассаже: Turnbull 1998.

<sup>30</sup>Формы-числа, согласно Аристотелю, следует отличать от математических чисел потому, что их нельзя складывать как обычные числа (они *asymblētos*), ибо они суть непосредственно то или иное число, например четверка или тройка. Их свойство — быть четырьмя или тремя, и «троичность» тройки не может быть добавлена к «четверичности» четверки. Аристотелю, правда, эта идея не понравилась.

путем удвоения Единого, а затем производит остальные числа, прибавляя к числу два и другим числам Единое или себя. Мы вынуждены признать, что процесс этот достаточно темен<sup>31</sup>.

Как бы там ни было, все натуральные числа порождаются в результате действия первых чисел на Диадy либо ее на них. Именно так, учитывая исправления, внесенные в текст, резоннее всего объяснить смысл того важного места из Аристотелевой *Метафизики* (А 6, 987b34–988a1), которое ранее уже упоминалось: «Другим началом Платон считал Диадy, поскольку числа, кроме первых<sup>32</sup>, порождаются из нее в результате некоего естественного процесса (euphyōs), как оттиск из массы (ekmageion)»<sup>33</sup>.

Так возникает целая система форм-чисел, с которой, по видимому, идентифицируются платоновские формы (идеи). Насколько их много? Числа до четырех и само число десять, разумеется, занимают определенное базовое положение, однако многообразие явлений физического мира для своего адекватного отражения нуждается в дальнейшей комбинации первых чисел, в результате которой возникают сложные числа как формулы различных физических родов и видов. Однако не следует забывать и о другом трудном месте из *Метафи-*

<sup>31</sup> Аристотель в данном месте критикует эту схему, так что нам приходится самим реконструировать указанный процесс.

<sup>32</sup> Значение фразы *exō tōn prōtōn* вызывает сомнение. Предположение, впервые высказанное комментатором Аристотеля Александром Афродизийским, что это выражение относится к первым числам, представляется крайне невероятным, однако согласия по поводу того, что же это может еще означать, не достигнуто. См. оценку ситуации Россом в его комментарии к данному месту (i. 173–176). Допущение Тэйлора о том, что числа, о которых идет речь, — единица и двойка, привлекательно, но, по мнению Росса, порождает терминологическую проблему, поскольку Единое обычно не рассматривалось как число. Однако, как мы увидим в случае со Спевсиппом, это положение не всегда верно. Как бы там ни было, понятие *tetraktys* включало в себя Единое наряду с первыми четырьмя числами. По моему представлению, *prōtoi arithmoi* Аристотель называл *tetraktys* (хотя сам и не одобрял такое определение), поскольку эти числа играли базовую роль в той системе, которую он критиковал.

<sup>33</sup> Здесь Аристотель, как представляется, сознательно употребляет термин из *Тимея* (50с), используемый там в связи с «вместилищем».

зики (М 8, 1084a11 сл.), где Аристотель, по-видимому, утверждает, что в качестве порождающих принципов форм Платон принимал только первые десять чисел:

«Если число ограничено, то до какого количества? Следует не только дать ответ, но и объяснить причину. Если число доходит лишь до десяти, как говорят некоторые, то формы, во-первых, в скором времени будут исчерпаны — если Триада есть архетип Человека (*autoanthrōpos*), то что будет архетипом, к примеру, Лошади? Числа, в каждом случае архетипические, исчерпываются числом десять, следовательно, необходимо выбрать одно из них (поскольку только они выступают настоящими сущностями (*ousiai*) и формами), однако скоро они закончатся, поскольку количество классов живых существ превзойдет их».

Возможно, Аристотель заостряет здесь противоречия из полемических соображений, объединяя утверждение Платона, что Декада включает в себя всю полноту чисел, с его отождествлением форм и чисел. Очевидно, что числа, входящие в Декаду, легко порождают все остальные — и среди форм должна быть определенная иерархия. Следовательно, данное описание Аристотеля следует рассматривать как упрощение позиции Платона<sup>34</sup>. Это понимает и сам Аристотель, поскольку в другом месте (*Met.* М 8, 1073a14 sq.) он сомневается, ограничивается ли количество форм числом десять, а в *Met.* М 3 (1070a18) говорится, что «Платон неплохо (*ou kakōs*) заметил, что форм столько же, сколько существует природных сущностей (*horosa physei*)». В *Метафизике* Феофраста (6b11 сл.) иерархическая организация форм подтверждается еще раз, поскольку там сказано, что, по Платону, «все вещи зависят от форм, а формы от чисел, от которых совершается восхождение к первым принципам»<sup>35</sup>. Здесь делается разли-

<sup>34</sup>Как мы увидим в следующей главе, Спевсипп отождествляет Декаду с Парадигмой *Тымея*, и у нас нет никаких оснований полагать, что он делает это исключительно по своей инициативе. Более вероятным представляется, что в данном случае он основывается на поздних воззрениях самого Платона, согласно которым Декада рассматривается как совокупность всех чисел, а следовательно, и форм.

<sup>35</sup>То есть от Единого и Неопределенной Диады, упомянутой в преды-

чение между формами и числами, что противоречит свидетельству Аристотеля о том, что платоновские формы и есть числа. Этот конфликт, однако, может быть разрешен, если мы признаем, что в данном случае числа — сама Декада, а формы суть вторичные комбинации, зависящие от первых чисел, входящих в Декаду.

Первые четыре числа Декады — *tetraktys* — играют ключевую роль в космологии Платона и его последователей. Они выступают теми принципами, которые связывают абсолютно Единое с трехмерным физическим миром вокруг нас. Они имеют также и геометрический аспект, однако как он связан с их природой, остается невыясненным. Мы увидим, что у Спевсиппа геометрические сущности уже образуют отдельный уровень бытия. Как бы там ни было, Единое есть также и Точка, Диада — Линия, Триада — Плоскость, а Четверица — Трехмерное тело (причем два последних суть соответственно Треугольник и Пирамида). По критическому свидетельству Аристотеля (*Met. A 9, 992a20 sq.*), Платон не делил линию на точки, предпочитая говорить о «неделимых линиях». Так же поступал после него и Ксенократ<sup>36</sup>. Вопрос о том, как все это укладывается в его метафизическую схему, вызывает разногласия среди исследователей, однако естественно предположить, что, если Платон допускает существование неделимых линий, он должен был принять и существование неделимых треугольников, хотя наши источники ничего не говорят об этом. Возможно, геометрический аспект чисел прояв-

---

дущем пассаже (6a24–25). Полезный комментарий на это место см.: van Raalte 1993: 271–275.

<sup>36</sup>По Аристотелю получается, что Платон полностью отрицал концепцию точки, отвергая ее как геометрический постулат (*geometrikon dogma*) и считая, что линии состоят из неких минимальных линий. Если данное свидетельство в своей основе верно, то это означает, что Платон полагал, что не следует постулировать такую сущность, как точка, на онтологическом уровне, хотя она и может быть полезной в геометрии, поскольку Единое уже адекватно выступает достаточным началом для геометрических объектов. Кроме всего прочего, точку нельзя построить из минимальных точек, как это делается со всеми остальными трехмерными фигурами. Об этом говорят Спевсипп и Ксенократ, как мы увидим ниже.

ляется только на уровне Души, ведь не случайно порождение Души в *Тимее* описывается в терминах четырех протяженностей и пропорций между ними. Душа проецирует эти протяженности на материю, комбинируя базовые треугольники так, чтобы сформировать четыре элемента: огонь, воздух, воду и землю. Таким образом, в *Тимее* строится математическая модель универсума, задавшая тон всем последующим космологическим спекуляциям в Академии и встретившая резкую критику со стороны Аристотеля (например, *De caelo* III 1).

Учение о Душе — центральный, но вместе с тем и наиболее сложный элемент учения Платона. И снова: диалоги, в особенности *Тимей*, становятся понятными только в контексте дополнительных свидетельств, прежде всего Аристотеля, который, например, с уверенностью утверждает<sup>37</sup>, что кроме форм Платон постулировал некие математические объекты. Эти последние от форм отличаются тем, что между собой имеют «много общего», а следовательно, могут комбинироваться друг с другом, в то время как формы суть определенные виды, которые нельзя смешивать (*asymblētoi*). От физических же вещей они отличаются тем, что вечны и нематериальны. Из других свидетельств становится ясно, что эти математические объекты связаны с Душой<sup>38</sup>. Естественно заключить, что Душа, как на это указывает и Аристотель (*De anima* III 4, 429a27), служит местом (*topos*) форм, принимает их в себя и каким-то способом преобразует в математические

<sup>37</sup>В *Met.* А 6, 987b29 и, в развернутом виде, в М 6, 1080a36–b36, хотя в последнем случае он критикует Спевсиппа и Ксенократа.

<sup>38</sup>Эти данные поздние: главы 1–4 и 9 *De communi mathematica scientia* Ямвлиха и *Комментарий на первую книгу «Начал» Евклида* Прокла (pp. 11, 26 — 14, 23 Friedlein). Однако они базируются на вполне понятных выводах, сделанных на основании *Тимей*, и едва ли являются нововведениями. Так, Прокл говорит (pp. 13, 6–13): «Душу мы должны поместить в качестве порождающего начала для математических форм, или *logoi*. И если мы скажем, что душа производит их, уже содержа их образцы (*paradeigmata*) в своей сущности, и что эти отпрыски суть проекции (*probolai*) форм, в ней существующих до этого, мы окажемся в согласии с Платоном и обнаружим истинный смысл математических сущностей». Хорошее исследование этого вопроса см.: Merlan 1960 (гл. 1).

объекты, а затем проецирует их на материю, так порождая физический мир.

Душа, о коей здесь говорится, есть та Мировая Душа, создание которой описывается в *Тимее* (35а сл.) и о которой еще раз сказано в десятой книге *Законов*. Микрокосмом именно этой сущности оказывается индивидуальная душа. В качестве посредника между умопостигаемым и физическим мирами она состоит из аспектов, которые способны отражать «высшее» и «низшее». Именно на уровне Души первые числа превращаются в точку<sup>39</sup>, линию, плоскость и геометрическое тело. Согласно Аристотелю (*De anima* I 2, 404b16 sq.)<sup>40</sup>, Платон конструирует душу из этих четырех элементов, устанавливая пропорцию между ними и четырьмя способами познания: интуитивным знанием (*nous*), дискурсивным знанием (*epistēmē*), мнением (*doxa*) и чувственным восприятием (*aisthēsis*). Это четырехчастное разделение, по видимому, имеется в виду в *Законах* (X 894а)<sup>41</sup>, хотя скорее в онтологическом, нежели гносеологическом контексте, а также в конце шестой книги *Государства*, где говорится о линии, разделенной на четыре отрезка, каждый из которых соот-

<sup>39</sup>Строго говоря, как мы это видели из свидетельства Аристотеля (см. прим. 35), Платон предпочитает не постулировать точку как таковую, но рассматривает ее в качестве манифестации Единого на этом уровне, в качестве первого принципа протяженности. Данное замечание важно, как мне кажется, для понимания позиции Спевсиппа.

<sup>40</sup>К чему в точности отсылает Аристотель фразой *en tois peri philosophias legomenois* — вопрос весьма противоречивый, однако в данном контексте представляется неизбежным, что это относится по крайней мере к Платону. Незадолго до этого он утверждает, крайне двусмысленно упоминая одновременно Платона и Эмпедокла, что Платон в *Тимее* составляет душу из элементов (*ek tōn stoicheiōn*).

<sup>41</sup>Этот пассаж действительно странный. Платон открыто ссылается здесь на процесс порождения трехмерных тел из первого и непространственного *archē*, говоря следующее: «А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Очевидно, что для этого начальный принцип, претерпев увеличение (*auchē*), переходит на следующий уровень, а с него снова на следующий и, оказавшись на третьем, допускает восприятие (*aisthēsis*) себя наблюдателем». Очевидно, что в данном месте описывается процесс развития линии, плоскости и трехмерного тела из Единого, однако очень кратко и без каких-либо пояснений.

ветствует определенному состоянию, возникающему в Душе (VI 511e). То, что называется математическими объектами, здесь, вероятно, возникает на втором уровне (который называется *dianoia*, 511d), так что общая схема вполне могла быть сконструирована уже Платоном<sup>42</sup>. Очевидно, что Душа здесь играет роль высшего принципа-посредника, который получает влияния свыше и передает их далее, в измененном, так сказать, «распространенном» и «различном» виде, что приводит к возникновению чувственного мира. Именно этот процесс в мифологизированной форме, с фигурой Демиурга во главе всего, описывается в *Тимее*.

Большинство космологических спекуляций в Древней Академии базируется на толковании *Тимея*. Основные проблемы, которые в *Тимее* остаются нерешенными и которые, как представляется, сам Платон оставил без определенного ответа, следующие: 1) осуществлен ли процесс творения, который там описывается, в определенный момент времени; 2) какова природа Демиурга; 3) какова природа младших богов, которым Демиург поручил творение низшей части человеческой души; 4) каков род деятельности, который присущ Вместилищу; 5) каков в точности способ, с помощью которого нематериальные треугольники могут породить пространственное тело; 6) какое отношение эти базовые треугольники и их комбинация, а также Парадигма имеют к системе форм, как они представлены в ранних диалогах. Все эти вопросы волновали последующие поколения платоников — начиная с непосредственных преемников самого Платона.

Спевсипп и Ксенократ считали, что процесс творения, описанный в *Тимее*, является вневременным и вечным, временные же аналогии используются Платоном в педагогических целях. Напротив, Аристотель, который в этом вопросе вполне мог занимать предвзятую позицию<sup>43</sup>, обвинял Пла-

<sup>42</sup>Критический анализ этой сложной проблемы см.: Brentlinger 1963.

<sup>43</sup>Странно, что одним из пунктов, по которым Аристотель критиковал систему Платона, было обвинение в том, что Платон пренебрегает действующей причиной, признавая только формальную и материальную (Met. A 6, 988a7–14). Однако кто же тогда Демиург? Ответом может

тона в том, что тот постулирует начало мира во времени, хотя этот процесс творения и длится вечно (*De caelo* I 12; II 2). Возможно, сам Платон не внес в свое время ясности в этот вопрос, предоставив ученикам самостоятельно найти решение. То, что нам остается, это, по-видимому: 1) космический Ум, содержание которого служит матрицей для форм, составляющих модель, или Парадигму, которую Демиург, как сказано, созерцает, и 2) Мировая Душа, выступающая проводницей форм — в качестве комбинаций треугольников — в материальную субстанцию; а возможно, в более радикальном смысле (и это мы увидим, рассмотрев позицию Филиппа Опунтского и Полемона), она есть всего лишь рациональная Мировая Душа, активный принцип космоса, предшественница того, что впоследствии мы наблюдаем у стоиков.

Вопросы о том, как Душа воздействует на «вместилище», или материю<sup>44</sup>, какого рода деятельность присуща самой материи, равно как и роль треугольников в создании трехмерного космоса, не находят адекватного решения в дошедших до нас остатках трудов непосредственных наследников Платона, однако отсюда не следует, что ответа не было. Очевидно, Аристотелева критика всей этой системы, предпринятая в *Физике* и *De caelo*, была сильна настолько, что адекватный ответ на нее был просто необходим. Возможно, что атомистические спекуляции Гераклида Понтийского (см. в соответствующем

---

служить, на мой взгляд, следующее допущение: Аристотель, несмотря на стремление в полемических целях трактовать *Тимей* буквально, прекрасно понимал, что в действительности смысл состоял в другом, а Демиург был всего лишь выдумкой, за которой скрывался действующий аспект форм или Парадигмы.

<sup>44</sup>Сомнения некоторых современных исследователей по поводу того, следует ли связывать это «вместилище» с аристотелевской концепцией материи, несколько подрываются уверенностью самого Аристотеля в том, что это так (*Phys.* IV 2, 209b33 sq.), — разумеется, если не предполагать вместе с Гарольдом Черниссом, что Аристотель здесь снова неправильно понял Платона! Можно различать «вместилище» как место, в котором возникают физические объекты, и материю как то, из чего они формируются, однако следует заметить, что это различие не проводилось столь же ясно Аристотелем и древними академиками.

месте книги) также представляли собой попытку развить воззрения Платона в этом вопросе.

О том, что можно назвать физикой, сказано довольно<sup>45</sup>. Как уже говорилось, мы имеем достаточно свидетельств для того, чтобы заключить, что в сфере этики Платон, как и Аристотель, придерживался представления о том, что добродетель — это среднее между избытком и недостатком, причем Справедливость (символизируемая пифагорейской *tetraktys*) выступает той силой, которая связывает весь мир воедино, оказываясь, таким образом, концептом одновременно метафизическим и этическим<sup>46</sup>.

Важно также отметить платоновское различие в *Законах* (I 631b–c) между высшими, или «божественными», благами, т. е. благами души и добродетелями, низшими, или «человеческими», благами, к которым относятся телесные блага, такие, как здоровье и красота, и внешними благами, такими, как доброе имя и богатство. Древние академики, по видимому, адаптировали эту схему, равно как и платоники последующего периода, однако в нашем распоряжении остались только названия соответствующих трудов: *О богатстве*, *О наслаждении*, *О дружбе* (Спевсипп), *О добродетели* (Ксенократ), *О гневе*, *О наслаждении*, *О любви*, *О друзьях и дружбе* (Филипп Опунтский), *О добродетели*, *О счастье* (Гераклид Понтийский). При этом ничего не сказано о том, как соотносились между собой эти темы.

По вопросу о смысле человеческой жизни (*telos*, или «конечное благо»), который приобрел в позднейшие времена особое значение, позиция Платона выявляется в основном на базе таких мест, как *Тезет* (176a–b) и *Федон* (64e), где недвусмысленно указывается, что смысл жизни состоит в том, чтобы освободить душу от влияния материального мира и

<sup>45</sup>Если верить свидетельству Секста Эмпирика, первым трехчастное деление философии на физику, этику и логику ввел Ксенократ, однако, согласно тому же Сексту, сам Платон «имплицитно» (*dynamai*) ввел это же деление. На самом деле это, кажется, признает и Аристотель в *Топике* (I 14, 105b19 сл.).

<sup>46</sup>См. об этом: Krämer 1959: 86–96.

соединиться таким образом с божественным. Образ пещеры из седьмой книги *Государства* выражает аналогичную идею. Формула «уподобление Богу» (*homoiosis theōi*) стала базовым определением для *telos* среди позднейших платоников, однако нет никаких указаний на то, что эта доктрина формально принималась Древней Академией. С другой стороны, в поздней Академии, при Ксенократе и Полемоне, возникла доктрина о жизни «следуя природе», которая очевидным образом повлияла на формирование учения Зенона и стоиков, причем в диалогах ее след разыскать нелегко.

В вопросе о самодостаточности мудреца и его свободе от страстей (*apatheia*), относительно которого в позднейшие времена также велись нескончаемые споры, позиция Платона весьма противоречива. В третьей книге *Государства* (387d–e) утверждается, что мудрец самодостаточен, однако при этом не говорится ничего такого, что заставило бы предположить, что страсти следует искоренять полностью, а не просто усмирять<sup>47</sup>. И вообще, вопрос о том, начиная с какого момента усмиренная страсть перестает быть страстью в собственном смысле этого слова, впоследствии явился поводом для семантических разногласий между аристотеликами и стоиками. Что же касается Древней Академии, то, как мы увидим впоследствии на основании свидетельства Цицерона, настаивая на строгости, они оставляли место для телесных и внешних благ в качестве составляющих счастья.

Имеются также свидетельства, что в сфере логики Платон развил ту систему разделений (*diairesis*), о которой впервые говорится в *Федре* (265d сл.), возводя ее до уровня космогонического принципа. Упорядочение хаоса на основании правильных разделений с помощью правильной меры и гар-

---

<sup>47</sup> Прекрасный пассаж с подобным смыслом возникает в несколько необычном контексте в шутивной надгробной речи в *Мениксене* (247e–248a): «Муж, у которого все приносящее счастье зависит полностью или почти полностью от него самого и который не перекладывает это на плечи других, удача или неудача коих делает неустойчивой и его собственную судьбу, тем самым уготовливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным». Все это говорится в контексте половицы «ничего лишнего» (*mēden agan*).

монии также описывается как основная задача Души. Никакой системы логики, подобной аристотелевской силлогистике или теории категорий, у Платона не засвидетельствовано, однако ведь и десять категорий Аристотеля служат всего лишь школьным упражнением, развивающим исходную схему, состоящую из категорий абсолютного (субстанции) и относительного (всего остального). Согласно его последователю Гермодору (ар. Simpl., In Phys., p. 247, 30 sq. Diels; см. соответствующее место книги), Платон использовал базовые категории абсолютного (kath' hautō) и иного-относительного (pros heterā), которое впоследствии было разделено на противоположное (pros enantia) и относительное в собственном смысле (pros ti), причем это последнее в свою очередь делилось на определенное и неопределенное. Поскольку Гермодор был учеником Платона и, скорее всего, получил эту информацию из первых рук, он не основывается на диалогах, хотя элементы этой доктрины и могут быть извлечены из них (Soph. 255c; Parm. 133d; Phil. 51c-d). Древняя Академия, по видимому, ограничилась указанной системой дизъюнкции, и только средние платоники адаптировали аристотелевскую логику, сумев возвести ее к самому Платону.

Нужно, однако, заметить, что в *Филебе* (15a-16b) сам Платон высказывает некоторое опасение по поводу того, что практика дизъюнкции может привести к проблемам в отношении учения о формах, что служит отражением дискуссии среди членов Академии по поводу того, выступает ли процесс деления всего лишь логическим инструментом для идентификации форм и их отношений между собой или же он включает в себя значительное онтологическое измерение. В вопросе, который задает Сократ в 15b, слышится реальная обеспокоенность:

«... Следует ли вообще допускать, что подобные единства (monades) действительно существуют? Затем, каким способом они — в то время как каждое из них вечно тождественно, прочно и не причастно ни возникновению, ни гибели — все-таки пребывают в единстве? Ведь это единство следует признавать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разно-

образных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя: так (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными в одном и во многом».

Если мы приложим сюда фрагмент Эпикрата (см. выше) и другие свидетельства о позиции Спевсиппа, то усмотрим развитие в онтологическом направлении. Отражение подобного подхода можно увидеть и в утверждении Ксенократа (см. ниже) о том, что виды имеют приоритет по отношению к родам. Однако различные варианты подхода к этой проблеме трудно выяснить до конца.

Своим непосредственным наследникам Платон завещал некое физически существующее образование и вполне определенную, хотя и открытую для изменений, интеллектуальную традицию, оставив и в том и в другом случае множество возможностей для развития. Посмотрим теперь, как они распорядились таким наследством.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

# СПЕВСИПП В ПОИСКЕ АДЕКВАТНОЙ СИСТЕМЫ НАЧАЛ

### БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ

Спевсипп, сын сестры Платона Потоны и некоего Евримедонта<sup>48</sup>, стал главой Академии после Платона и был им до самой своей смерти в 339 г. до н. э. О его жизни мы знаем ничтожно мало. Диоген Лаэртий (IV 1–4) оказывается в этом случае менее информативным, нежели обычно. Обстоятельства, при которых Спевсипп стал главой школы, достаточно туманны, однако античные источники — Филодем в *Истории Академии*<sup>49</sup> и Диоген Лаэртий — упоминают об этом событии без каких-либо комментариев. Оба они просто сообщают, что он «наследовал» (*diedexato*), не говоря о процедуре этого наследования. Последняя воля Платона и завещание, сохранившиеся у Диогена (III 41–43), не проясняют ситуацию, поскольку Спевсипп, хотя он и упоминается вместе с шестью другими людьми душеприказчиком, по завещанию ничего не получает. Единственным наследником называется Адемант, очевидно — племянник Платона или даже внучатый племянник, а не стар-

---

<sup>48</sup> Он, должно быть, процветал во второй половине V в. и происходил из достаточно известной семьи, чтобы жениться на представительнице рода Платона, однако ни один из Евримедонтов, известных из просопографических сообщений, не подходит. Разве что можно обратить внимание на некоего военачальника Евримедонта, сына Февкла, который погиб на Сицилии в 413 г., слишком рано, чтобы быть отцом Спевсиппа. Мы знаем, что отец Спевсиппа владел поместьем в Ирисадах, расположенным рядом с землей Платона, однако тот Евримедонт, который упомянут в завещании Платона (DL III 42), скорее всего, был сыном или внуком отца Спевсиппа, так как маловероятно, что он дожил до 347 г.

<sup>49</sup> Этот текст, известный под названием *Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*, не так давно был резонно приписан Филодему в издании Т. Доранди.

ший двоюродный брат. Не ясно также, была ли школа в это время чем-то таким, что можно завещать в правовом смысле этого слова. Как бы там ни было, она ни словом не упоминается в завещании (см. первую главу и Dillon 1983).

Все, что можно назвать биографической информацией о Спевсиппе, представляет собой собрание различных анекдотов, во многие из которых трудно поверить и ни один из которых не сообщает ничего достойного внимания. И все-таки в качестве примера приведу одно подобное сообщение (DL IV 1):

«Он воздвигнул изваяния Граций (Харит) в святилище Муз, основанном Платоном в Академии. Платоновских догм он придерживался твердо, но нрав у него был иной — склонный к гневу и падкий на удовольствия. Говорят, например, что в припадке гнева он бросил свою собаку в колодец, а на свадьбу Кассандра в Македонию ездил ради собственного удовольствия».

Всевозможные сведения о нем рассмотрены Тараном (Tarán 1981: 175–180). Сомневаться в том, что Спевсипп действительно воздвиг статуи в святилище Муз, оснований у нас нет, однако из этого факта едва ли следует делать поспешные выводы. Слухи о его гневливом характере и склонности к удовольствиям, очевидно, злонамеренны и, по-видимому, связаны с его собственным учением о наслаждении, о котором мы скажем в своем месте. Сведения о вспыльчивости Спевсиппа могут, однако, иметь под собой основания, так как история о собаке вполне конкретна и едва ли была просто придумана, хотя и неизвестно, откуда она происходит. И все-таки другие данные, к которым мы переходим, противоречат даже этому. Что касается его поездки на свадьбу в Македонию, то эта история должна быть признана недостоверной по хронологическим соображениям, так как единственный известный нам македонский регент Кассандр женился на Фессалонике, дочери Филиппа II, в 316 г., уже после смерти Спевсиппа. Конечно, в мутных водах этого анекдота могут скрываться какие-то факты, однако мы ничего об этом не знаем, а также не можем быть уверены в том, что это действительно касается Спевсиппа.

То же самое можно сказать и о сообщениях, будто он состоял в любовных отношениях с одной из учениц Академии — Ласфенией из Мантиней, в старости болел артритом (что, в принципе, возможно) и покончил жизнь самоубийством в припадке депрессии (что маловероятно).

С другой стороны, имеется сообщение, что он был в дружеских отношениях с учеником и другом Платона Дионом Сиракузским, с которым познакомился во время его пребывания в изгнании в Афинах в 360-е гг. Плутарх в семнадцатой главе *Жизнеописания Диона* говорит об этом так:

«Дион жил в городе у Каллиппа, своего знакомого, однако затем приобрел поместье за городом, которое, перед тем как отплыть на Сицилию<sup>50</sup>, отдал Спевсиппу, который был его наиболее близким другом в Афинах. Ведь Платон хотел, чтобы нрав Диона был слегка усмирнен, а его одиночество скрашено связью с приятным человеком, который не отказывает себе время от времени в удовольствиях. Спевсипп же был именно таким человеком»<sup>51</sup>.

Из этого сообщения мы узнаем не только о дружбе Спевсиппа с Дионом, но и о взаимоотношениях с его дядей Платоном. Сохранились и другие сообщения об их взаимоотношениях, различной степени достоверности. Одно из них, снова у Плутарха (*De frat. am.* 491f–492a = T24 Tagán), состоит в следующем. Сообщается, что Платон

«...отвратил своего племянника Спевсиппа от пустого времяпрепровождения и разгульной жизни не словами или поступками, которые могли бы причинить ему страдания; на-

---

<sup>50</sup> В 357 г., когда он отправился в экспедицию против своего племянника тирана Дионисия II, который, собственно, и изгнал его.

<sup>51</sup> Из двадцать второй главы той же работы мы узнаем, что, когда Спевсипп был в Сиракузах в 361/360 г., сопровождая Платона в его третьей поездке, он посылал сообщения Диону, поддерживая его желание освободить родину от власти тирана. Плутарх (основывающийся на сообщении Тимонида из Левка, который служил под началом Диона и сочинил историю о его экспедиции, посвященную Спевсиппу, также его другу) сообщает, что Спевсипп «больше [самого Платона] общался с людьми и знал их настроения», что подтверждает сообщения о его коммуникативности и простоте в обращении.

против, когда Спевсипп начал сторониться своих родителей, которые все время говорили ему, что он поступает дурно, и унижали его, Платон обращался с ним по-дружески и не злился на него, вызвав тем самым большое уважение как к нему самому, так и к философии. Многие друзья Платона упрекали его за то, что тот не желает поставить юнца на место, однако Платон им отвечал на это, что именно так он и рассчитывает это сделать, посредством своего философского образа жизни показывая ему, как отличать постыдное от заслуживающего уважения».

К подобным анекдотам неизвестного происхождения следует относиться осторожно, однако рациональное зерно в них, наверное, содержится. В конце концов, факт остается фактом, и племянник Платона действительно последовал за ним и принял философский образ жизни, и его подход к воспитанию юношей, как отмечает Таран (Tarán 1980: 216), вполне согласуется с тем, что сам Платон описал в пятой книге *Законов* (729b–c). Правда, нужно признать, что подобные истории были общим местом, и, как мы увидим впоследствии, Ксенократ аналогичным же образом обратил к философии Полемона.

Рассказывают еще одну историю<sup>52</sup>. Как-то Платон разгневался на одного из своих рабов и — именно потому, что был в гневе, — приказал Спевсиппу наказать его. К сожалению, эта популярная история рассказывается в разных вариантах семь раз (Riginos 1976: Anecdote 113A, p. 155), причем иногда на месте Спевсиппа оказывается Ксенократ, однако сути дела это не меняет.

Кроме того, мы ранее упоминали о примечательном фрагменте Эпикрата, в котором ученики Академии исследовали тыкву, а также историю об Аристотеле, который позволил себе дерзкую выходку в отношении Платона в отсутствие Ксенократа и во время болезни Спевсиппа. В любом случае, уже во времена Платона Спевсипп был заметной фигурой в Академии, если не общепризнанным преемником.

---

<sup>52</sup>Valerius Maximus, IV 15; Seneca, De ira III 12, 5–7; Plutarch., De lib. educ. 10d; Adv. Col. 1108A; T25 Tarán.

О периоде его относительно краткого пребывания на посту главы школы (347–339) мы знаем только, что именно в это время Гераклид Понтийский сначала учился у него, а затем перешел к Аристотелю (DL V 86)<sup>53</sup>, а также историю о конфронтации с Диогеном Киником (DL IV 3). О последней истории можно было бы не упоминать, если бы именно она не подтверждала, что в старости Спевсипп, похоже, и вправду страдал от артрита (ведь, в конце концов, ему во время вступления в должность было за шестьдесят).

К списку можно добавить еще один инцидент, историчность которого долгое время подвергалась сомнению, однако теперь, и не без оснований<sup>54</sup>, я убежден в том, что письмо Спевсиппа к царю Филиппу могло быть (если этот текст подлинный) составлено в 343 или 342 г. Этот документ интересен, хотя Спевсипп выглядит в результате не очень хорошо, поскольку пытается заигрывать с Филиппом от имени Академии, добавляя некоторые вполне мифические и неисторичные сведения, оправдывающие завоевания Филиппа, очерняя репутацию стареющего Исократ и его учеников, в особенности историка Феопомпа, обласканного в это время Филиппом. Этот текст вполне мог быть написан главой Академии в период грядущих политических изменений и роста македонского влияния. Однако из него мы не узнаем ничего существенного о философской позиции автора.

Диоген Лаэртий (IV 4–5) приводит список двадцати семи отдельных работ Спевсиппа<sup>55</sup>, некоторые из которых состояли из нескольких книг (например, десять книг *Номоia*, или *Сходств*), причем сам Диоген говорит, что это не полный спи-

<sup>53</sup>О смысле этого сообщения см. пункт о Гераклиде в шестой главе.

<sup>54</sup>На основе замечательной диссертации Тони Натоли (Tony Natoli, University of New South Wales), которая, надеюсь, скоро будет опубликована. Он приводит всевозможные аргументы в пользу и против аутентичности этого текста и подробно анализирует его содержание. Старое издание письма: Bickermann, Sykutris 1928. Текст сохранился в составе *Epistolographi Graeci*, п. 30 (Hercher 1971).

<sup>55</sup>В действительности тридцать, однако три из них могут дублироваться: *Аристипп из Кирены* и *Аристипп*; *Ответ Кефалу* и *Кефал*; *Клиномах*, или *Лисий*, и *Лисий*.

сок и что Спевсипп написал 43 475 строк. Писал он, согласно Диогену, как трактаты (*hypomnēmata*), так и диалоги, что отчетливо видно по названиям.

Начнем с этических сочинений. Диалог *Аристипп*, несомненно, написан против Аристиппа из Кирены (с которым, как можно предположить, в диалоге беседует Сократ), а также против коллеги Спевсиппа по Академии Евдокса из Книды, который также отстаивал гедонизм<sup>56</sup>. Затем идут трактаты *О богатстве*, *О наслаждении*, *О справедливости*, *О философии*<sup>57</sup> и *О дружбе*. Как мы увидим ниже, Ксенократ также сочинил произведения на подобные темы, либо в поддержку Спевсиппа, либо следуя его примеру.

Затем идет трактат *О Богах*, возможно, дополняемый серией диалогов: *Философ*, *Кефал*, *Клиномах*, или *Лисий*, и *Гражданин*. Можно предположить, что в одноименных диалогах выведены известный ритор Лисий (которого Спевсипп мог знать лично) и его отец Кефал (из первой книги *Государства* Платона), однако трудно сказать, чему посвящены были эти диалоги. Клиномах мог быть известным спорщиком, современником Евклида из Мегар, однако это тоже мало о чем говорит, кроме разве что допущения, что Спевсипп не одобрял его методы. Филипп Опунтский и Ксенократ также написали по трактату о богах. *Politēs* (*Гражданин*) — какое-то сочинение на политические темы, не очевидно, что трактат, однако и для диалога такое название необычно.

Затем идет трактат *О душе*, и на эту базовую тему писали также Ксенократ (две книги), Аристотель (три книги), а также по одной книге Феофраст и Гераклид Понтийский. Именно отсюда наверняка происходит то примечательное определение души, о котором речь пойдет ниже. Трактат *К Гриллу*, очевидно, адресован сыну Ксенократа, погибшему в битве при Мантинее в 362 г., которого Спевсипп вполне мог знать. Аристотель сообщает (ар. DL II 65 = fr. 68 Rose), что многие писа-

<sup>56</sup>Этот диспут мог найти отражение в иронических замечаниях платоновского *Филеба*. Признаюсь, что я принимаю это в своем анализе доктрины Спевсиппа о наслаждении (см. ниже).

<sup>57</sup>Также включен в список этических.

ли энкомии в его честь, в том числе сам Аристотель и ритор Исократ.

Далее следует ряд загадочных названий: Tekhnōn Elenchos (вероятно, «Критическое рассмотрение риторических трактатов», поскольку tekhnē вполне может иметь и это значение); Нуромнēmatikoi Dialogoi (возможно, «Воспоминания (нуромнēmata) или заметки в форме диалогов», однако скорее всего — «Диалоги для мнемонических целей», т. е. для облегчения запоминания); и Tekhnikon (вероятно, также посвященный риторике). Так что перед нами серия трактатов по риторике, критических или нет, что неудивительно: философы-платоники продолжали интересоваться риторикой до конца Античности, несмотря — а возможно, благодаря — резкой ее оценке в *Горгии*, *Федре* и других произведениях Платона.

Затем идут *Номоia*, или *Сходства*, в десяти книгах, однако под рубрикой «диалоги». Крайне маловероятно, чтобы такое большое произведение было написано в жанре диалога. Вероятно, эта рубрика в действительности относилась к многочисленным предыдущим произведениям, таким, как *Philosophos* и *Pros Gryllon*. Затем идет *Diaireseis kai pros ta Номоia Нурοtheseis* («Разделения и предположения к *Сходствам*»), что, по-видимому, означает, что эта работа непосредственно связана с предыдущей и, возможно, более теоретична, если сами *Сходства* были посвящены (несколько можно судить по фрагментам из Афинейя, fr. 6–27 Тагáν) классификации на роды и виды. Следующая работа *Peri genōn kai eidōn paradeigmatōn* («Об образцах родов и видов», т. е. *paradeigmatōn* управляет двумя другими существительными, что примечательно), вероятно, посвящена тому же, что и предыдущая. Аристотель наверняка многое позаимствовал у Спевсиппа в этом предмете, однако не пожелал признать данный факт. Возможно, что, ссылаясь в двух местах трактата *О частях животных* (642b12; 643a36) на «записанные деления», он имел в виду одно из произведений Спевсиппа, что подтверждается контекстом ссылок, так как Аристотель здесь критикует дихотомическое деление (Тагáν 1981: 66).

Далее идет загадочный заголовок *Pros ton amarturon* («Относительно отказавшегося свидетельствовать»). По мнению Тарана, это также могло быть риторическое сочинение, связанное с разногласиями, в которые был вовлечен ритор Исократ, составивший в скором времени после восстановления демократии в 403 г. речь в поддержку Никия против некоего Евфина. Никий, опасаясь, что Тридцать тиранов могут конфисковать его имущество, передал сумму в три таланта своему кузену Евфину, не позаботившись о свидетелях этой передачи. Когда же он явился за деньгами, Евфин отдал ему только два таланта. Никию пришлось ждать падения Тридцати, прежде чем он смог без опасения подать в суд на Евфина, а Исократу — написать речь в его защиту на основании только лишь косвенных улик и вероятных рассуждений, что было нелегкой задачей для автора адвокатских речей<sup>58</sup>. Отсюда название: *Pros Euthynoun, amarturos*. Эта речь, оказавшаяся успешной, превратилась в хрестоматийный пример и получила название *Amarturos*. Диоген Лаэртий сообщает, что последователь Сократа Антисфен написал на нее ответ (DL VI 15). Возможно, Спевсипп также подключился к этой истории на ее поздних этапах, что вполне объяснимо, учитывая текущие разногласия между Академией и школой Исократ, продолжающиеся на протяжении всей середины столетия.

Далее идут более ясные названия. Во-первых, «Похвальное слово (Энкомий) Платону», или, как Диоген называет его ранее в своем жизнеописании Платона (III 2), «Платонова Тризна»<sup>59</sup>, в которой Спевсипп утверждает, что его

<sup>58</sup>Известно, что в защиту Евфина написал речь Лисий (Fr. 98 Thalheim).

<sup>59</sup>Различие в названиях вызывает беспокойство, однако не необъяснимо. Очевидно, энкомий был произнесен во время тризны. Не исключено также, что этот энкомий был включен в более пространное сочинение Спевсиппа, *Perideipnon*, возможно — в форме диалога. В подтверждение этого предположения мы имеем таинственный (по причине фрагментарности) пассаж из сочинения «История Академии» (IV), в настоящее время приписываемого Филодему (ранее известное как *Index Herculanensis*; см.: Dogandi 1991), в котором упоминаются «Тимолай Кизикийский, Каллиген и Тимолас (sic!) Афинский» в качестве гостей из сочинения

дядя в действительности был сыном Аполлона, и приводит историю его удивительного появления на свет, крайне негативно характеризующую его отца Аристона<sup>60</sup>: «Известен такой рассказ: когда Периктиона была во цвете юности, Аристон пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем».

Эту экстраординарную историю трудно оценить, однако следует помнить, что она происходит из поминальной речи и, следовательно, вполне может рассматриваться как литературный вымысел. Слушатели речи в 347 г. едва ли принимали ее за чистую монету. К тому же она следует стандартному мотиву о чудесном рождении, популярному в пифагорейских кругах. Вполне возможно, что Спевсипп, будучи увлечен пифагореизмом, уподобил своего дядю Пифагору<sup>61</sup>. Это сообщение следует понять в том смысле, что Аристон не занимался развратом, но, уже женившись на Периктионе, был груб с юной девушкой, требуя от нее исполнения супружеских обязанностей, и не знал, что на самом деле ее уже посетил Аполлон<sup>62</sup>.

Затем идут письма, адресованные Диону, Дионисию (очевидно, Дионисию II) и Филиппу (Македонскому). Письма, соответствующие такому описанию, сохранились в числе обширного собрания греческих писем. Первые два, вероятно, подложны, однако последнее, как я уже говорил, может быть

---

Спевсиппа в его «Тризне».

<sup>60</sup>Эта история прошла через двух других авторов, Клеарха из Сол (в его энкомии Платону) и Анахиледа (во второй книге *О философат*), а затем была пересказана Диогеном, однако суть истории восходит к самому Спевсиппу.

<sup>61</sup>Если принять, что эпиграмма на смерть Платона, цитируемая Диогеном (III 44) и приписываемая Спевсиппу в *Anthologia Planudea* (fr. 87 Tagán), подлинна, мы увидим, что здесь он, не сомневаясь, называет Платона сыном Аристона, говоря, что «дух же бессмертный его в сонме блаженных живет», — и эта последняя фраза может истолковываться как угодно.

<sup>62</sup>Святой Иосиф оказался в подобной же ситуации, если судить по Мф. 1:18–25.

подлинным. К тому же непонятно, кому могло понадобиться его подделывать.

Далее идут трактаты *О законодательстве* и *Mathematikos*, последний, скорее всего, был посвящен природе математических сущностей, о которых речь пойдет ниже. Следующим упоминается название сочинения, которое могло быть диалогом, — *Mandrobolos* или *Mandroboulos*, о коем известно только то, что можно вывести из *Софистических опровержений* (174b19–24), где Аристотель сообщает, что некий Клеофонт (очевидно, не тот лидер демократов, который встретил свой конец в 404 г.) в своем одноименном произведении использует уловку, которая состоит в том, что аргумент оппонента объявляется двусмысленным потому, что, будучи верным на словах, на деле он скрывает в себе иной смысл.

Упомянутый следующим диалог *Лисий* мне кажется идентичным упомянутому ранее диалогу *Клиномах*, или *Лисий. Ногои* (*Определения*) едва ли имеют что-то общее с сохранившимся одноименным произведением платоновской школы, так как в последнем содержится слишком много перипатетического и стоического материала. Однако не исключено, что перед нами позднейшая переработка текста, восходящего к Древней Академии. Наконец, есть еще одно странное название: *Taxeis huporhēmatōn*, «Упорядочение, или список, комментарий, или воспоминаний» (?). Едва ли так назывался трактат, скорее это был каталог или список трактатов.

Затем следует общее количество строк в трактатах — 43 475. Чтение сомнительно. Ричль (и Таран вслед за ним) считают, что в действительности это 224 075, однако такое количество строк кажется слишком большим даже для всех произведений, упомянутых Диогеном. Впрочем, Диоген и не говорит, что его список исчерпывающий. И действительно, нам известно по крайней мере еще одно сочинение Спевсиппа, более того, именно из этого сочинения (если не считать письма царю Филиппу) до нас дошли буквальные выдержки. Речь идет о небольшом<sup>63</sup> трактате *О пифагорейских числах*,

<sup>63</sup>Цитирующий его автор (ар. Theol. Ar., p. 82, 13–14), возможно, Ни-

который цитирует автор приписываемого Ямвлиху сочинения *Теологумены арифметики* (р. 82, 10–85, 23 De Falco = fr. 28 Tarán), о котором подробнее ниже.

Перед нами список впечатляющего собрания творений, хотя и не столь обширного, как труды Ксенократа, и очень жаль, что из всего этого богатства до нас дошла практически одна строка (если не считать произведения, упомянутого последним, а также письма царю Филиппу). Если же мы добавим к этому списку четвертую главу из *De communi mathematica scientia* (DCMS) Ямвлиха, как я предлагаю ниже, то потеря будет немного менее ощутимой, однако это последнее предложение может быть оспорено по крайней мере на том основании, что во всем списке трудов Спевсиппа трудно усмотреть хотя бы один, где он мог бы обсуждать основополагающие элементы той метафизики, которая изложена в DCMS 4.

## ФИЛОСОФИЯ

### ПЕРВЫЕ ПРИНЦИПЫ

Обратившись теперь к доктрине Спевсиппа, мы должны смириться с одним осложняющим обстоятельством — нам придется работать почти исключительно со свидетельствами Аристотеля. Я уже отмечал, что его свидетельства, несмотря на их тенденциозный и фрагментарный характер, имеют важнейшее значение для реконструкции учения Древней Академии (или по крайней мере Академии до 322 г.), однако в случае со Спевсиппом эти свидетельства особенно важны, поскольку других данных о его доктрине мы имеем очень мало и даже это немногое в своих важнейших частях носит сомнительный характер.

Прежде всего постараемся реконструировать доктрину Спевсиппа о первых принципах, и в особенности его теорию происхождения остальных уровней бытия из этих первых

---

комах из Геразы, описывает его как *bibliidion glaphuron*, искусную, или элегантную, небольшую книжицу.

принципов, которыми он считает Единое и Многое. Несомненно, основывается он на учении Платона, в основном позднего периода, и, кроме того, сам находится под влиянием пифагорейских спекуляций, поэтому исходит из постулируемых пифагорейцами двух первых принципов — Единого и Неопределенной Диады (которая обозначалась Платоном, если верить Аристотелю<sup>64</sup>, терминами «большое и малое» или «более или менее»). В результате воздействия первого из этих принципов на второй появляется система форм, интерпретируемых в данном случае как некоторого рода математические сущности. Сам Платон не объяснил, как это возможно, равно как и то, в каких отношениях пребывают формы и числа, или математические объекты (хотя, как представляется, первые десять чисел, Декада, получили в его системе некий привилегированный статус)<sup>65</sup>. Создается впечатление, что Спевсипп

---

<sup>64</sup>Met. A 6, 987b19 sq.; Phys. IV 209b33 sq. Чернисс, разумеется, считает это ошибкой Аристотеля (Cherniss 1945: 18–20), так как Аристотель в последнем из этих мест предлагает отождествить «большое и малое» с Вместилищем *Тимея* (которое он также отождествляет со своим понятием материи), и это должно означать, что оно не может рассматриваться в качестве «материального» или различающего принципа форм. Мне не кажется, что Аристотель ошибается, однако не буду отрицать, что он тенденциозен.

<sup>65</sup>Все, что мы узнаем о математических объектах от Аристотеля, — это то, что их «много одинаковых», т. е. их можно складывать (Met. A 987b14–18), а также то, что они — второй тип чисел, с которыми имеет дело арифметика (991b27–30), в то время как первые (эйдетические) числа таковыми не являются. Получается, что можно, к примеру, постулировать Форму Триады (Троичность), которая формирует группы из трех объектов, однако ее нельзя сложить с другим числом или с самой собой. Если вы попытаетесь сложить ее, или, скорее, группу, которую она создает, с другой группой, то она исчезнет и вместо нее появится другая группа, скажем — Форма Шести (Шестеричность). Однако иногда мы говорим, что три триады порождают девятку, или десять триад — тридцатку. Что это означает? Ответом Платона будет, как представляется, следующий: в данном случае мы имеем дело с числами, которые можно складывать (Rep. VII 526a, где математические объекты изображаются именно в таком качестве, а не как формы чисел). Получается, что они не идентичны как с отдельными индивидуумами, так и с формами чисел, а поэтому представляются Аристотелем как некие промежуточные сущности, располагающиеся между формами и физическими индивиду-

предложил свой ответ на вопрос о том, как различные уровни бытия происходят друг из друга, что дало Аристотелю повод для критики: сначала в *Met. Z 1028b21–24*, а затем в различных местах книг *M* и *N*.

Нам следует взглянуть на эти пассажи более внимательно (fr. 29–34 Tarán 1981), хотя бы потому, что они служат хорошим примером отношения Аристотеля к тем теориям, которые он не одобряет. Разумеется, мы рассчитываем в результате такого анализа выявить и позицию самого Спевсиппа. Однако замечу с самого начала, что, по моему мнению, Спевсипп все же развил *последовательную* метафизическую теорию, которую можно извлечь из важного пассажа в четвертой главе *Об общих принципах математики* (*De communi mathematica scientia*) Ямвлиха<sup>66</sup>, а также из некоторых дополнительных дословных цитат из его трактата *О пифагорейских числах*, сохранившихся в *Теологуменах арифметики* Псевдо-Ямвлиха (р. 82, 10–85, 3 De Falco = fr. 28 Tarán). Сценарий, который предлагает Аристотель и который, по-видимому, готов принять Таран, предполагает, что Спевсипп был столь непоследовательным мыслителем, что (пользуясь фразой, высказанной Фразимахом против Сократа в первой книге *Государства*) его нельзя выпускать на улицу без няньки. Однако разве не естественней предположить, что наш герой, будучи, если судить по сохранившимся данным, довольно тонким философом, все же мог создать нечто вполне связанное и цельное?

Теория, которая вырисовывается на основании DCMS 4 и других источников, выглядит примерно так. Спевсипп принял доктрину двух противоположных принципов, которую развивал еще Платон (по крайней мере в последние свои годы) и согласно которой все многообразие вещей выводится из двух первых принципов: Единого и некоего принципа множествен-

---

альными объектами. Однако не ясно, именно это хотел сказать Платон или нет.

<sup>66</sup>См.: Festa 1891. Я поддерживаю гипотезу, высказанную Мерланом (Merlan 1960: 98–140), согласно которой эта глава в основе своей восходит к Спевсиппу, и в своей статье (см.: Dillon 1984) отвергаю вводящий в заблуждение скептицизм Тарана (Tarán 1981: 86–107).

ности (еще Платоном называемого Неопределенной Диадой, а также, вероятно, «большим и малым», именуемого Спевсиппом Многим, plēthos), однако изменил ее весьма интересным способом. Делая упор на их статус в качестве «семян» или «потенций» всех вещей, он утверждал, что выступающее причиной для других вещей не может обладать тем же самым свойством в том же смысле. Поэтому если, например, Единое есть причина Блага и Бытия, то оно не может в собственном смысле именоваться благим или даже сущим (fr. 42–43 Tarán), не в большей степени, чем желудь может именоваться дубом. В результате такой интерпретации платоновское Единое оказывается полностью трансцендентным<sup>67</sup>.

Начнем с аристотелевского пассажа Met. N 1092a11–17 (= fr. 43 Tarán), в котором критикуется мысль о том, что более развитое происходит от менее развитого. В связи с этим Аристотель обращается к позиции Спевсиппа (как обычно, анонимно):

«Неправильно думает и тот, кто уравнивает начала мирового целого (hai tou holou arkhai) с началом животных и растений на том основании, что более совершенное всегда получается из неопределенного и несовершенного, почему и утверждает, что и с первыми началами дело обстоит так же, так что *само по себе Единое не есть даже нечто сущее*<sup>68</sup>. На са-

<sup>67</sup>В важном пассаже, сохранившемся в Прокловом *Комментарии на «Парменид»* (Procli Commentarius in Parmenidem, 38, 31–41, 10 Klíban-sky = fr. 43 Tarán), Спевсипп проясняет свою позицию, хотя и стремится приписать ее неким древним, скорее всего пифагорейцам, приверженцем которых он был еще в большей степени, чем сам Платон, говоря, что Единое находится настолько выше Бытия, что ему нельзя даже приписать статус принципа без дополнительного постулирования Неопределенной Диады (см. цитату ниже).

<sup>68</sup>Höste mēde on ti einai to hen auto. Таран (Tarán 1981: 104 и комментарий к данному фрагменту) подчеркивает, что Аристотель здесь употребляет конструкцию «естественного результата» (hōste + infinitive), а не «актуального результата», следовательно, все последующее — насмешливое замечание Аристотеля, а не слова самого Спевсиппа (что вызывает конфликт с DCMS 4). Не отрицая, что Аристотель саркастичен, я не вижу причины, по которой естественный результат исключал бы актуальный результат, тем более что сказанное очень хорошо согласуется с

мом деле и у животных и растений есть совершенные начала, из которых они происходят, ведь человека рождает человек и семя не есть первое».

Мне кажется, Аристотель в данном случае тенденциозен. Вполне возможно, что Спевсипп сравнивал семена природных вещей с Единым, однако едва ли он только на основании (видимой) простоты семени в сравнении с животными или растениями, которые из него возникают, развивал аналогию с (актуальной) простотой Единого по сравнению со всем остальным в космосе; в отношении Единого едва ли можно говорить о неполноте и несовершенстве.

Взглянем теперь на начало DCMS (p. 15, 5 sq. Festa):

«Из математических чисел<sup>69</sup> следует постулировать два первых и высших принципа: Единое (которое не следует называть даже сущим (он) — в силу его простоты и положения в качестве принципа всего остального, а ведь принцип не может в собственном смысле быть тем, принципом чего он выступает) и другой принцип — множественности (plēthos), который помогает<sup>70</sup> начать разделение (diairesis) из самого себя и который, если попытаться наиболее точно описать его природу, мы бы уподобили абсолютно подвижной и уступчивой материи (hylē)<sup>71</sup>».

#### DCMS 4.

<sup>69</sup>Эта спецификация порождает небольшую проблему, так как, по видимому, ограничивает дискуссию числами, однако тема Ямвлиха и есть число, так что, возможно, он позволил себе некоторую редакцию источника. Правда, можно предположить, что и сам Спевсипп высказывался в том же духе, ибо для него числа — первый уровень бытия, выводимого из соединения первых принципов.

<sup>70</sup>Глагол *parekhesthai* не обязательно указывает на какую-либо активность, поэтому я предпочел передать его словом «облегчать». *Plēthos* у Спевсиппа — пассивный принцип, однако она предоставляет возможность для деления, а значит, появления других сущностей; и даже если сопоставить эти данные с пассажем из *Комментария на «Парменид»* Прокла, она есть творческое начало в собственном смысле, поскольку, как замечает Спевсипп, если постулировать Единое, отдельное и одинокое, то ничего не возникнет.

<sup>71</sup>Использование этого термина даже в сопоставлении интересно, однако, как мне кажется, не свидетельствует против авторства Спевсиппа. Даже если в техническом смысле он начал употребляться именно

Из этих двух, которые сходятся вместе, говоря несколько туманными словами самого Спевсиппа, «в силу некоторой убедительной необходимости» (что напоминает убеждение Необходимости Разумом в *Тимее* 48a)<sup>72</sup>, возникает Число, причем *plēthos* оказывается принципом беспредельной делимости и одновременно множественности, а Единое налагает предел и качества, дабы в результате получился первый принцип Числа.

Однако далее все усложняется и проблемы начинают накапливаться. Первым продуктом двух начал выступает Число. По-видимому, для Спевсиппа это число Один, что и дает Аристотелю повод для критики. Как известно, ни Платон, ни Аристотель не считали число Один числом в собственном смысле слова, предпочитая рассматривать его в качестве корня или основы для чисел, в то время как Спевсипп, как показывает Таран (Tarán 1981: 35 sq.), принимает его — или определенный *тип* числа Один — в качестве первого нечетного числа. Однако отсюда не следует (как думает Таран), что математическое число Один служит либо абсолютным первым принципом Спевсиппа, либо его первым принципом на следующем уровне действительности, которым и выступает область чисел. Спевсипп постулирует здесь первый принцип Числа, каковой, будучи представлением Единого на следующем уровне реальности, с необходимостью унитарен и поэтому также может называться одним<sup>73</sup>, соеди-

---

Аристотелем (что необязательно), ничто не мешает его старшему современнику Спевсиппу заимствовать этот термин. Прилагательное *eupladēs*, следует заметить, уникально и больше нигде не встречается.

<sup>72</sup>Такое словоупотребление может быть намеренным, однако изменяющим смысл высказывания самого Платона. Ведь убедительность характеризует саму *anagkē*, а не *pous*. По-видимому, Спевсипп объединяет действия обеих этих сил, рационализируя мифологический элемент в тексте Платона подобно тому, как это делает Ксенократ.

<sup>73</sup>Как мне кажется, одной из проблем Спевсиппа была неразработанность терминологии, которая могла бы адекватно описать его довольно тонкую систему. В сфере этики, как мы увидим, он весьма неудачно сформулировал в целом неплохую идею о необходимости существования среднего состояния между болью и наслаждением, которое не сводится ни к одному из них. Это состояние он затем назвал «приятным» (*hēdy*),

нящимся еще раз с принципом множественности для того, чтобы на этот раз произвести последовательность натуральных чисел или, для начала, последовательность первых десяти чисел, Декаду, которую Спевсипп, как мы увидим далее, особо почитает в своем трактате *О пифагорейских числах* (fr. 28 T), полагая ее неким совокупным числом.

Как бы там ни было, это совокупное число способом, не очень понятным из наших данных, порождает первый принцип Фигуры<sup>74</sup>, который представлен (снова в качестве манифестации исходного Единого) как точка (*stigmē*), которая — в качестве объединяющего первого принципа всех геометрических сущностей, двух- и трехмерных, — соединяется с соответствующей формой множественности, именуемой «положением и пространственным интервалом» (*thesis kai diastasis torōn*) (p. 17, 16)<sup>75</sup>.

Так возникает все разнообразие геометрических объектов, однако, кроме того, возникает и базовая геометрическая сущность, которая, еще раз соединившись с принципом множественности, выступает в качестве первого принципа в сфере Души, которая, как мы знаем из доксографического сообщения (Iamblichus, *De anima*, ap. Stobaeus, *Ecl.* I 363, 26–364, 7 Wachs. = fr. 54 T), определяется Спевсиппом как «форма, распространяемая во все стороны» (*idea tou pantēi diastatou*). Эта Душа производит все остальные души в космосе и подобным же способом выступает в качестве первого принципа в сфере физических объектов, т. е. тел.

По-видимому, это все, что можно извлечь из данных DCMS 4 относительно той стратегии, при помощи кото-

---

позволив тем самым Платону в *Филебе* раскритиковать его за такую непоследовательность.

<sup>74</sup> Я воздерживаюсь от слов «плоскость» и «твердое тело», потому что на основе данных DCMS 4 создается впечатление, что Спевсипп помещает линии, плоскости и трехмерные тела на следующий уровень реальности, геометрический.

<sup>75</sup> Это соответствует термину Аристотеля *diastēma*, который он упоминает в *Met.* M 1085a31, также в процессе критики Спевсиппа. См. об этом ниже.

рой Спевсипп описывает порождение различных уровней реальности<sup>76</sup>. Получившаяся схема действительно громоздка, сложна и не лишена трудностей, которые и раздражали Аристотеля, однако и она может иметь под собой философские основания и быть построенной на основе анализа тех затруднений в платоновской метафизической схеме, которые достались Спевсиппу в наследство.

Прежде всего перед нами проблема, с которой сталкиваются все монистические системы, исходящие, подобно платоновской, из простого и единого первого принципа, действующего на нерасчлененный материальный принцип. Если действительно (как это отмечается в DCMS 4, p. 16, 18 sq.) оба исходных элемента не дифференцированы, то их соединение породит только один уровень бытия, а не целую серию подобных уровней, которые мы наблюдаем в космосе, если вообще породит хоть что-то. Следовательно, необходимо постулировать механизм, который мог бы объяснить это явление. Похоже, лучшее, что удалось придумать Спевсиппу — и что дало Аристотелю многочисленные поводы для сарказма<sup>77</sup>, — это теория, согласно которой первый продукт соединения двух первых принципов (логически) должен также в свою очередь стать принципом и, соединившись, так сказать, со своей матерью (которую Спевсипп характеризует как «полностью те-

<sup>76</sup>Малкольм Скофилд заметил как-то, что, поскольку в наших данных отсутствует прямое подтверждение той концептуальной схемы, которую я предложил для объяснения связи между различными уровнями реальности в универсуме Спевсиппа, мы могли бы просто оставить этот универсум в такой «эпизодической» форме, за которую его и критиковал Аристотель. Тем более что данная позиция также может быть приемлемой для Спевсиппа, если он решил ограничиться всего лишь постулатом об *аналогии* между различными уровнями бытия. Я признаю, что отсутствие свидетельств является смущающим обстоятельством, однако по-прежнему считаю, что действительно эпизодический космос был бы анафемой для истинного платоника. Должна была быть некая реальная связь, соответствующая этой аналогии, и именно ее я ищу, в частности при помощи пассажа из Met. M, который приводится ниже.

<sup>77</sup>Ср.: Met. Z 1028b21–24 (fr. 29a Tarán), 1075b37–1076a4 (fr. 30), 1090b13–21 («природа не может быть столь же бессвязной, как плохая трагедия») (fr. 37).

кучую и подвижную материю»), произвести новый уровень бытия.

Тот факт, что подобный процесс был действительно принят Спевсиппом, подтверждают дальнейшие замечания Аристотеля. Прежде всего посмотрим на *Met.* М 1085a31–b4 (fr. 51), где непосредственно после критики Платона идет следующее:

«Одни считают величины происходящими из материи такого рода, другие же — из точки (*stigmē*) (точка при этом признается ими не единым, а как бы (*hoion*) единым) и из другой материи (*hylē*), которая сходна с множеством (*plēthos*), но не есть множество; относительно этого возникают в той же мере такие же затруднения, а именно: если материя одна, то линия, плоскость и тело — одно и то же (ведь из одного и того же будет получаться одно и то же)<sup>78</sup>; а если материй больше и имеется одна для линии, другая для плоскости и третья для тела, то они или сообразуются друг с другом, или нет, так что те же последствия получаются и в этом случае: либо плоскость не будет содержать линию, либо сама будет линией».

Спевсипп пытается постулировать здесь некоторого рода *akolouthia* между разными уровнями *plēthos*, или *hylē*, как бы он сам это ни выражал. Такое представление едва ли уникально для его теории. Несколько ранее в той же книге (1085a8 сл.) Аристотель критикует платоников (и вряд ли самого Спевсиппа, хотя непонятно, кого именно) за то, что они пытаются выводить линии, плоскости и тела из того, что сам Аристотель называет видами (*eidē*) «большого и малого» — «длинного и короткого», «широкого и узкого» и «глубокого и мелкого», — а также из начал, им соответствующих. Так что Спевсипп не был одинок в поиске способа выведения многоуровневого космоса из пары абсолютно простых первых принципов.

Аристотелевская полемическая стратегия здесь, как и в других случаях, сводится к тому, что он сначала допускает, что его оппоненты используют тот или иной термин в том же

<sup>78</sup> Видимо, именно эту проблему и пытался решить Спевсипп.

смысле, что и он сам, а затем сводит их позицию к абсурду. В пассаже, который немедленно следует за этим (1085b4–34 = fr. 40 и оставшаяся часть 50-го), он проделывает в точности такую процедуру, истолковывая понятия «один», «число» и «многое» в собственном смысле, показывая таким образом непоследовательность рассуждения Спевсиппа. Он не допускает возможности того, что первые принципы единства, множественности и числа Спевсипп определяет отличным от него способом. К примеру, по Аристотелю, множество — это множество единиц (монад), а «число» также состоит из единиц, в то время как Спевсипп толкует о таких сущностях, как первичная Множественность и первый принцип числа, для которых это неверно. Так что аргументация Аристотеля едва ли корректна, однако подобные пассажи, будучи прочитаны с должным вниманием, помогают выявить отдельные элементы теории Спевсиппа.

Другой аспект платоновской теории, также проблематичный для Спевсиппа, — это теория форм. По свидетельству Аристотеля<sup>79</sup>, сложности, возникшие в этой теории, даже в ее конечном виде, привели Спевсиппа к заключению о необходимости вообще избавиться от понятия формы и заменить ее системой чисел и геометрических фигур в качестве подходящих предметов познания (в необходимости которого он не сомневался). Однако в чем состоят затруднения? По-видимому, они те же самые, с которыми сталкивались все критики платоновской теории со времен Аристотеля. Нелегко было определить, что такое формы и до какой степени они должны быть подоб-

<sup>79</sup>Met. M 9, 1085b36 sq. (= fr. 35 T). Здесь говорится, что Спевсипп видел «затруднительность и искусственность (*dyskhereia kai plasis*) теории форм». Примечательно, что, говоря о «затруднениях» Спевсиппа в связи с платоновской теорией, Аристотель регулярно употребляет термин *dyskhereia*. Сопоставив этот факт с несколькими курьезной характеристикой Платоном недругов Филеба в одноименном диалоге, Скофилд (Schofield 1971) тонко заметил, что это слово, как в виде существительного, так и в виде прилагательного, могло быть любимым словом Спевсиппа, а потому использовалось и Платоном, и Аристотелем для того, чтобы поддразнивать его. Заметим, что *dyskherainō* употребляется также и в важном для нас месте DCMS 4, p. 17, 10.

ными тем индивидуальным вещам, которые они формируют, равно как и ответить на вопрос о том, как формы, в особенности принадлежащие к разным уровням реальности (как роды и виды), относятся друг к другу<sup>80</sup>. Ввиду этих затруднений Спевсипп, возможно, решил, что теория не может быть сохранена в том виде, в каком она досталась в наследство от Платона, однако его по-прежнему волновала проблема, которая заставила самого Платона изобрести эту теорию, — необходимость существования вечных и неизменных объектов познания (ср.: *Met.* N 1090a2–b5 = fr. 36 T). Подходящих кандидатов он нашел в системах чисел и геометрических фигур, причем они не отличались такой же иерархичностью и разнообразием, как формы в традиционном смысле слова<sup>81</sup>. Однако это не означает, как пытается нас убедить Аристотель, что Спевсипп просто отбросил теорию форм. Парадигматическая и творческая функции, которые необходимо осуществить для оформления космоса, едва ли могли быть приписаны чисто математическим сущностям (как с удовольствием отмечает Аристотель). Однако Спевсипп прекрасно понимал это и приписал указанные функции, как мы вскоре увидим, Мировой Душе. Так что он не отбросил теорию форм, но реструктурировал и рационализировал ее.

Если мы внимательно рассмотрим полемическую стратегию Аристотеля, то увидим, что он стремится заработать себе очки, подчеркивая, что Спевсипп постулирует очевидную серию отдельных друг от друга принципов и забывает объяснить процесс, при помощи которого они соединяются друг с другом. Начнем с *Met.* Z 1028b15 sq. (= fr. 29a Tagán):

«Некоторые полагают, что сущности (*ousiai*) — это пределы тела, такие, как плоскость, линия, точка и единица, и в

<sup>80</sup>Чернисс (Cherniss 1945: 41–43), возможно, прав, полагая, что наиболее непроходимое затруднение для Спевсиппа представлял метод дизерезы, который применялся по отношению к соподчиненным и подчиненным формам родов и видов.

<sup>81</sup>Несомненно, большие числа в некотором роде подчинены Декаде, а отдельные виды треугольников подчинены треугольнику в целом, однако это все же более простой сценарий по сравнению с традиционной теорией форм. По-видимому, он уже не беспокоил Спевсиппа.

большей мере они, нежели тело, имеющее объем. Далее, по мнению одних [пифагорейцев], помимо чувственно воспринимаемых вещей нет такого рода сущностей; по мнению же других, имеются вечные сущности, более многочисленные, и они сущее в *большой мере*; так, Платон считает формы и математические объекты двумя родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел. А Спевсипп, исходя из Единого, признает еще больше сущностей и разные начала (*arkhai*) для каждой сущности: одно — для чисел, другое — для величин (*megethē*), третье — для души; и таким путем он распространяет (*epekteinei*) уровни бытия».

Итак, оказывается, что сначала Платон постулировал математические объекты в качестве отдельного уровня бытия, расположенного между формами и физическими телами<sup>82</sup>, а затем Спевсипп распространил его до абсурдных пределов (на что и указывает глагол *epekteinei*, употребленный здесь, по моему мнению, в сатирическом смысле).

К этой странной теории Спевсиппа Аристотель возвращается позже в *Met. M 8, 1083a20 sq.* (= fr. 34 T), в связи с критикой платоновской концепции идей-чисел, т. е. чисел, которые нельзя сравнивать друг с другом. Основное возражение Аристотеля состоит в том, что если Спевсипп отказывается от идей-чисел, оставляя только математические числа, то он не может считать число Один некоторого рода идеей числа, равно как и постулировать идеи для всех остальных чисел:

«Однако и то, как некоторые другие говорят о числах, также нельзя считать правильным. Речь идет о тех, кто думает, что формы не существуют ни вообще, ни как какие-то числа, но что существуют математические объекты и что числа — первое среди существующего, а начало их само по себе Одно

<sup>82</sup>В данном случае я не касаюсь вопроса о справедливости такого обвинения (подробнее см. об этом в первой главе, прим. 15). Не принимая мнение Чернисса о том, что Аристотель неправильно понял те сведения, которые извлек из диалогов, я думаю, последний все же искажает истинное учение Платона о математических объектах в полемических целях. Мне не кажется, что они были предназначены для того, чтобы сформировать отдельный уровень бытия, подобный тем уровням, которые ввел Спевсипп.

(auto to hen). Но ведь нелепо (ατορον), чтобы Одно, как они говорят, было первым для различных одних, двоица же для двоек — нет, так же как и троица для троек — нет: ведь соотношение у всех них одно и то же. Если поэтому дело с числом обстоит таким вот образом и если признать, что существует только математическое число, то Одно не есть начало (ведь такое единое должно отличаться от других единиц; а если так, то необходимо, чтобы была и некая первая двоица, отличная от других двоек, и то же одинаково необходимо для других последующих чисел). Если Одно — начало, то с числами дело должно обстоять скорее так, как говорил Платон, а именно: что существуют некая первая двоица и первая троица и что числа несопоставимы друг с другом. Но если, в свою очередь, предполагать это, то, как уже сказано, вытекает много несообразного. Однако необходимо, чтобы дело обстояло либо так, либо иначе; так что число не может существовать отдельно».

Если моя реконструкция доктрины Спевсиппа хотя бы приблизительно верна, то в данном случае перед нами совершенно явное искажение его теории, допущенное Аристотелем для того, чтобы как можно сильнее развести позиции Платона и его племянника и показать, что они в равной мере неприемлемы. Я не намерен защищать теорию Платона об идеях-числах. Меня интересует только Спевсипп. В данном случае Аристотель приписывает Спевсиппу отказ от форм в пользу тех сущностей, которые он стремится отождествить с платоновскими математическими объектами, а затем пытается показать, что Спевсипп приписывает обычному числу Один статус первого принципа не только чисел, но и всего остального.

Из того, что уже вырисовывается, видно, до какой степени это вводит в заблуждение. Возможно, Спевсипп действительно столкнулся с некоторыми терминологическими трудностями, однако ясно, что он постулирует три отдельных сущности: высшее Одно, или Единое, первый принцип всех вещей; второе Одно, или Единицу, которая выступает порождением первого Единого и Многого и в свою очередь служит началом Числа; и третью — чисто математическую — единицу, ко-

торую он в отличие от Платона и Аристотеля считал первым нечетным числом и которая находится на том же метафизическом уровне, что и все остальные числа.

Предположение, что Спевсипп полностью отбросил понятие формы (помысленной как число, или *haplōs*), также представляется мне чрезмерным упрощением его действительной позиции. Разумеется, он удалил формы *в их каузативном аспекте* из математического и геометрического уровней реальности, однако лишь для того, чтобы прочно утвердить их на уровне Души, которую он (интерпретируя таким способом *Тимей*) рассматривал в качестве передатчика форм в физический мир<sup>83</sup>. Душу, как мы помним, он определяет как «форму, распространенную во всех направлениях» (*idea tou pantēi diastatou*). Если мы придадим должное значение этому очень краткому и эллиптическому определению, то естественным образом, как мне кажется, придем к заключению, что так определенная душа выступает «действующим аспектом» Живого Существа, или Парадигмы, *Тимея* (которую Спевсипп, как видно из сохранившейся части его трактата *О пифагорейских числах* (fr. 28 T), стремился отождествить с Диадой и геометрическим ее эквивалентом). Эта система чисел, спроецированная на следующий уровень в качестве геометрических объектов, в конечном итоге приводится в движение Душой, которая изображается на манер «вместилища» Материи в виде базовых треугольников и базовых геометрических фигур, описанных (весьма схематично и поэтически) в *Тимее*<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> См.: Krämer 1964: 209–210, N. 48; я в целом согласен с Кремером.

<sup>84</sup> Леонард Таран, к великому сожалению, допускает значительные искажения в истолковании доктрины Спевсиппа о душе (в ходе комментария фр. 54, pp. 365–371), однако, как обычно, делает много тонких наблюдений. Несомненно, он прав, критикуя Мерлана за то, что тот слишком полагался на Ямвлиха как доксографа. Однако дело не обстоит таким образом, что необходимо выбирать между определением, принятым Ямвлихом (которое, по свидетельству Плутарха (Proc. Ap. 1023b = Posidonius, fr. 141a Edelstein-Kidd), принимал также и Посидоний), и свидетельством Аристотеля. Дело в том, что Аристотель не приводит никаких позитивных данных о воззрениях Спевсиппа на природу души, а его негативные определения (к примеру, фр. 29) вовсе не обязательно необходимо истолковывать так, как это делает Таран.

Итак, формы в строгом смысле этого слова появляются именно на уровне Души (которая как целое может рассматриваться в качестве некой суперформы), а не на более высоком уровне. Очевидно, именно они ответственны за возникновение той «трехмерности», которую Аристотель критикует как «пифагорейскую» версию для обозначения базовой субстанции вещей (Met. В 5, 1001b27 sq.), предлагая вместо нее свое понятие «материи». Аристотелевское определение геометрических тел как невидимых и несубстанциальных (*качеств* вещей скорее, чем сущностей), вероятнее всего, как мне кажется, не впечатлило бы Спевсиппа. По его утверждению, они выступают проекциями этих сущностей — в форме комбинации пяти «платоновских» правильных многогранников (которые, как мы узнаем, он как раз обсуждал в первой части своего трактата *О пифагорейских числах*)<sup>85</sup> — на поле сил, описываемое Платоном как «вместилище», дабы произвести то, что *нам представляется* как физический мир. Он настолько же «твердый», как и мы сами, к тому же следует помнить, что наши тела также состоят из этих базовых треугольников. А поскольку он есть источник, или матрица, указанных комбинаций, Мировая Душа оправданно называется *идеей* трехмерности<sup>86</sup>.

Только на уровне Души (что снова забавляет Аристотеля<sup>87</sup>) может в собственном смысле этого слова проявиться

---

<sup>85</sup> Ар. Theol. Ar., p. 82, 17–18 De Falco. См. ниже.

<sup>86</sup> Интересно, что в самом конце Античности христианский философ Иоанн Филопон, несмотря на свою погруженность в учение Аристотеля, стремился избавиться от аристотелевского понятия материи в пользу пифагорейской (а значит, и Спевсиппа) доктрины трехмерности как предельного субстрата тел. См. об этом глубокую статью: de Haas 1997.

<sup>87</sup> Met. N 4, 1091a29–b3 = fr. 44 Tarán (ср.: 1091b30–35 = fr. 45). Таран (Tarán 1981: 102, 341–342) снова полагает, что это свидетельство расходится с DCMS 4 просто потому, что здесь *to kalon* появляется сначала, а *agathon* позже, в то время как Аристотель говорит о появлении *kalon* и *agathon* «позже». Но ведь Аристотель мог не интересоваться тем, в какой именно момент времени появляются у Спевсиппа эти сущности. Если он считает эту позицию в принципе абсурдной, то ему неинтересны детали.

«благо» (DCMS 4, p. 18, 2 sq.)<sup>88</sup>. Следует остановиться подробнее на этой примечательной доктрине. Спевсипп отказывает в «благе» как исходному Единому, так и математическому и геометрическому уровням реальности не потому, что они *злые*, но на том лишь основании, что он не видит смысла в использовании этого термина на данных уровнях бытия<sup>89</sup>. Каково же «реальное» значение «блага» на космическом уровне? Как мне кажется, оно тесно связано с творческой, или демиургической, функцией Мировой Души, и в связи с этим платоновская характеристика Демиурга как благого (Tim. 29e (agathos ēp...); ср.: 29a3; 30a1–2) мне видится более чем уместной. «Деконструкция» функций мифологического Демиурга Спевсиппом естественным образом сводится к появлению а) архетипического аспекта, который есть трансцендентный Ум (и содержанием которого, в терминологии Спевсиппа, будут система чисел и геометрических объектов<sup>90</sup>); и б) «творческого» аспекта, который естественным путем передается Мировой Душе. Именно этот последний в собственном смысле agathos, так как именно он ответственен за упорядочивание и украшение физического мира, поэтому Душа и называется первым уровнем бытия, который может в собственном смысле этого слова именоваться благом.

Хотя в DCMS 4 ничего не говорится о Душе (поскольку

<sup>88</sup> Сведения об этом моменте доктрины Спевсиппа крайне скудны, однако его позиция может быть выявлена на основании свидетельств Аристотеля. Говорится, что зло возникает в качестве побочного продукта действия блага на низших уровнях бытия (в физическом мире). Что же касается блага, то оно, как можно заключить, появляется уровнем выше, т. е. в Душе.

<sup>89</sup> Платон в *Государстве* представил свой высший принцип в качестве Блага, объекта всеобщего стремления, дающего всему остальному истинному бытию существование и знание. Спевсипп же отрицает это, полагая, что термин используется неверно. Одно из его возражений (DCMS 4, p. 15, 23 sq.; Met. N 1091b30–35), которое вполне основательно, — следующее: если первый принцип благ, то это логически сделает его противоположность, Множество или Неопределенную Диаду, *злой*, что неприемлемо.

<sup>90</sup> В связи с этим следует помнить, что Спевсипп отождествляет Парадигму с Декадой (fr. 28 T).

задача Ямвлиха состоит в другом), здесь не говорится и об уровнях бытия, которые располагались бы ниже Души<sup>91</sup>, — за исключением случайного замечания в конце выдержки (р. 18, 9–12) в связи с проблемой происхождения зла в космосе. Спевсипп говорит, что на высших уровнях реальности — т. е. на уровнях Единого, Числа и Фигуры — «нет ничего безобразного и злого» (*oude aiskhron oude kakon*), «однако на низших уровнях бытия, среди четвертого и пятого, которые созданы из низших элементов, появляется зло, но даже и в этом случае не по преимуществу (*proëgoumenōs*), но в результате отпадения и утраты контроля, характерного для нашей природы».

В этом кратком замечании много интересного. По-видимому, ниже уровня Фигуры располагаются еще два слоя реальности. В тексте ничего не говорится о Душе, поэтому может показаться естественным отождествить именно ее с четвертым уровнем реальности, однако здесь мы сталкиваемся с трудностями. Нелегко поверить, что Спевсипп (или какой-либо иной платоник) решил, что Душа составлена из «низших элементов», и, хотя можно себе представить ситуацию, когда зло способно достигать уровня воплощенных душ, едва ли возможно, чтобы оно прижилось на уровне чистой Души. Так что «четвертое и пятое» должны относиться к уровням, расположенным ниже Души, что позволяет заключить, что Спевсипп не перечисляет Единое и Многое среди уровней бытия: несколько парадоксальное, однако не такое уж и удивительное положение, учитывая представление Спевсиппа о Едином как чем-то «даже не сущем» и в качестве принципа «неподобном тому, началом для чего оно служит»<sup>92</sup>.

<sup>91</sup>Возможно, сам Спевсипп не очень много говорил об этих низших уровнях реальности. По крайней мере, Феофраст (*Met.* 6b5–6) относит его к числу тех, кто в отличие от Ксенократа «дошел до определенного уровня, а затем остановился» в выведении всего сущего из первых принципов.

<sup>92</sup>В доказательство этого положения можно привести пассаж 17, 25–26, где сказано, что материя для чисел есть «первая» материя, а материя геометрических объектов — «вторая». Исходное Многое, хотя оно и называется «подвижной и изменчивой материей» (15, 12–13), не включается в этот список.

В таком случае Душа оказывается на третьем уровне. Однако что такое «четвертое и пятое»? Они должны быть телами, поскольку созданы из элементов, так что все подобное первой материи не может считаться одним из уровней бытия, не в большей мере, нежели Единое. К тому же такое положение не согласовывалось бы с системой Спевсиппа, так как он, как мы видели, постулирует особый тип материи на каждом уровне бытия и не использует понятия, подобного аристотелевской первой материи. Не следует видеть в этом и разделение между небесным и подлунным уровнями бытия, поскольку едва ли он мог считать небесные тела созданными из низших элементов. Мне кажется, что это различие касается одушевленных и неодушевленных существ физического мира, которые созданы одинаковым образом, однако первые движимы Душой, в то время как вторые — всего лишь продукт деятельности Души и связаны между собой чем-то подобным принципу согласованности (вроде стоического *hexis*). Только на этих уровнях возникают зло и безобразие — в качестве результатов несовершенной природы и отдельных случаев доминирования материи над формой.

Если это так, то данный подход к проблеме зла согласуется с тем, что мы встречаем в *Тимее*, где сказано, как известно, что некая греховная причина, присущая самому Вместилищу, приводит к тому, что в этом мире что-нибудь обязательно происходит не так. Остается неясным, как в точности та система, которую мы реконструировали для первых трех уровней, распространяется на остальные два. Можно предположить, что Душа в качестве формального принципа соединяется с Многим и производит класс индивидуальных воплощенных душ, а также низший формальный принцип, «природу», как его позже назовет Плотин, который есть своего рода низшая душа. Этот последний в свою очередь, соединившись с Многим, породит наконец неодушевленные предметы<sup>93</sup>.

<sup>93</sup>Некоторый свет на эту проблему проливает довольно странный пассаж из *Комментария на «Федон»* Дамаския (In Phd., p. 177, 1–7 = fr. 55), где говорится, что Спевсипп и Ксенократ постулируют бессмертие для неразумной (*alogia*) души. Возможно, в случае Спевсиппа это означа-

Я предложил этот сценарий лишь для того, чтобы представить систему, отрывочно излагаемую в DCMS, по возможности цельной. Однако, учитывая тот факт, что Аристотель даже не упоминает об этих уровнях реальности в системе Спевсиппа, нам более опереться не на что.

Дополнительные данные о метафизической схеме Спевсиппа происходят из курьезного замечания Прокла, сохранившегося в *Комментарии на «Парменид»* (VII, р. 38, 32–40, 7 Klibansky = fr. 43 T)<sup>94</sup>. Рассмотрим это свидетельство в контексте:

«Если первое Единое причастно Бытию, хотя оно выше Бытия и само производит его, именно „одно“ примет на себя ту форму существования, которая принадлежит Бытию. Однако это не просто некое одно и выступает причиной не просто Бытия, но всего, хотя сначала Бытия, а затем всего остального. И если все должно быть причастно этой причине, должно существовать некое „одно“, отличное от того простого Одного, которому причастно Бытие. И именно это одно окажется причиной всего сущего. Именно так понимает это Спевсипп (приписывая свои воззрения древним<sup>95</sup>). Что говорит он?

„Принимая, что Единое превышает Бытия и выступает тем источником, из которого возникает Бытие, они отказывали ему даже в статусе принципа. И решили, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одно-

---

ет, что он постулирует отдельный уровень неразумной души в качестве составляющей компоненты космоса.

<sup>94</sup>К сожалению, дошедшем до нас только в латинском переводе Уильяма Мёрбеке. Однако Уильям обычно переводит буквально, так что греческий оригинал легко угадывается. Странно также, что в этом месте Прокл почему-то решил привести буквальную цитату из Спевсиппа и назвать его по имени, хотя на протяжении всего комментария он нечасто упоминает имена своих предшественников. Правда, несколько ранее он упоминает имя Ксенократа (р. 888, 36 Cousin), что делает данную ссылку менее неожиданной.

<sup>95</sup>То есть пифагорейцам. Это свидетельство интересно тем, что демонстрирует нам литературный метод Спевсиппа. Следовательно, он стремился показать, что его доктрина в действительности восходит к пифагорейцам, он же только истолковывает их учение.

кое<sup>96</sup>, и не прибавить к нему другого элемента, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели Неопределенную Диаду в качестве принципа существования“.

Так что и он подтверждает, что таковы были мнения древних о Едином: оно вырвалось<sup>97</sup> за пределы сущего, и следующим после него идет Неопределенная Диада. Так и Платон полагает, что Единое находится превыше сущего и единства того, что существует, а также превыше всего Единого Бытия».

Этот пассаж интересен не только тем, что раскрывает роль Неопределенной Диады, или Многого, в процессе порождения низших уровней реальности, но и дает нам возможность понять, как Спевсипп мог истолковывать вторую часть *Парменида*, в особенности отношение между первыми двумя гипотезами. Предположение, что «онтологическое», а не только логическое толкование гипотез *Парменида* может восходить непосредственно ко времени Древней Академии и конкретно к Спевсиппу, а отнюдь не возникло впервые в неопифагорейских кругах в конце I столетия н. э., как это доказывал Доддс (Dodds 1928), может вызвать сильные возражения; однако в свете данного пассажа мы не будем отбрасывать и эту возможность<sup>98</sup>.

Прежде всего спросим себя, зачем Прокл упоминает о Спевсиппе в данном контексте. Какое отношение имеет Неопределенная Диада к «одному» второй гипотезы? Возможно, Прокл обнаружил у одного из своих предшественников (скажем, в комментариях Порфирия или Ямвлиха на тот же диалог) ссылку на доктрину Спевсиппа о первых принципах, возникшую в контексте интерпретации двух первых гипотез *Парменида*. Сценарий мог быть следующим: «одно»

<sup>96</sup>Возможно, сознательная реминисценция из *Парменида* (143а6–8): «... если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему представлению, оно причастно, — окажется ли оно единым или будет также многим?» Это увеличивает вероятность того, что Спевсипп здесь действительно имел в виду вторую гипотезу.

<sup>97</sup>Это напоминает терминологию *Халдейских оракулов* (Or. Chald., Fr. 3, 1 Des Places); Спевсипп едва ли высказывался таким образом.

<sup>98</sup>См.: Halfwassen 1933.

первой гипотезы до такой степени ограничено отрицательными характеристиками, что само по себе не может произвести ничего иного. Однако во второй гипотезе перед нами разворачивается процесс самоделения «одного» — сначала в «одно» и «бытие», которые порождают, во-первых, базовые категории «тождественного» и «иного», а затем всю область чисел (143а–144а). Этот пассаж заслуживает подробного изучения:

«Если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему представлению, оно причастно, — окажется ли оно единым или будет также многим? Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно быть отличным от него и само оно отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но как единое ему причастно? Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собой в силу иного и различного. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию. И вот если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких члена, которые правильно называть „оба“? Я имею в виду следующее: можно ли сказать „бытие“? А можно ли сказать „единое“? Но не названо ли таким образом каждое из них? А когда я скажу „бытие и единое“, разве не назову оба? Следовательно, если я говорю „бытие и иное“ или „иное и единое“, то я всегда говорю о каждой паре „оба“. Не так ли? Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется „оба“, было бы таковым, а *двумя* нет? Невозможно. А когда перед нами два, есть ли какая-либо возможность, чтобы каждое из них не было *одним*? Нет, никакой.

Но каждая из взятых нами пар представляет собой сочетание двух членов; следовательно, каждый из них будет одним. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе *тремя*? А не есть ли три — нечетное число, а два — четное? Далее, когда есть два, то необходимо ли, что-

бы было *дважды*, а когда есть три — *трижды*, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех — трижды один? А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и *дважды два*? И когда есть три и трижды, не необходимо ли также, чтобы было *трижды три*? Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть *дважды трем* и *трижды двум*? Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные. А если это так, то *не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?* Верно.

Следовательно, если существует одно, то необходимо, чтобы существовало и число».

Этот пассаж вполне можно понять как описание процесса порождения ряда натуральных чисел в результате действия Диады на Единое. Выскажу предположение, что Спевсипп (по прямому указанию своего дяди или нет, не берусь утверждать) интерпретировал вторую гипотезу *Парменида* как описание результата действия Неопределенной Диады на исходное Единое<sup>99</sup>. Роль Диады состоит в том, что именно она инициирует процесс «деления», благодаря которому сначала Одно отделяется от Бытия, а затем при посредстве принципов «тождественного и иного» порождается вся система чисел. Как Спевсипп мог истолковывать остальные гипотезы, мы не знаем, однако, учитывая тот факт, что он постулировал пять уровней бытия (на что указывают «четвертое и пятое» из DCMS), можно высказать предположение, что он был склонен идентифицировать первые пять гипотез (считая 155e–157e третьей, как это делали все позднеантичные платоники) со своими пятью уровнями или с важнейшими их свойствами. В таком случае гипотезы распределятся так: 1) Еди-

<sup>99</sup>Последующая идентификация второй гипотезы с Умом у Плотина может рассматриваться как другой вариант одного и того же, поскольку Ум Плотина в некотором роде также может пониматься как Неопределенная Диада; см. в особенности Епп. V 1, 5, где *Nous* называется не только Диадой, но и специальным термином Спевсиппа «Многое» — и все это в контексте определения предмета второй гипотезы.

ное само по себе; 2) Многое, действующее на Единое и порождающее область математических объектов, как фигуры, так и числа; 3) Душа; 4) одушевленные существа; 5) неодушевленные сущности. Остальные четыре гипотезы ведут только к отрицательным заключениям, как и предполагает их формат. Однако все это слишком спекулятивно, ведь мы не знаем даже, как Плотин распределял гипотезы, следующие за третьей; впрочем, он наверняка придавал им какое-то значение.

Как бы там ни было, на основании этих данных мы можем хотя бы приблизительно представить, как Спевсипп мог описывать космогонический процесс на начальных его этапах. Обратимся наконец, в порядке завершения анализа его метафизики, к трактату *О пифагорейских числах*<sup>100</sup>, дабы уточнить как его метафизическую схему в целом, так и его представления о математических объектах в частности.

Форма, в которой до нас дошли фрагменты этого трактата, весьма проблематична. *Теологумены арифметики* — анонимное сочинение<sup>101</sup>, позднеантичное или ранневизантийское, составленное из выдержек из трудов Никомаха из Геразы и Анатолия Лаодикийского. Извлечения из Спевсиппа появляются

---

<sup>100</sup> Можно только догадываться об истинном смысле этого названия, в особенности учитывая тот факт, что одной из тем трактата были пять правильных многогранников из *Тимея*, которые, вообще говоря, не есть числа. По-видимому, Спевсипп стремился обосновать свои теории, базирясь на авторитете Платона и «пифагорейцев». В этом своем подходе он не одинок. Именно таков, как мне кажется, один из истоков того явления, которое называется «неопифагореизмом».

<sup>101</sup> Рукописная традиция никак не подтверждает авторства Ямвлиха. Трактат был приписан Ямвлиху на основании его обещания, высказанного в заключение его комментария к *Введению в арифметику* Никомаха (р. 125, 15 sq. Pistelli), написать более подробное сочинение по философии арифметики. Однако перед нами наверняка другой текст. С другой стороны, сохранившийся трактат по большей части составлен из выдержек из произведений Никомаха и Анатолия, который был учителем Ямвлиха, так что не исключено, что перед нами все-таки сочинение Ямвлиха, хотя и в незаконченной форме. Возможно, это именно конспект или подготовительные заметки, так как Ямвлих не имел привычки явно называть свои источники в остальных законченных трактатах его пифагорейского цикла.

ся в пассажах, восходящих к Никомаху<sup>102</sup>, что указывает на их принадлежность к неопифагорейскому кругу II в. н. э., то есть той сфере, в которой естественно было найти хоть какие-нибудь следы знакомства с сочинениями Спевсиппа. Сначала Никомах (если это действительно он) кратко суммирует содержание того, что он называет *biblion graphugon* (p. 82, 13–14)<sup>103</sup>, а затем приводит выдержку из второй части, полностью, как сообщается, посвященной Декаде, которую Спевсипп считает совершенным числом, своего рода объединением всех чисел.

По его словам, первая половина книги касалась следующего: «В первой части книги он очень элегантно рассказал о линейных числах, полигональных и других плоских числах<sup>104</sup>, объемных числах и пяти фигурах, которые соответствуют элементам космоса, исследуя как их индивидуальные свойства, так и общие характеристики, равно как и их подобие и соответствие друг другу».

Особенно примечательно упоминание о пяти правильных многогранниках. Неизвестно, остался ли Спевсипп верным Платону (*Tim.* 47e–57c), сопоставив пятое тело, додекаэдр, с космосом как целым, или же — наподобие Филиппа Опунтско-

<sup>102</sup>Имя Никомаха в данных местах не называется, однако, учитывая то, что вторая часть сообщения о Декаде идентифицируется как принадлежащая Анатолию, естественно допустить, что первая принадлежит Никомаху. Различные особенности словоупотребления, не сочетающиеся с тем, что мы наблюдаем в сохранившихся сочинениях Никомаха, показывают, что тексты подверглись редакторской правке.

<sup>103</sup>*Graphugos*, следует заметить, относится к числу часто используемых Никомахом слов — в основном для подчеркивания элегантности той или иной математической процедуры. Ср.: *Introd. Ar.* I 16, 4; I 19, 8; I 23, 4; II 19, 4; II 23, 6 *Noche*. С другой стороны, Ямвлих также часто использует это слово в том же смысле (десять раз только в *In Nic.*), так что авторства это не доказывает.

<sup>104</sup>Я согласен с Тараном, что Спевсипп, как и Никомах после него, считал треугольные и пятиугольные числа плоскими, в то время как Евклид (*Elem.* VII, Def. 17) проводил различие между полигональными и плоскими числами. Согласно Спевсиппу, два — первое линейное число, три (в качестве треугольника) — первое плоское, а четыре (в качестве пирамиды) — первое объемное. Для Евклида же четыре — первое плоское число, а восемь — первое объемное.

го и Ксенократа — постулировал существование пятого элемента, эфира, соответствующего этому телу<sup>105</sup>. Таран (Tarán 1981: 265) пытается обойти проблему, говоря, что эта фраза «может быть замечанием самого автора извлечения, а значит, не соответствовать ничему у самого Спевсиппа», однако это предположение ни на чем не основано. Не исключено, что Спевсипп также постулировал пятый небесный элемент, соответствующий додекаэдру, более того, он был готов приписать это пифагорейцам, что, конечно же, анахронизм.

Далее, следует ли нам считать, что индивидуальные свойства (*idiotēs*), общие характеристики (*koinotēs*), подобие (*analogia*) и соответствие (*antakolouthia*)<sup>106</sup>, о которых говорится в последней фразе, относятся к правильным телам (что кажется естественным), к различным типам чисел или к тому и другому? Для простоты можно признать верной последнюю из этих возможностей, ведь Спевсипп вполне мог обсуждать такие, например, вопросы, как *idiotēs* треугольников, которые составляют куб (ср.: *Tim.* 55b–c), и доказывать таким путем, что они не взаимозаменяемы с другими типами треугольников, а также аналогии и взаимные соответствия между различными классами чисел и правильных тел. Так что можно предположить, что в первой части книги обсуждались различные свойства и взаимные отношения между фигурами и числами от одного до девяти.

Описание содержания продолжается так:

«Затем, в оставшейся части книги, он переходит к Декаде, которую он считает наиболее естественной (*physikōtatē*) и

<sup>105</sup> Филипп и Ксенократ, как мы увидим, понимали эфир по-разному. Филипп, что довольно странно, расположил в *Послезаконии* этот элемент между небесными телами и воздухом, а Ксенократ считал его субстанцией небес.

<sup>106</sup> Таран (Tarán 1981: 268) резонно замечает, что позднейшее значение слова *antakolouthia* — «взаимное влияние» (как в случае, к примеру, стоических добродетелей) — здесь не вполне уместно, ибо высшие сущности, например Монада, не находятся в отношении взаимного влияния с низшими, например Точкой. Так что значение «соответствие» (встречающееся также у Ямвлиха в *In Nic.*, р. 39, 1–2, однако, к сожалению, не у самого Никомаха) подходит лучше.

совершенной (*telestikōtatē*) из всех сущих вещей, поскольку она существует сама по себе, а не на основании наших концепций или по причине того, что мы ее постулировали таким способом, в качестве продуктивной формы (*eidōs tē tekhnikon*) законченных творений (*telesmata*) в мире, и предстоит перед богом, который сотворил этот космос в виде совершенной парадигмы».

Очевидно, что та сущность, которая описывается здесь, — это Парадигма платоновского *Тимея*. Однако терминология примечательна. Прежде всего, эпитет *physikōtatē* должен означать, что Декада — совершенная сумма или квинт-эссенция всех природных вещей, в то время как редкое слово *telestikōtatē*, как и *tekhnikon* ниже, означает, что она — тот агент, который ответственен за осуществление всего этого плана<sup>107</sup>. Что касается слова *eidōs*, то в данном случае не ясно, используется ли оно в техническом смысле, обозначая форму, или же в обыденном, означая сорт или тип чего-либо, однако я не вижу причин для того, чтобы не принимать его в техническом смысле. Как бы там ни было, этот *eidōs* выполняет активную, демиургическую функцию в космосе, так что его описание в качестве того, кто «предстоит перед богом, который сотворил этот космос», следует воспринимать как метафорическое словоупотребление, базирующееся на *Тимее*, который, как мы знаем, Спевсипп был склонен интерпретировать небуквально.

Несколько неожиданно, что Спевсипп решил прибегнуть здесь к схеме с творцом и парадигмой, в особенности ввиду того, что он стремился приписать эту доктрину пифагорейцам. Демиургическая функция в космосе Спевсиппа, как я предположил выше, передана Мировой Душе, которая и творит мир

<sup>107</sup> *Telestikos* в этом смысле употребляется еще один только раз в *Physiognomica* (813a4) Псевдо-Аристотеля, а также в ранней части *Theol. Ar.* (p. 81, 10), в то время как *tekhnikos*, в активном смысле, характеризуя скорее вещь, нежели лицо, более или менее соответствует стоическому словоупотреблению для описания творческой активности божества (*pur tekhnikon*) — в отличие от употребления его для характеристики ума (*nous*) ранее в этом же трактате (p. 79, 5–8).

посредством психических аналогий, построенных на основе геометрических объектов, расположенных на высшем уровне бытия. Однако, учитывая тот факт, что, согласно Спевсиппу, сам Платон в *Тимее* прибегал к метафорам, он также мог позволить себе иногда использовать подобный метафорический язык.

Едва ли Спевсипп стремился полностью исключить Бога (ho theos) из своей системы; проблемой было решить, куда конкретно поместить его. В целом наши свидетельства говорят, что наиболее «божественным» элементом космоса он считал Мировую Душу (что подтверждается и десятой книгой *Законов*, которая является последним словом Платона по этому вопросу). На сей счет сохранилось свидетельство Цицерона (*De natura deorum* I 13, 32 = fr. 56a Tarán), которое, правда, вложено в уста полемически настроенного эпикурейца Веллея (*Velleus*). Только что опровергнув Платона, Ксенофана и Антисфена, он продолжает: «Подобным же образом и Спевсипп, следуя за своим дядей и считая, что все в этом мире управляются некой разумной и одушевленной силой (*vim quandam dicens qua omnia regantur, eamque animaleм*), сделал все возможное, чтобы с корнем вырвать понятие бога из наших умов». Указание на *vis animalis* следует, по-моему, понимать как искаженное обозначение Мировой Души, а связь с Платоном в данном случае не так уж неосновательна, по крайней мере если в рассмотрение брать только *Законы*.

Еще одним подтверждением служит доксографическое свидетельство Аэция (*Placita* I 7, 20 Diels = fr. 58 T): «Спевсипп утверждает, что Бог — это Ум, однако он не то же, что Единое или Благо, и представляет собой отдельную природу (*idiophyēs*)». Хотя это свидетельство и несколько скомкано, оно все же ясно показывает, что Спевсипп различал между Богом (и Умом) и своим высшим принципом Единым (которое в данном случае ошибочно наделяется платоновским титулом Благо). Правда, Аэций не идентифицирует его с каким-либо конкретным уровнем универсума. Однако можно вспомнить, что в *Тимее* Демиург также ясно отождествляется с Умом (47e), а в 30b и 46e говорится, что «Ум отдельно от Души

ни в ком обитать не может» и «единственное существо, которое обладает Умом, — Душа». И эти положения доставят немало хлопот тем, кто попытается понять сказанное в *Тимее* буквально. Так что естественно предположить, что Бог, по Спевсиппу, — это Мировая Душа в ее рациональном, демургическом аспекте. Именно она созерцает Декаду, которая есть совокупное число области чисел, и по аналогии производит сначала область Фигуры, а затем, с добавлением принципа движения, содержание самой Души.

Итак, дословные цитаты из произведений Спевсиппа, хотя и полезны, существенно не расширяют наше знание о его системе. В них Спевсипп воспевает совершенство Декады всеми возможными способами, и все это напоминает скорее упражнение в аритмологии, нежели математическую теорию в собственном смысле слова. Однако по ходу дела он иллюстрирует то, что он именует *analogia* и *antakolouthia* между первыми четырьмя числами и соответствующими им геометрическими фигурами, в одном месте (84, 11–12) называя Точку, Линию, Треугольник и Пирамиду «исходными и первыми принципами в каждом классе» (*prōta kai arkhai tōn kath' hekasta homogēōn*), что служит важным указанием на то, как именно Спевсипп оценивал роль этих геометрических объектов. Строго говоря, Точку следует считать первым принципом всей области геометрических объектов в том же смысле, в каком Монаду — первым принципом области чисел, однако оказывается, что и четыре базовые фигуры также играют роль архетипов, аналогичную той, которую играют числа Тетрактиды на высшем уровне.

### ЭТИКА

Итак, мы рассмотрели все то, что можно узнать или вывести из наших данных о структуре космоса Спевсиппа. От метафизики, или «физики», перейдем к этике. И снова наши данные окажутся весьма немногочисленными, и нам вновь придется смириться с необходимостью принять тенденциозные свидетельства Аристотеля.

Базовый текст для реконструкции этики Спевсиппа — свидетельство Климента Александрийского (Strom. II 133, 4 = fr. 77 Tagán). Основываясь на каком-то доксографическом источнике, Климент сообщает, что

«по мнению Спевсиппа, племянника Платона, счастье (eudaimonia) есть совершенное состояние, присущее тем, кто живет в соответствии с природой; иначе говоря, это состояние достигших блага. И это такое состояние, к которому стремятся все люди, но добрые люди стремятся к нему как к состоянию, свободному от волнений (aokhlōsia). Достичь его могут лишь люди доблестные».

Перед нами краткий очерк доктрины Спевсиппа (будем надеяться, что в принципе точный). Здесь признается, что человек по природе стремится к счастью, причем в качестве квалификации этой позиции добавляется, что добродетельный человек должен стремиться к «безмятежности». Возможно, что-то в тексте упущено из-за того, что Климент слишком кратко пересказывает свой источник. Состоянием (katas-tasis), к которому естественным образом стремится каждый человек, является eudaimonia, однако Спевсипп мог далее высказаться в том смысле, что большинство людей ошибочно полагает, будто счастье состоит в приобретении различных благ и наслаждении ими, и только мудрец понимает, что в действительности счастье — в достижении состояния безмятежности. Иными словами, Спевсипп отдает должное гедонизму (Аристиппа, основателя школы киренаиков, и своего коллеги Евдокса из Книда), признавая, что наслаждение — действительно естественный предмет стремления для всех живых существ, однако отрицает, что это положение доказывает то, что оно призвано доказать: будто наслаждение есть благо для человека. Спевсипп настаивает на том, что для человека как разумного существа наслаждение как цель должно быть пройдено и преодолено средствами диалектики и заменено рациональным стремлением к безмятежности (aokhlēsia).

Спевсипп использует серию аргументов в пользу своей позиции (которая, по-видимому, была направлена против его

коллеги Евдокса<sup>108</sup>), один из которых удостоивается особенно яростной критики со стороны Аристотеля<sup>109</sup>. Спевсипп доказывает, что только на том основании, что страдание — это зло, нельзя заключить, будто наслаждение, напротив, есть благо. Оба они могут быть злом, противопоставляемые (как крайние случаи) некой третьей вещи (т. е. средней мере между ними), которая является благом: как большее может быть противоположным и меньшему и равному. Аристотель не может объявить эту доктрину полностью бессмысленной, так как и сам в этике придерживается теории, согласно которой добродетель есть среднее между двумя противоположностями, однако он пытается найти в ней уязвимые места, в частности замечая, что всякое зло — это нечто такое, чего стремятся избежать (*pleukton*), однако люди не стремятся избежать наслаждения и, напротив, избегают страдания.

Впрочем, этот аргумент не сразит Спевсиппа. Его ответом было бы, что наслаждение — на самом деле нечто такое, чего нужно сторониться, однако люди не понимают этого. Люди стремятся к счастью, но ошибочно думают, что его можно достигнуть через наслаждение, а некоторые даже полагают, что оно состоит исключительно в наслаждении. Однако лишь немногие понимают (а все остальные должны понять), что состояние истинного счастья наступает тогда, когда достигнут совершенный баланс между наслаждением и болью благодаря наложению точного предела (*pegas*) на беспредельную область «большого или меньшего», простирающуюся до крайних сте-

<sup>108</sup>Его собственная позиция наверняка была изложена в трактате *О наслаждении*, возможно — в ответ на выступление Евдокса. Его диалог *Аристипп* также мог быть посвящен этой теме и написан в форме беседы Сократа с его учеником Аристиппом. Однако и здесь основным объектом критики снова мог быть Евдокс. По моему мнению, *Филеб* представляет собой иронический комментарий Платона по поводу диспуты между двумя его наиболее продвинутыми учениками. Есть все основания полагать, что воззрения каждого из них были обнародованы ранее, нежели *Филеб*. В конце концов, ок. 335 г. (когда, как традиционно считается, был опубликован *Филеб*) Спевсиппу было уже за пятьдесят, а Евдокс (род. ок. 390 г.), возможно, уже умер в свои тридцать с небольшим лет.

<sup>109</sup>EN VII 14, 1153b1–7 (= fr. 80 Tarán); X 2, 1173a5–28 (fr. 81).

пеней наслаждения и боли, причем каждое из этих состояний приводит к очень тяжелым последствиям для организма и души, которая обитает в нем. Именно это среднее состояние Спевсипп и называет свободой от потрясений, или безмятежностью (*aokhlēsia*). Именно это состояние, как можно показать, признавали в качестве идеала такие во всем остальном противоположные философы, как Зенон и Эпикур. Правда, Зенон говорил о «радости» (*khara*) как состоянии, противоположном «наслаждению», в то время как Эпикур учил о «катастематическом» наслаждении, отличном от «кинетического».

До некоторой степени весь аргумент сводится к терминологическим разногласиям по поводу того, что следует называть «правильным» наслаждением, однако не только к этому. Спевсипп, несомненно, не отрицал, что предпочтительное для него состояние «безмятежности» в некотором смысле приятно; и от наслаждения в обыденном понимании это состояние отличается в основном тем, что первое представляет собой некий *процесс*, не имеющий определенной цели, в то время как состояние (*hexis*), о котором он говорит, есть нечто целостное, завершенное и стабильное. Недостаток адекватной терминологии сильно ограничивал Спевсиппа и привел к тому, что в качестве идеала им был принят термин с негативным и пассивным оттенком, призванный, однако, обозначать позитивную деятельность. Позднейшие разработки в данной области, вроде вышеупомянутых стоических и эпикурейских, порадовали бы его, если бы он имел возможность узнать о них<sup>110</sup>.

Это приводит нас к противоречивому предмету: идентификации противников Филеба в одноименном диалоге (44a-d). Многие исследователи согласны с тем, что это мог быть Спевсипп (в особенности см.: Wilamowitz-Möllendorf 1919: 2: 272–273; Taylor 1928: 455–456; Taylor 1937: 409–410,

---

<sup>110</sup>Примечательно, что в *Филебе* Платон регулярно использует термин *khairēin* (пять раз в 43d5–44a5, а также вместе с *kharmōnai* в 43d7), и именно в связи с теми *hoi dyskheireis*, которых Скофилд (см.: Schofield 1971) резонно отождествляет с выразителями позиции Спевсиппа.

423, п. 1; Düring 1966: 457, N. 157; Krämer 1971: 205–209, N. 88; и, наконец, Schofield 1971). С другой стороны, Леонардо Таран в своем введении к фрагментам Спевсиппа (Tarán 1981: 78–85) высказывается против такой идентификации как основанной на недопонимании и противоречащей сохранившимся свидетельствам<sup>111</sup>. Однако он начинает с того, что мне также кажется недопониманием:

«По причине крайнего антигедонизма Спевсиппа некоторые исследователи приписали ему доктрину, принятую недругами Филеба в одноименном платоновском диалоге (44b–d), согласно которой наслаждение есть лишь избавление от боли. Эта концепция наслаждения как чего-то *чисто негативного* (курсив мой. — Дж. Д.) едва ли может быть частью доктрины Спевсиппа, поскольку, по его убеждению, промежуточное состояние между наслаждением и болью является благом. Это нейтральное состояние он идентифицирует с безмятежностью (*aokhlēsia*), которая, по его мнению, и есть необходимое условие для достижения добродетели и счастья. Так что, по Спевсиппу, добродетельный человек должен избавиться себя как от страдания, так и от наслаждения; и если бы наслаждение было всего лишь прекращением боли, то он не считал бы его злом, равно как и не думал бы, что добродетельный человек должен избегать его в принципе».

На мой взгляд, Таран понимает Платона слишком буквально, впрочем, как и аристотелевскую критику позиции Спевсиппа<sup>112</sup>. Разумеется, в концепции Спевсиппа нет ничего

<sup>111</sup> Август Диес в своем издании диалога (Budé series, pp. lviii–ixii) также высказывается против, однако на основании, которое даже Таран благодушно отвергает («сказанное в диалоге не согласуется с тем, что мы знаем о Спевсиппе из других источников»). Хэкфорт (Hackforth 1945: 87–88) также не видит возможности совместить позицию *dyskheireis* с тем, что, по его мнению, является позицией Спевсиппа, и склоняется к предположению о том, что это были «пифагорейские друзья» Платона. Однако, как я покажу впоследствии, он ошибался, не различая между позицией *dyskheireis*, согласно которой наслаждение — это всего лишь способ избежать боли, и позицией Спевсиппа, согласно которой наслаждение реально, однако является злом.

<sup>112</sup> Примечательный случай — интерпретация аристотелевской критики в Met. N 4, 1092a11–17 (fr. 43), который уже обсуждался ранее. Другим

негативного, однако отсюда не следует, что ничего подобного не появляется в сатирическом изложении этой позиции его дядей. Подобным же образом искажаются и гедонистские аргументы Евдокса.

Разногласия между Спевсиппом и Платоном во многом носят семантический характер. Избавление от страдания может, вне всякого сомнения, считаться родом наслаждения, однако отсюда вовсе не следует, что Спевсипп именно так это и представлял. Спевсипп стремился зарезервировать термин «наслаждение» для одной из в равной мере предосудительных крайностей, которые окружают его идеальное состояние, а Платон предпочитал распространить это понятие и на те состояния, которые Спевсипп считал выходящими за пределы как наслаждения, так и боли, и даже обозначал специальным термином — «чистое», или «истинное», наслаждение<sup>113</sup>.

Отметим, что именно в этой области, по Спевсиппу, терминология Платона не выглядит адекватной, однако сам он также не смог избавиться от терминологической проблемы. К сожалению, Спевсипп, описывая идеальное состояние, остановился на термине *aokhlēsia*, имеющем негативные коннотации. Термин Платона, к которому тот пришел в седьмой книге *Законов*, *hileōn*, или же стоическая *khaia* подошли бы лучше.

---

примером может служить анализ сообщения Феофраста (Met. 11a18–26 = fr. 83), который обвиняет Спевсиппа за то, что, согласно последнему, добро занимает маленькую область посередине, в то время как зло беспредельно простирается во все стороны, что, конечно, сатира на Спевсиппово определение души как «простирающейся во все стороны сущности», на уровне которой и появляется различие между добром и злом, в то время как Единое не может быть в собственном смысле названо благом. Феофраст здесь явно смешивает онтологическое и этическое положения Спевсиппа, а Таран принимает это слишком серьезно (1981: 444–449).

<sup>113</sup>Интересно, что в седьмой книге *Законов* (VII 792c–d), написанной несколько позже (однако не намного позже) *Филеба*, сам Платон готов признать существование промежуточного состояния между болью и наслаждением, которое он называет «блаженным» (*to hileōn* — словом, которое обычно употребляется по отношению к богам, а не людям), и добавляет, что такое состояние (*diathesis*) присуще самому Богу. Это почти буддистское состояние блаженства очень похоже на то, что, по моему разумению, имел в виду Спевсипп.

Однако отсюда не следует, что Спевсипп намеренно подчеркивал эту негативную составляющую. Скорее наоборот, для него это было состояние полной удовлетворенности, если не радости. Он мог также, подчеркивая именно это, назвать его «приятным» (*hēdy*), доказывая, однако, что это не то же самое, что и «наслаждение» (*hēdonē*) в обыденном смысле слова. Впрочем, подобное несоответствие все-таки дало Платону повод для критики<sup>114</sup>.

Давайте в связи с этим обратимся к важнейшим пассажирам из *Филеба*, с тем чтобы выявить, какая именно позиция в нем критикуется. Можно начать с 43с. Сократ только что получил согласие Протарха, что не все изменения в том или ином состоянии порождают наслаждение или боль, но только значительные. Затем он продолжает (43с8–d10):

«*Сократ*. Если это так, то вновь можно обратиться к только что названной нами жизни.

*Протарх*. Какой?

*Сократ*. Той, о которой мы сказали, что она беспечальна и радостна (*kharmonai*).

*Протарх*. Совершенно справедливо.

*Сократ*. На основании этого установим три рода жизни: жизнь радостную, жизнь печальную и жизнь, лишенную печалей и радостей. А что сказал бы об этом ты?

*Протарх*. Я скажу то же, что и ты: есть три рода жизни.

*Сократ*. Но не может ли отсутствие страдания оказаться тождественным радости (*khairein*)?

*Протарх*. Каким же образом?

*Сократ*. Если бы ты услышал, что приятнее всего (*hēdiston*) проводить жизнь беспечально, то как понимал бы ты это утверждение?

*Протарх*. По-моему, тем самым утверждается, что удовольствие (*hēdy*) есть отсутствие страдания».

<sup>114</sup>Интересное наблюдение по поводу того, насколько трудно избежать эпитета *hēdy*, описывая позитивные психические состояния, делает и сам Платон в *Филебе* (66а). Возможно, Платон здесь вовлечен в некую лингвистическую игру, как отмечает Диес в своем введении к изданию диалога (р. lxxxix).

Остановимся на мгновение. Некто или какая-то группа философов обвиняется в том, что считает жизнь без боли наиболее приятной (*hēdy*). Если имеется в виду Спевсипп, то, как мы уже знаем, его позиция здесь искажается. Разумеется, он также сталкивался с проблемой. Ему необходимо было позитивно окрашенное слово, которое бы характеризовало идеальное состояние, однако он, скорее всего, предпочел бы избежать использования слова *hēdonē* или его дериватов для обозначения этого состояния. Но Платон использует также *khairein* (см. прим. 63), что может указывать на то, что этот термин также постоянно употреблялся авторами данной теории, и это выглядит как предвосхищение последующей устоявшейся стоической терминологии. Однако почему же они в таком случае не использовали соответствующее прилагательное вместо *hēdys*, вызывающего справедливые нарекания? Возможно, соответствующий дериват *khartos* казался им слишком необычным и поэтичным<sup>115</sup>, в то время как *hēdys* выглядел более подходящим.

Продолжим (43e1–44b3):

«*Сократ*. Допусти, что из трех данных нам вещей одна — золото, другая — серебро, а третья — ни то ни другое.

*Протарх*. Пусть так.

*Сократ*. Может ли последняя каким-либо образом стать золотом или серебром?

*Протарх*. Ни в коем случае.

*Сократ*. Стало быть, судя здраво, всякий считающий среднюю жизнь приятной (*hēdys*) или печальной имел бы неправильное мнение и говорил бы неправильно, если бы так говорил.

*Протарх*. Конечно.

*Сократ*. Однако мы знаем, что так говорят и так думают.

*Протарх*. И очень многие.

*Сократ*. Что же? Они думают также, что радуются (*khairein*) в то время, когда не печалются?

---

<sup>115</sup>Правда, Платон употребляет его (вместе с *ternos*) один раз в *Протархе* (358a), причем как синоним *hēdys*.

*Протарх.* Так, по крайней мере, они говорят.

*Сократ.* Следовательно, они действительно думают, что радуются, иначе не говорили бы этого.

*Протарх.* По-видимому.

*Сократ.* Так о радости (*khairein*) они имеют, во всяком случае, ложное мнение, если только природа каждого из этих состояний — отсутствия печали или радости — различна.

*Протарх.* А она, конечно же, различна.

*Сократ.* Что же? Примем ли мы, как сейчас это делали, что таких состояний у нас три, или будем считать, что их только два, причем страдание назовем злом для людей, а прекращение страданий, что не более и не менее чем благо (*auto touto agathon on*), — удовольствием (*hēdy*)?»

Отметим несколько примеров некорректной аргументации, допущенной в данном пассаже. Во-первых, брать золото и серебро, т. е. никак не связанные между собой предметы, в качестве примеров противоположностей, между которыми расположено некое промежуточное состояние, неверно. Золото и серебро — не противоположности. Они принадлежат к одному классу металлов, и каждый последующий обладает меньшей ценностью, нежели предыдущий (если, конечно, не предположить существование различных сплавов).

Далее, Сократ обвиняет приверженцев этой теории в том, что они одновременно осуждают наслаждение и называют свое промежуточное состояние «приятным», что было бы непоследовательным шагом, если не допустить, что это промежуточное состояние в действительности характеризуется как ментальный акт, находящийся за пределами обычного наслаждения, именно как результат наложения предела и порядка на беспорядочный и беспредельный спектр ощущений, одной из сторон которого является наслаждение. Возможно, они не могли найти подходящего термина для описания этого состояния, однако создается впечатление, подтверждающееся самим текстом, что предпочтительным для них термином в действительности был *khairein/khara*.

Вообще говоря, это далеко не единственный случай, когда платоновский Сократ поступает менее чем справедли-

во по отношению к тем позициям, которые он не разделяет. Однако продолжим. Сократ идентифицирует группу тех, кого он называет противниками Филеба (44b4–c2), характеризуя их как знатоков естественных наук (*deinoi ta peri physin*) и приверженцев «некоего неудовольствия, по своей природе не неблагоприятного» (*tis dyskhereia physeōs ouk agenous*):

*Протарх.* Как это, Сократ, мы задаем теперь сами себе этот вопрос? Я не понимаю.

*Сократ.* Значит, ты, Протарх, действительно не понимаешь противников Филеба?

*Протарх.* О каких противниках ты говоришь?

*Сократ.* О тех, которые считаются весьма искусными исследователями природы<sup>116</sup> и которые утверждают, что в действительности удовольствий вообще нет<sup>117</sup>.

*Протарх.* Как так?

*Сократ.* Они считают бегством от скорбей все то, что единомышленники Филеба называют удовольствием».

Вопрос в том, согласуется ли данная позиция с тем, что мы знаем о Спевсиппе из других источников. На первый взгляд — не очень. Нигде не сказано, что Спевсипп отрицал существование наслаждения; скорее всего, он полагал, что они зло не в меньшей мере, чем страдания, откуда следует, что они, как и страдания, должны существовать.

---

<sup>116</sup>*Deinoi legomenoi ta kata physin.* Что это значит? Фраза вовсе не обязательно указывает *исключительно* на знание или особую любовь к естественным наукам, как это иногда утверждается. Сюда может входить и то, что мы обычно считаем гуманитарными науками, в том числе этика. Это может указывать также на особую любовь Спевсиппа к построению исчерпывающего описания всех разделов познания в их взаимном соответствии, о чем упоминает и Диоген Лаэртий (DL IV 2).

<sup>117</sup>То *parapan hēdonas ou phasin einai.* Эта фраза также проблематична. Гослинг переводит ее так: «who completely deny that they [sc. pleasures arising from the cessation of distress] are pleasures (кто отрицает, что они [т. е. удовольствия, возникающие из прекращения боли] вообще удовольствия)». Это весьма осмысленно, однако едва ли в точности соответствует сказанному. Я даю более буквальный перевод: «who deny any real existence to pleasures», что вполне согласуется как с греческим, так и с тем значением, которое я хочу в нем видеть.

С другой стороны, позволительно спросить, мог ли кто-нибудь, будучи в здравом уме, отрицать существование наслаждения. В тексте Платона дается завершающая часть рассуждения, направленного против наслаждения. Само рассуждение, как мне кажется, могло быть таким. Причем подобное же рассуждение могло быть проведено и в отношении страдания (правда, нет необходимости убеждать людей в том, что им не стоит стремиться к страданию)! Каждое конкретное наслаждение, если проанализировать его источник, оказывается результатом освобождения организма от того или иного раздражения или несбалансированности в том или ином отношении. То, что мы называем наслаждением, — это восстановление баланса. Так что наслаждение нереально и выступает всего лишь побочным продуктом избавления от страдания. Ощущение наслаждения возникает только в связи с избавлением от того или иного дискомфорта либо удовлетворением той или иной потребности<sup>118</sup>.

Подобный аргумент весьма тенденциозен, однако не абсурден, во всяком случае не до такой степени, как утверждение, что наслаждения вообще нет. К тому же он вполне согласуется с тем, что мы знаем о позиции Спевсиппа в этом вопросе. Основной проблемой, вероятно, для него оказывается и то, что ему в конечном итоге пришлось отвергнуть то, что Платон назвал «чистым» наслаждением (51a сл.), к примеру обоняние или слух, которые суть естественные восприятия, коим не предшествует какой-либо стресс. Оказалось также, что большая часть умственных наслаждений тоже не может считаться наслаждениями в собственном смысле слова.

Однако как раз это Спевсипп и стремился отвергнуть, так

---

<sup>118</sup>Версия этого аргумента может быть выявлена в случайном замечании Сократа в начале *Федона* (60b), сделанном после того, как его ноги наконец освободили от цепей, что наслаждение и боль неразрывно связаны друг с другом: «Что за странная вещь, друзья, то, что люди называют приятным? И как удивительно относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, мучительным. Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине», наподобие сиамских близнецов.

что именно в данном месте его семантические разногласия с дядей становятся особенно явными. В 52c1–d1 Платон проводит различие между «чистыми» и «нечистыми» удовольствиями, в то время как Спевсипп предпочел бы говорить о различии между удовольствиями неупорядоченными и несоизмеримыми и ощущениями, характерными для совершенного состояния равновесия:

«Значит, различив в достаточной мере чистые удовольствия и те, которые по справедливости можно назвать нечистыми, добавим в нашем рассуждении, что сильные удовольствия характеризуются неупорядоченностью (*ametria*), а несильным, напротив, свойственна соразмерность (*emmetria*). Установим, что удовольствия, которые имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного (*to apeiron genos*), в большей или меньшей степени проникающему тело и душу, другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных».

Развивая свою мысль (52d5 сл.), Сократ доказывает, что неупорядоченный и несоизмеримый класс наслаждений можно назвать «ложным», а упорядоченный — «истинным», причем во многом на том же самом основании, за признание истинности которого «чудаки» ранее, в 44b–c, и критиковались — по причине отрицания ими реальности наслаждений. Так что эта позиция не полностью отвергается; скорее, ее приверженцы обвиняются в том, что знание они получили как вдохновенные гадатели (*manteis*, 44c5), а не в результате диалектического рассуждения. Мне кажется, этот случай хорошо показывает, как Платон относился к своему надменному племяннику. На самом деле их позиции не очень сильно различаются; однако Платону кажется бессмысленным отрицать, что те состояния человеческого организма, которые он назвал «чистыми» удовольствиями, действительно «удовольствия», в то время как Спевсипп стремится провести строгую границу между этими состояниями. И то, что он называет «наслаждением», есть именно *состояние*, в то время как все остальное пребывает в *процессе*, или движении, а значит — допускает неопределенность и «большее или меньшее».

Платон не отрицает приемлемости такого подхода, однако стремится показать, что он недостаточно продуман. И о нем можно немало сказать, даже учитывая эти сложности. Если принять во внимание пифагорейское мировоззрение Спевсиппа (очень сильно отличающееся от того, что представлено в *Филебе*), немаловажным фактом окажется то, что и в сфере этики он постулировал совершенные состояния, возникающие в результате действия *peras* на беспорядочный субстрат (*apeiria*) и в результате порождающие *eudaimonia*<sup>119</sup>. Проблема состоит в том, как адекватно описать продукты таких состояний, которые могут включать, скажем, наслаждение от запаха розы, или пения птиц, или струнного квартета Бетховена, или — в конечном итоге — занятий философией. Ответ на этот вопрос неопределенен, однако можно предположить, что в данном случае Спевсипп также описывал это при помощи глагола *khairein*.

В завершение нашего экзегесиса *Филеба* 44b–d, или, скорее, его продолжения (44e–45d), отметим еще один полемический аргумент против наслаждения, который также вполне мог принадлежать Спевсиппу. Тем более что сам Сократ благодарит своих противников за него.

Аргумент таков. Если мы желаем получить ясное представление о природе той или иной вещи, нам следует посмотреть на нее в наиболее явной и ничем не затемненной форме. К примеру, если мы хотим знать, что такое твердость, то нам следует обратиться к наиболее твердым телам. Точно так же и в случае с наслаждением: если мы желаем познать природу наслаждения, нам следует прежде всего обратиться к наиболее сильным его проявлениям. В результате мы приходим к заключению, что страдающие недугами, физическими или душевными, испытывают страдание и наслаждение (как избавление от него) в гораздо большей степени, нежели здоровые люди. Следовательно, наиболее несбалансированные на-

<sup>119</sup>Один из аргументов Спевсиппа, по свидетельству Аристотеля (EN X 2, 1173a15–17 = fr. 81a T), состоял именно в этом: «благо определено, а удовольствие — неопределенно (*aoriston*), так как допускает большую или меньшую степень».

туры испытывают более выраженное наслаждение. В результате указывается (едва ли можно сказать: *доказывается*), что наслаждение по сути связано с различными дисбалансами в организме, а стало быть, прямо противоположно желаемому состоянию.

Не вижу причин сомневаться в том, что Платон заимствует аргумент у Спевсиппа и даже устами Сократа благодарит его за это. Мы видим, что их позиции очень близки. Это не означает, что Платон рад тому, что его племянник решил пойти, так сказать, своим путем в таком важном вопросе, как проблема наслаждения. Самоуверенность Спевсиппа кажется ему результатом недостаточной логической продуманности его позиции. Ощущения добродетельных и благоразумных людей выглядят достаточно похожими на те, которые испытывают неумеренные и буйные, чтобы называться одним родовым именем. Более корректно было бы различить (как это делается в последующих частях диалога) между «смешанным» и «чистым» и «истинным» и «ложным» видами наслаждения, нежели остаться с классом ощущений, которому невозможно дать адекватного названия. В конце концов, именно для этого дан человеку тот божественный дар (о котором говорится в начале диалога — 16b сл.), при помощи которого можно провести различия внутри изначально нечеткого и аморфного понятия, которое называется «наслаждением».

В конечном итоге могло оказаться, что Спевсипп выдвинул не такой уж и плохой аргумент. Ведь стойки, которых едва ли можно обвинить в недостатке логического мышления, встали на его сторону. Стоическая теория *eupatheia* была разработана именно для того, чтобы из всех ощущений выделить такие, включая и приятные, которые были бы приемлемы для мудрого человека, свободного от страстей и напоминающего тот образ пифагорейского мудреца, который и стремился обрисовать Спевсипп. Для стойков опыт мудреца во всем отличается от жизни обычного человека, несмотря на видимое сходство между ними, и это также вполне согласуется с позицией Спевсиппа.

Нам осталось упомянуть о дополнительных данных об этической позиции Спевсиппа, происходящих из другого источника. Плутарх (*Об общих понятиях, против стоиков*, 1065a = фр. 79) сообщает нам, что Спевсипп (и Ксенократ после него) считали здоровье и богатство не «безразличными», как их определяли стоики, но воспринимали их как определенные «блага» (хотя и менее важные, нежели блага душевные), при условии, что в них соблюдается определенная мера<sup>120</sup>. Можно заключить, что Спевсипп и Ксенократ придерживались воззрения, высказанного в *Законах* (II 661a–c; ср.: V 728d–729a), согласно которому те вещи, которые обычно считаются благими, например телесное здоровье, красота и богатство, таковы для добродетельных людей и могут превратиться в свою противоположность для остальных. Такою же наверняка была и официальная позиция Древней Академии. И снова: отличие от стоической позиции носит скорее семантический характер. Как только мы признаем, как это делали по крайней мере поздние стоики, что среди безразличных вещей некоторые «предпочитаемы», а некоторые «нежелательны», мы снова оказываемся в рамках этической теории Древней Академии. Однако терминологические тонкости всегда были и остаются основным предметом межшкольных диспутов.

### ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА

Рассмотрим теперь некоторые аспекты эпистемологии Спевсиппа, а затем обратимся к тому, что можно считать его вкладом в развитие логики. Начать можно с сообщения Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII 145–146 = фр. 75 Tarán) о критерии истины или знания<sup>121</sup>. Оно располагается между рассуж-

<sup>120</sup> Отметим, что и Спевсипп, и Ксенократ написали по произведению *О богатстве*, в которых наверняка говорили об умеренности и правильном его использовании.

<sup>121</sup> Происхождение формулировки *kritērion tēs alētheias* не вполне ясно. Она не встречается у Платона и Аристотеля, однако возникает в ранних стоических и эпикурейских источниках. Следовательно, мало-

дениями о доктринах Платона и Ксенократа (к последней мы перейдем в следующей главе) и весьма любопытно. Это сообщение я возвел бы (несмотря на скептические элементы, выявленные Тараном (Tarán 1981: 431–432)) ко времени Антиоха Аскалонского<sup>122</sup>, что особым образом окрашивает терминологию данного пассажа, однако едва ли мешает нам признать его принципиальную аккуратность<sup>123</sup>. Перед нами сообщение о том, что Спевсипп назвал когнитивным чувственным восприятием (*episthēmonikē aisthēsis*), довольно примечательное и заслуживающее нашего внимания:

«Спевсипп, у которого одни вещи — чувственные, а другие — умопостигаемые, высказал, что для умопостигаемых критерием служит когнитивный разум (*episthēmonikos logos*), а для чувственных — когнитивное чувственное восприятие. Он предположил, что научное восприятие — то, которое участвует в истине и соответственно разуму. А именно: подобно тому, как пальцы флейтиста и арфиста хотя и обладают способностью к технике (*tekhnikē energeia*), но она до игры в них еще не совершенна и достигает зрелости преимущественно (*proēgoumenōs*)<sup>124</sup> в результате упражнения, отвечающего требованиям рассудка (*logismos*), и подобно тому, как восприятие музыканта обладает способностью четко улавливать

---

вероятно, чтобы Спевсипп использовал ее в качестве технического термина.

<sup>122</sup>Разумеется, «платоники», о которых идет речь в данном пассаже, уже испытали влияние стоиков и даже склонны считать платоновскую доктрину исходной для стоиков. Это относится, в частности, к термину *katalēptikē phantasia*, в особенности интересовавшему Антиоха. На самом деле Секст упоминает Антиоха и его главное доксографическое сочинение *Каноника* в пунктах 162 и 201, что позволяет, хотя и косвенно, идентифицировать источник.

<sup>123</sup>Сообщению о Спевсиппе предшествует несколько скомканное изложение платоновской доктрины в *Тимее*, в ходе которого несколько преувеличивается значение чувств и вводится стоическая концепция *enargeia*, самим Платоном в диалоге не используемая, хотя и соответствующая тому, что в 37b названо «истинными и прочными мнениями и убеждениями».

<sup>124</sup>Это довольно редкое слово (впервые встречающееся у Феофраста, *De igne* 14) употребляется также у Ямвлиха в DCMS 4, p. 18, 11 (см. выше).

гармоничное и негармоничное — и она [эта способность] достигается не сама собою (*autophyēs*), но в результате рассуждения, — так и когнитивное чувственное восприятие естественным путем участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания (*aplanēs diagnōsis*) соответствующих предметов (*hypokeimena*)».

Изложенная здесь теория нуждается во внимательном анализе, прежде всего в отношении того статуса, который получает рациональное познание физического мира, т. е. предмета, которым особенно интересовался Спевсипп. Если мы проследим за движением пальцев опытного пианиста, то может показаться, что его искусство достигается в результате продолжительного физического упражнения, в ходе которого вырабатывается особая чувствительность пальцев (которая может быть нарушена, скажем, приступом артрита). Точно так же соответствующие органы восприятия в результате тренировки достигают способности особенно ясно воспринимать подходящие для них физические объекты. Однако осмысленным, целенаправленным и действительно артистичным делает движение пианиста присущая ему интеллектуальная сила, направляющая движение его пальцев в соответствии с его пониманием *формы* музыкального произведения. Так что наше восприятие физического мира, наши выделение и идентификация объектов (*pragmata*), групп объектов и отношений между ними — это функция не «чистого» восприятия (*aisthēsis*), но, скорее, разума (*logos*), направляющего *aisthēsis*, т. е. *epistēmōnikē aisthēsis*<sup>125</sup>.

Как мне кажется, со сказанным в этом пассаже согласуется и примечательное заявление Спевсиппа о том, что знание каждого физического объекта предполагает знание о его отличиях от всего остального. Эта доктрина критически представлена у Аристотеля (*An. Post.* 97a6–22 = fr. 63 T), где возражения, выдвинутые против нее, как обычно, скорее касаются

<sup>125</sup> Упоминание *aplanēs diagnōsis* может указывать на место из *Тимея* (37c), где говорится о «круге иного», в котором, если он «движется в правильном направлении», «возникают истинные и прочные мнения и убеждения».

ся философской системы самого Аристотеля, нежели Спевсиппа:

«Для того чтобы давать определения и производить деление, отнюдь не обязательно знать все, что есть, хотя некоторые утверждают, что невозможно знать отличия одной вещи от другой, не зная каждой другой вещи, а без знания отличий нельзя знать каждую отдельную вещь, ибо с тем, от чего она не отличается (*diapherei*), она тождественна, и то, от чего она отличается, — иное по сравнению с ней.

Но, во-первых, это ложно. Ибо не из-за всякого отличия есть иное; в самом деле, много отличий присуще вещам одного и того же вида, хотя эти отличия не касаются их сущности и не присущи им сами по себе. Во-вторых, если взять противоположащие друг другу [части деления] и отличие и принять, что все подпадает под ту или другую часть и что искомое находится в одной из них и [таким образом] знают его, то безразлично, знают ли или не знают, о чем другом еще сказываются эти отличия. Ведь очевидно, что если, идя таким способом все дальше, прийти к тому, для чего уже нет никакого отличия, то будут иметь определение сущности. Но включение всего рода в деление, когда противоположащие друг другу части деления не имеют ничего промежуточного, не есть постулирование начала, ибо необходимо, чтобы все подчиненное роду находилось в той или иной части, если имеется родовое отличие».

В данном случае критика Аристотеля выглядит весьма основательной, однако, как и прежде, попытаемся понять, что заставило Спевсиппа сделать столь примечательное заявление<sup>126</sup>. Перво-наперво мы замечаем, что Спевсипп и Аристотель строят определения с различными целями. Аристотель

<sup>126</sup>Барнс (Barnes 1975: 234–236) хорошо исследует форму аргумента Спевсиппа, показывая, что Аристотель некорректно проводит различие между «существенным» и «несущественным» типами отличий. Спевсипп мог бы вставить слово «существенный» после каждого отличия в своем рассуждении, и оно все равно осталось бы верным. Фэлкон (Falcon 2000) пытается доказать, что Спевсипп неуязвим для критики Аристотеля, так как он не практикует метод деления, однако это кажется мне маловероятным. И все-таки данная статья содержит много интересного.

стремится классифицировать объекты физического мира в соответствии с их естественными свойствами; более того, только индивидуальная комбинация формы и материи создает исходную субстанцию, так что определение задается набором отличий одной сущности от другой. По представлению Спевсиппа, истинная реальность — это числа и геометрические фигуры, и только они познаваемы в собственном смысле слова. Физические сущности он рассматривает как комбинации монад и точек, образующих ансамбли, отличающиеся друг от друга сложными отношениями внутри этих ансамблей. Так что для того чтобы действительно познать данную сущность, необходимо получить полное представление об отношениях (сходствах и различиях) нее и других объектов физического мира. Однако именно поэтому истинное знание (*epistēmē*) физических объектов невозможно. Создается впечатление, что как раз это и хотел показать Спевсипп. В случае, к примеру, с числом семь или равнобедренным треугольником несложно перечислить всю совокупность отношений сходства и различия с другими сущностями этого же класса<sup>127</sup>. Для обычного дерева, животного или другого природного объекта задача безмерно усложняется. Однако Спевсипп указывает на эту трудность не для того, чтобы показать полную невозможность истинного знания физических предметов. Напротив, мы знаем, что он был неутомимым классификатором физических вещей и автором двух сочинений, посвященных этому вопросу, *Нотоiа (Сходств)*, в десяти книгах, и «Разделений и предположений к *Сходствам*». Благодаря Афинейю до нас дошло несколько кратких сообщений о том, как именно он это делал (в основном из второй книги *Сходств*)<sup>128</sup>.

<sup>127</sup>Разумеется, количество чисел бесконечно, однако *тип* отношений, в которых число семь пребывает с другими, все же можно указать.

<sup>128</sup>Артур Лавджой (Lovejoy 1936: 10) перечисляет характеристики «философического» ума и делает тонкое наблюдение, подходящее, по моему мнению, для описания метода Спевсиппа: «И еще существует органистский мотив, привычка считать, что если перед вами комплекс того или иного рода, то ни один элемент этого комплекса не может быть адекватно понят без учета всех отношений, в которых он пребывает с другими

Очевидно, что Аристотель внимательно изучил эту книгу, хотя и не согласился с тем, что в ней сказано. Спевсиппа он критикует 1) за применение жесткой дихотомической схемы даже там, где она не подходит; 2) за использование таких негативных характеристик, как «бескрылый» и «бескровный», в процессе этих дихотомий, что ошибочно, потому что не называется реальным свойством вещи; 3) за проведение деления по таким несущественным признакам, как среда обитания (например, за отнесение водных птиц и рыб к одному классу «водных животных» — в противоположность «земным животным» — на основании этого общего признака, причем птицы, обитающие на земле, оказываются в другом классе)<sup>129</sup>.

Как показывают наши данные, процедура, которой придерживался Спевсипп, действительно была менее научной, нежели та, которую разработал Аристотель, а практика дихотомии, в самом деле, нередко приводила к несуразностям, однако должно заметить, что цель, с которой все это предельно Спевсипп, кардинально отличалась от «научной» задачи Аристотеля. Название его труда (*Сходства*), равно как и свидетельства Аристотеля, показывает, что его целью было выяснить, «в каких отношениях данная вещь схожа, а в каких отлична» (*ti tauton kai ti heteron*)<sup>130</sup>, что помогает понять, как мне кажется, его истинные намерения<sup>131</sup>. Вспомним, в *Тимее* (37а–с) в процессе описания способа познания Душой физического мира также вводятся понятия тождества и различия, и когда «круг иного» (*ho tou thaterou kyklos*) движется в правильном направлении (*orthos on*), он сообщает Душе прочные

---

элементами». Мне кажется, что Спевсипп относился именно к такому типу умов.

<sup>129</sup>Ср.: *De partibus animalium* 642b5–644a11 = fr. 67 Tarán.

<sup>130</sup>Ср.: *An. Post.* II 13, 97a6–22 (= fr. 63a T), а также анонимный комментарий на *An. Post.*, p. 584, 17–585, 2 Wallies (= fr. 63b T), в котором добавляется свидетельство Евдема. Таран (Tarán 1981: 64–72 и примечания к данным фрагментам) очень хорошо разбирает эти данные.

<sup>131</sup>Здесь важно отметить, что Феофраст (*Met.* 6a23 sq.) хвалит Ксенократа за полноту его анализа всех уровней бытия и даже не упоминает о Спевсиппе. Это может означать, что, по Феофрасту, Спевсипп на самом деле вообще не занимался классификацией в собственном смысле слова.

и истинные мнения и убеждения (doxai kai pisteis bebaioi kai alētheis). Мне кажется, что все опыты Спевсиппа в области классификации сходств и различий в действительности были призваны проиллюстрировать этот процесс «очищения» Души, чтобы круг ее «инога» стал orthos, и это не имеет никакого отношения к той научной классификации физических вещей, которая интересовала Аристотеля. В таком случае становится понятным происхождение того утверждения Спевсиппа, которое столь раздражало Аристотеля: полное перечисление diaphorai, которые отличали бы один физический предмет от другого, невозможно потому, что (как это постоянно повторяет Тимей в диалоге) знание явлений физического мира всегда обречено оставаться лишь eikōs logos<sup>132</sup>.

О познании физических и умопостигаемых объектов в связи с теорией Спевсиппа упоминает и Прокл в *Комментарии на первую книгу «Начал» Евклида* (pp. 77, 15–78, 10 = fr. 72 T). Здесь говорится о необходимости различать между проблемами и теоремами в теории математики в целом и геометрии в частности. Суть дела состоит в том, что, согласно Спевсиппу, problēmata касаются «появления таких вещей, которых раньше не было», в то время как theōgēmata более подходят для изучения вещей вечно сущих. Этот пассаж заслуживает цитирования:

«Предложения, которые следуют за первыми началами, он [Евклид] делит на проблемы и теоремы, причем первые касаются построения фигур, деления их на части, вычитания и добавления к ним и — в целом — характеристики тех результатов, которые получаются из этих процедур; в то время как последние касаются выявления свойств, присущих каж-

<sup>132</sup>Как заметил Чернисс (Cherniss 1944: 60, n. 50), «определение tauton и heteron как средств деления и их связь с принципом homoiotēs адаптированы Спевсиппом из учения Платона», однако с тем отличием, что «в данном случае отсутствовала теория идей». Я согласен с первой частью утверждения, однако полагаю, что Спевсипп не совсем отбросил «идеи», так как вместо этого он принял аналогичную теорию отношений физических объектов и квазиматематических формул в качестве матриц вещей, согласно которой индивидуальные сущности возникают в результате приложения этих формул к категориям сходства и различия.

дой фигуре. Как наука построения основана на соответствующей теории, так и теоретическая наука базируется на методах решения проблем по аналогии с построением.

Однако некоторые из древних, такие, как Спевсипп, Амфином<sup>133</sup> и другие, настаивали на том, что все предложения, касающиеся объектов теоретических наук, следует называть теоремами, а не проблемами, так как эти науки имеют дело с вечными вещами. Ведь вечные вещи не возникают, значит, в их отношении нет „проблем“, то есть построений того, чего ранее не существовало, к примеру — построения равнобедренного треугольника, или окружности при помощи данной линии, или линии между двумя данными точками. Лучше, по их мнению, считать, что эти объекты на самом деле существуют, поэтому при помощи данных построений мы не создаем их, а рассматриваем; в противном случае окажется, что мы как будто бы воспринимаем вечные вещи в процессе становления. Следовательно, все подобные предложения — теоретические, а не практические».

Создается впечатление, что данная позиция Спевсиппа имеет полемическую направленность. Вовсе не обязательно думать, что термин *problēma* указывает на что-то становящееся. Платон, к примеру, использовал его в *Государстве* (VII 530b) в отношении теорем геометрии и математической астрономии. И действительно, непосредственно следом за этим пассажем Прокл сообщает, что современник Спевсиппа Менехм, ученик Евдокса и известный математик, (по крайней мере) причастный к Академии, настаивал на том, что все математические исследования касаются *problēmata*. Так что не исключено, что Спевсипп вступил в единоборство с последователем своего бывшего противника, а также решил еще раз подкорректировать позицию дяди.

Однако возможно, что за терминологическими разногласиями скрывается и более серьезная философская проблема. Как мы видели, Спевсипп настаивает на небуквальном и вне-

---

<sup>133</sup>Мы не знаем, кто это такой, однако, как резонно полагают Морроу и Таран, он, вероятно, был современником или почти современником Спевсиппа; впрочем, неизвестно, принадлежал он к Академии или нет.

временном толковании *Тимея*. В таком случае, по его утверждению, описание процесса сотворения мира во времени — аналогия, используемая «для наглядности», подобно тому как геометры строят, скажем, фигуру из линий, как будто она не существовала до этого построения<sup>134</sup>. Именно для демонстрации данного общего принципа он мог провести подобное различие.

В другом важном пассаже из комментария Прокла говорится, что Спевсипп различал между нашим знанием начал (*arkhai*) и знанием тех выводов, которые можно получить на их основании (*Comm. in Eucl.*, p. 179, 12–22 = fr. 73 Tarán). Началам свойственны простота (*haplotēs*), недоказуемость (*to apodeikton*) и самоочевидность (*to autopiston*)<sup>135</sup>, и способ их восприятия отличен от всего остального. Этот пассаж также заслуживает внимательного прочтения:

«Начала всегда идут ранее тех следствий, которые из них извлекаются, будучи простыми, недоказуемыми и самоочевидными. В целом, говорит Спевсипп, в нашей охоте<sup>136</sup> за знанием с помощью разума мы ухватываем некоторые вещи и оставляем их для будущих исследований, не развивая последовательной аргументации, и наш ум находится с ними в еще более ясном контакте, нежели глаз с видимыми объектами; однако некоторые из них не могут быть схвачены непосредственно, поэтому к ним приходится подходить постепенно, выстраивая цепь умозаключений. К примеру, чертить прямую линию от точки к точке — это нечто такое, что зрением воспринимается как простое и легкое, ведь в результате непрерывного движения точки без отклонений в ту или иную сто-

<sup>134</sup>См.: *De caelo* 279b32 sq. (= fr. 61 Tarán); в одной схолии к этому месту сказано, что Аристотель здесь имел в виду Спевсиппа и Ксенократа.

<sup>135</sup>Из этих эпитетов только последний — сомнительного происхождения сказано и не засвидетельствован ранее времени Герона Александрийского (II в. до н. э.), однако в любом случае едва ли Прокл имел прямой доступ к сочинениям Спевсиппа. Его непосредственным источником были труды по истории математики Гемина (I в. до н. э.) и ученика Аристотеля Евдема.

<sup>136</sup>Эта метафора — платонического происхождения. Охотой (*thēra*) Платон называет процесс диалектического поиска: *Phd.* 66a; *Theaet.* 198a; *Polit.* 285d; *Philb.* 65a.

рону мы достигаем другой точки<sup>137</sup>. И еще: если один из двух концов прямой линии неподвижен, а другой движется вокруг него, то в результате без труда<sup>138</sup> получается круг. Однако если мы пожелаем изобразить одностороннюю спираль (*helix monostrophos*), то нам потребуется более сложное устройство, так как спираль возникает в результате сложного движения; для конструирования равнобедренного треугольника также понадобится специальный метод. Геометрическая интуиция подсказывает, что если я представлю себе прямую линию с одним закрепленным концом, а другим — движущимся вокруг точки закрепления, в то время как она сама движется по прямой, то я описываю одностороннюю спираль; ибо, когда конец линии, описывающей круг, возвратится в исходное положение, в то же время, когда точка завершит свое движение вдоль линии, они совпадут и образуют спираль. И снова, если я опишу две равных окружности и соединю точки их пересечения с центром окружностей и проведу прямую линию от одного центра к другому, то в результате я получу равнобедренный треугольник. Так что неверно думать, будто подобные вещи можно сделать сразу и без дополнительного размышления; чтобы сконструировать фигуры, нам необходимо следовать определенным процедурам».

Мы не знаем, в каком сочинении Спевсипп обсуждал что-либо подобное, однако *Mathematikos* вполне мог бы подойти. Можно заметить также, что проблематика этого пассажа поразительно близка той, которую обсуждает Аристотель в *An. Post.* II 19, где он также спрашивает, как мы можем прийти к знанию начал (*arkhai*), ведь они не могут быть доказаны (*apodeixis*), а стало быть, их знание (*epistēmē*), вообще говоря, невозможно. Аристотель приходит к заключению, что «началом науки будет Ум (*nous*)», т. е. непосредственная интуиция.

<sup>137</sup> Очевидно, Спевсипп хочет этим сказать, что так можно ясно увидеть, что именно линия — кратчайшее расстояние между двумя точками.

<sup>138</sup> Достаточно поздний глагол *argramateutōs*, по моему мнению, означает здесь «без дополнительных рассуждений». Интуитивно ясно, что при помощи такой процедуры действительно получается круг.

Говоря это, он вполне мог иметь в виду и работу Спевсиппа.

В сфере логики, нужно отметить, Аристотель имел меньше претензий к Спевсиппу. Напротив, косвенно он даже признает его влияние на свою теорию — и критикует воззрения Спевсиппа только в незначительных деталях. Сюжет касается разделения имен (*onomata*). Как мы помним, в начале *Категорий* Аристотель различает между «омонимами», «вещами, имеющими общее имя, однако определение той природы, которая соответствует этим именам, в них различно» и «синонимами», «вещами, имеющими общее имя, и определение той природы, которая соответствует этим именам, в них также совпадает» (скажем, «животное» — родовое имя, которое относится как к человеку, так и к быку). Ясно, что данное разделение свойственно скорее вещам, нежели словам<sup>139</sup>. Давно замечено, что эти послышки впоследствии были заменены им другой теорией (см., например, *Met.* IV 2). Однако сколь бы грубым ни было это разделение, по всей видимости, именно оно происходит из классификации имен, предложенной Спевсиппом. У Симпликия (который цитирует раннего комментатора Аристотеля Боэция (I в. н. э.) — *Simpl., In Cat.*, p. 38, 19–24 *Kalbfleisch* = fr. 68a *Tagán*) читаем следующее:

«Боэций говорит, что Спевсипп применял следующее разделение (*diairesis*) имен. Имена, говорит он, делятся на „тавтономии“ и „гетеронимии“ („идентичные“ и „различные“), причем первые разделяются на „омонимы“ и „синонимы“; некоторые „гетерономные“ имена гетерономны в собственном смысле, некоторые — „полиномны“, а некоторые — „параномны“. Смысл первого класса имен уже обсуждался, *polyonoma* же — это различные имена, означающие одну и ту же вещь, например: *aog*, *xiphos*, *machaira*, *phasganon* [все эти имена означают *меч*]; *heteronoma* — это такие имена, которые означают различные вещи, определение которых различно, например: грамматика, человек, дерево»<sup>140</sup>.

<sup>139</sup>В этом я согласен с Тараном (*Tagán* 1981: 406–414) и не разделяю позиции Барнса (см.: *Barnes* 1971). Спевсипп здесь говорит о вещах, а не только о словах, их обозначающих.

<sup>140</sup>К сожалению, Боэций не сказал ничего определенного о том, в ка-

Аристотель не критикует деление имен Спевсиппа эксплицитно (хотя и делает это имплицитно в начале *Категорий*, относя «синонимы» к различным видам одного рода: так, человек и бык относятся к роду животных), однако он критикует те дальнейшие различения, которые Спевсипп строит на этом основании. Спевсипп интересовался причиной двусмысленности имен<sup>141</sup> и разделял, если верить Аристотелю (Soph. El. 170b12–171b2 = fr. 69a T)<sup>142</sup>, все высказывания на касающиеся имен (pros to onoma) и касающиеся понятий, или смысла (pros tēn dianoian)<sup>143</sup>, отмечая в связи с этим, что все софистические уловки базируются на двусмысленности (para to ditton). Данный предмет интересовал его как средство, спасающее от ошибок в рассуждениях и необходимое для опровержения софизмов.

Аристотель отвергает классификацию Спевсиппа (ibid.; ср.: SE 177b7–9 = fr. 69b T), говоря, что не все софистические уловки базируются на двусмысленности:

«Нет различий между доводами, о которых говорят иные, будто одни из них касаются слова, а другие — смысла. Ведь нелепо полагать, будто выводы, касающиеся слова, и доводы,

---

ком смысле Спевсипп употреблял слово «синоним». Согласно Симпликию (р. 29, 5 sq.), Спевсипп недостаточно четко различал между «омонимом» и «синонимом», посчитав достаточным сказать, что в первом случае речь идет об «одном имени и разном определении», а в другом — об «одном имени и таком же определении», что иногда синонимы превращает в омонимы и наоборот. Аристотель изменил эту формулу на «определение сущности, которая соответствует имени», получив таким путем строгую дистинкцию. Как и в других случаях, нам неизвестны собственные слова Спевсиппа, поэтому все, что нам остается, так это отметить, что в данном случае Аристотель каким-то образом реагирует на классификацию своего предшественника.

<sup>141</sup> Я во многом следуя подробному анализу этого сюжета, проделанному Тараном (Tarán 1981: 72–77, 414–418).

<sup>142</sup> Разумеется, Спевсипп здесь не упоминается, однако Чернисс (Cherniss 1944: i, p. 47) прекрасно обосновал эту идентификацию.

<sup>143</sup> Я предпочитаю переводить dianoia терминами *понятие* и *смысл*, а не «мысль», как это делает Таран (и Форстер в переводе трактата Аристотеля). Различие, которое проводит Спевсипп, разумеется, касается истинного утверждения оппонента и тех двусмысленных слов, в которые он его облакает.

касающиеся смысла, разные, а не одни и те же. Ведь что значит не касаться смысла, как не то, что употребляют слово не в том значении, с каким спрошенный согласился и в каком, как он полагает, его спросили? Это и значит касаться слова. А касаться смысла — значит употреблять слово в том значении, какое имел в виду отвечающий, когда дал свое согласие. Если же в том случае, когда слово имеет много значений, вопрошающий и спрошенный полагают, что оно имеет одно значение (например, сущее и одно имеют, несомненно, много значений, и приводится довод, что все едино), то разве это рассуждение будет вестись относительно слова, а не относительно смысла, который спрошенный вкладывает в слово?»

Приведенный пример с многозначностью слова «один» может быть направлен как раз против Спевсиппа, ведь именно он, как мы видели, употреблял это слово по отношению к различным сущностям, расположенным на различных уровнях бытия, что оправдывало упрек в двусмысленности. Однако в целом, как заметил Таран, Аристотель набирает здесь очки, как будто не замечая различия Спевсиппа между высказываниями, касающимися имен (*pros to onoma*), и высказываниями, касающимися смысла (*pros tēn dianoian*), формулируя практически то же самое в своих терминах. Спевсипп же действительно хотел разделить ситуацию на ту, когда оба собеседника имеют точные представления, о чем идет речь, и ту, когда рассуждение строится на спекуляции словесными двусмысленностями. Наверняка он не сомневался в том, что все софизмы не сводятся к словесным двусмысленностям, однако полагал, что все они двусмысленны в том или ином виде. Рассуждения Аристотеля, возможно — более тонкие и развернутые, нежели у Спевсиппа, все же затуманивают то, что он сам мог узнать у своего старшего коллеги.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, данный очерк показал, как я надеюсь, что Спевсипп был мыслителем, чьи воззрения, возможно, отличались определенной степенью идиосинкразии, однако ни в коей мере не

были лишены последовательности и широты охвата изучаемых предметов. В качестве оригинального мыслителя Спевсипп едва ли равен по значению Аристотелю, однако он был вполне достойным наследником своего дяди и оригинальным автором. Именно он, более того, был ответственен за весьма интересное развитие платонизма, которое, однако, не нашло поддержки у его непосредственных преемников. Его учение о Едином было отвергнуто Ксенократом, вероятно, под влиянием критики Аристотеля, а его многоуровневый универсум был значительно выровнен, несомненно, не без влияния того же критика. Если Спевсипп где-либо по-прежнему пользовался популярностью, то это был мир неопифагореизма I и II вв. н. э. Только при его преемнике платонизм начал оформляться в некое подобие ортодоксии, хотя и Ксенократ, как мы увидим, также развил некоторые самостоятельные идеи.

Если попытаться выделить наиболее оригинальную и в конечном итоге наиболее влиятельную часть учения Спевсиппа, то выбор, несомненно, падет на его доктрину о первых принципах — но и она (хотя и в ином ключе) вернется на круги своя только во времена Плотина. Однако отдельные элементы его воззрений, такие, как учение о счастье и наслаждении, представления о природе и роли Мировой Души и целый ряд логических формулировок, оказали влияние как на его соперника Аристотеля, так и на основателей стоицизма.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КСЕНОКРАТ  
И СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ПЛАТОНИЗМА

**БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА  
И СОЧИНЕНИЯ**

О Ксенократе уже упоминалось в первой главе в связи с процедурой его избрания на пост руководителя школы. Дополнительных сведений о нем сохранилось немного. Сообщается, что он был сыном Агафенора и происходил из мегарской колонии Халкедон в Пропонтиде. Город Халкедон в течение почти всего V столетия был членом Афинского союза, а в 389 г., когда Ксенократ был еще молод, снова возвращен под афинское влияние Фрасибулом (не без помощи флота в срок кораблей). Очевидно, что в этом сравнительно отдаленном месте греческого мира об Академии Ксенократ (или его отец) узнал примерно таким же способом, как и отец Аристотеля, — при посредстве философско-педагогических заведений, распространившихся в отдаленных местах к 370-м гг. Родившись в 396 г.<sup>144</sup>, он, должно быть, прибыл в Афины в 370-х гг., так как Диоген говорит, что учился у Платона он с молодости (εκ νεου). Как и в случае со Спевсиппом и Полемоном, о жизни Ксенократа мы узнаем в основном из собрания анекдотов о них у Диогена Лаэртия. И как в случае со Спевсиппом, в безыскусном смешении разных историй у Диогена мы различаем происходящие из «враждебно» и «дружественно» настроенных по отношению к Ксенократу источников. Некоторые, впрочем, можно интерпретировать как нейтральные<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Диоген (IV 14) сообщает, что он дожил до 82 лет и умер в 314 г., и у нас нет оснований сомневаться в точности этой даты.

<sup>145</sup> Хорошее исследование возможного происхождения этих сведений см.: Leo 1901; Isnardi Parente 1981.

В первой главе<sup>146</sup> мы уже рассматривали историю из Элиана об Аристотеле, стареющем Платоне и Ксенократе, выступившем в защиту своего учителя, которая могла произойти ок. 350 г., а также анекдот о знаменитой куртизанке Лаиде<sup>147</sup>, которая безуспешно пыталась соблазнить его, причем из текста становится ясно, что в то время он уже был главой школы, а значит, это случилось после 339 г. Остальные истории связаны с двумя важными событиями из жизни Ксенократа. Во-первых, рассказывается о его поездке на Сицилию вместе с Платоном и Спевсиппом: вероятно, это вторая поездка в 367 г. (и едва ли третья в 361 г.). Во-вторых, сообщается о его участии в посольстве к македонскому регенту Антипатру в 322 г., после поражения Афин в Ламийской войне.

История о поездке на Сицилию относительно тривиальна, однако содержит много сопутствующих деталей, что делает ее достаточно правдоподобной<sup>148</sup>. Дионисий II устроил соревнование по винопитию во второй день (Choes) Антистерий, вероятно, в честь почетных гостей, — так как никаких данных о том, что это был ионийский или дорийский праздник, не сохранилось, — и Ксенократ получил в виде приза золотой венок (вместо обычного из оливковых веток). Покинув дворец, он надел его на статую Гермеса, «как надевал обычные

---

<sup>146</sup> Другая известная история об обращении Полемона к философии благодаря Ксенократу рассматривается в следующей главе. Эта история также должна относиться к позднему периоду его жизни, после 339 г.

<sup>147</sup> Или Фрины, если следовать версии Валерия Максима (IV 3, ext. 3 = fr. 26 IP). Этот вариант предпочтительнее версии Диогена (IV 7), поскольку даже Лаида Младшая едва ли могла общаться с Ксенократом — по хронологическим соображениям, в то время как Фрина была как раз современницей. По-видимому, ученики Ксенократа поспорили с Фриной, что даже она не сможет соблазнить Ксенократа, и выиграли пари. История впоследствии преподносилась в качестве примера самоконтроля.

<sup>148</sup> Наиболее подробно рассказывается у Филодема (Acad. Hist. VIII-IX Dorandi = fr. 1 IP), однако также и у Диогена (IV 8). История, как полагают, восходит к Тимею из Тавромения. Поскольку Антистерии (праздник Кружек) отмечались в феврале, отсюда следует, что Платон и его попутчики прибыли на Сицилию осенью 367 г. и оставались, по-видимому, до весны. Это подтверждают и другие источники.

цветочные венки», показав всем презрение к тирану и его богатству. Сам факт присутствия Ксенократа на этом пиру и его показательная выходка свидетельствуют, что уже в этот период Ксенократ относился к кругу близких друзей Платона. Как мы видели в предыдущей главе, Спевсипп тоже участвовал в этой поездке, однако он был племянником Платона и намного старше Ксенократа.

Другой небольшой фрагмент (более сомнительный, поскольку не сопровождается какими-либо деталями) также передает Диоген (IV 11). Милость Дионисия, очевидно, в скором времени сменилась на гнев, и, когда он заявил Платону, что прикажет отрубить ему голову, Ксенократ выступил вперед и воскликнул: «Сначала отруби мою». Эта история показывает смелость Ксенократа и его верность Платону.

История его участия в посольстве к Антипатру по ряду причин более важна. В это время Ксенократ был главой школы уже около семнадцати лет, пользовался всеобщим уважением в Афинах и был признан подходящей кандидатурой для выполнения важного дипломатического поручения в критический для истории города момент<sup>149</sup>. Будучи метеком с Геллеспонта, Ксенократ превратился в патриота Афин, борца за их независимость от Македонии и опасного противника для Антипатра. Рассказ Плутарха заслуживает цитирования, так как он показывает взаимоотношения Ксенократа с народом Афин:

«И тогда Фокион вернулся в Афины с этими требованиями<sup>150</sup>, которые афиняне не могли не принять, учитывая их положение. Затем Фокион снова отправился в Фивы во главе посольства, к которому афиняне присоединили философа

<sup>149</sup>Посольство возглавлял Фокион, старый друг и бывший слушатель Академии (Plutarch., Phoc. 4, 1), однако Плутарх говорит, что не он пригласил Ксенократа, но народное собрание. Существуют и другие истории, подтверждающие его заметное место в жизни Афин.

<sup>150</sup>То есть уступить лидерам, настроенным против Македонии, прежде всего Демосфену и Гипериду; установить умеренную олигархию, предоставив права гражданам, имущество которых превосходит 2 тыс. драхм; и согласиться на присутствие македонского гарнизона в Мунихии, крепости Пирея.

Ксенократа. Ибо уважение к добродетели Ксенократа и его репутация и слава в глазах сограждан были столь велики, что они решили, что ни одно человеческое сердце не сможет проникнуться дерзостью, яростью и гневом при виде этого человека».

Однако их ожидания не оправдались. Антипатр, который был другом Фокиона, принял посольство милостиво, однако Ксенократа даже не стал слушать. Антипатр был разумным человеком, поэтому естественно предположить, что он знал что-то такое, что вывело его из себя<sup>151</sup>. Однако по иронии судьбы именно метек Ксенократ оказался единственным человеком в этом посольстве, который до конца отстаивал афинские интересы, в то время как остальная часть делегации оказалась настроенной промакедонски и в обмен на подарки была готова на любые уступки. Сообщается, что Ксенократ заметил по этому поводу: «Антипатр правильно делает, что стыдится меня, замышляя против города дурное». Когда условия договора были оглашены, все делегаты согласились с ними, только Фокион попытался еще раз возразить против гарнизона в Пирее, а Ксенократ потом заметил, что «Антипатр вел себя с ними слишком милостиво для рабов, но слишком жестоко для свободных людей».

Затем, после установления умеренной олигархии, либо Фокион (который оставался Ксенократу другом, несмотря на политические разногласия), либо Демад — в зависимости от источника<sup>152</sup> — предложил Ксенократу гражданство, однако тот отказался, сказав, что не может служить правитель-

---

<sup>151</sup>Недоброжелатели Ксенократа — у Филодема (*Rhet.*, p. 67 Gröpert = fr. 37–39 IP), но в конечном итоге у Деметрия Фалерского — сплетничали, что Антипатр возненавидел Ксенократа за его чрезмерный педантизм. Кроме того, не исключено, что он не пожелал говорить о судьбе Афин с человеком, не имеющим афинского гражданства.

<sup>152</sup>Плутарх (*Phoc.*, 29, 4) сообщает, что это был Фокион; Филодем (*Acad. Hist.* VIII) — что Демад. Если верно последнее, можно предположить, что Демад, не будучи другом, руководствовался исключительно политическими соображениями и хотел переманить Ксенократа на свою сторону, нейтрализовав его оппозиционный настрой. Это само по себе указывает на роль Ксенократа в политической жизни.

ству, против установления которого он боролся в качестве посла<sup>153</sup>.

В связи с этим возникает интересный вопрос о политической позиции Ксенократа<sup>154</sup>. Была ли она принципиально демократической или же он, скорее, выступал афинским националистом, не приемлющим любое иностранное влияние и тем более македонский гарнизон? Может показаться, что глава платоновской Академии не мог быть приверженцем афинской демократии. Однако если рассмотреть это внимательнее, то почему нет? Верный платоник может быть приверженцем тоталитаризма, в смысле убежденности в необходимости такой структуры государственного устройства, чтобы в нем все было посвящено достижению добродетели, однако отсюда не следует, что он должен был непременно восхищаться установившейся олигархией с имущественным цензом. В конце концов, каким бы ни был тип правления, предложенный в *Государстве* (а я склонен принимать его исключительно в качестве политического проекта), очерк государственного устройства в *Законах*, который можно считать последним словом самого Платона, выглядит как своего рода демократия, хотя бы потому, что там какой-либо имущественный ценз исключается, за вычетом разве что рабов и метеков (наподобие Ксенократа). Определенного рода квалификация на основе имущественного положения предполагается, однако все граждане имеют право и должны принимать участие в этой процедуре. Так что ценз в 2 тыс. драхм, равно как и иностранный гарнизон в порту, вполне мог раздражать Ксенократа. Кроме того,

---

<sup>153</sup> Рассказывается (в различных вариантах), что Ксенократ был арестован за неуплату *metoikion*, подати с иногородних (ок. 12 драхм в год). У Плутарха сказано, что именно по этой причине Фокион предложил ему принять гражданство. Однако в другом варианте истории, в котором фигурируют Ликург, умерший в 325/324 г. (Псевдо-Плутарх, *Жизни десяти риториков*, 842b), и Деметрий Фалерский, ставший известным к 318 г. (DL IV 14), рассказывается, что по этой причине афиняне выставили Ксенократа на продажу, однако Деметрий выкупил его. Эта история представляется малодостоверной, к тому же не может быть точно датирована.

<sup>154</sup> Я в основном согласен в этом вопросе с Маддоли (см.: Maddoli 1967).

ясно, что антимакедонская партия считала Ксенократа своим, и его антимакедонские замечания стали частью популярного фольклора и в таком виде дошли до нас<sup>155</sup>.

Ксенократ достаточно серьезно интересовался политикой, чтобы написать одно или два произведения на эту тему (в зависимости от того, следует ли нам считать названия *Peri politeias* и *Politikos* указывающими на различные произведения или на одно и то же в страшно путаном списке Диогена), в которых мог высказать свои взгляды на идеальное государственное устройство. Мы не знаем, о чем были эти сочинения, однако — учитывая сказанное и на основе соображений общего порядка — можем предположить, что взгляды Ксенократа едва ли сильно отличались от тех, которые были высказаны Платоном в его последние годы<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Некий Мирониан в *Номоia* (DL IV 8) сообщает, к примеру, что он отказался от денег, предложенных Антипатром (видимо, еще до поездки в составе посольства в 322 г.), что не исключено, так как македонские властители любили подкармливать влиятельных людей. Известно, в частности, что он же пытался подкупить Фокиона (безуспешно) и Демада (на сей раз успешно), и отказ Ксенократа мог послужить причиной для неприятия его в составе посольства. Сообщается также, что Антипатр во время визита в Афины обратился к нему с приветом, но тот отозвался не раньше, чем довел свое рассуждение до конца (DL IV 11). Этот случай мог произойти во время визита Антипатра в составе посольства Филиппа после Херонеи в 338 г. Независимо от того, аутентичны эти истории или нет, они хорошо отражают образ Ксенократа в глазах афинской публики.

<sup>156</sup> Его политические взгляды и склонность к умеренности отражены и в такой часто повторяемой, но сомнительной истории (fr. 23–29 IP). Рассказывается, что Александр послал ему в подарок 50 талантов, однако он отослал их назад, сказав, что ему это не нужно. Возможно, то был своего рода аванс за книгу о царской власти, которую заказал Александр (Плутарх, Против Колота, 112c–d) и которая действительно упомянута в списке его произведений под заголовком «Первоосновы (*stoicheia*) царской власти, к Александру, в четырех книгах». Не исключено, что это желание Александра было инициировано временным разрывом с Аристотелем из-за инцидента с Каллифеном (DL V 10).

Проблематично также название «К Арибе (*Arrhybas*)». Возможно, это произведение (скорее всего, в жанре протрептика) было обращено к царю моллосиан, свергнутому Филиппом в 343 г. и бежавшему в Афины, где ему было предоставлено почетное гражданство; возможно также, что тот был как-то связан с Академией. Подходящим временем для такого

Об интересах Ксенократа и особенностях его личности сохранились и другие истории. О пифагорейском складе его характера рассказывается в истории в духе св. Франциска: «Однажды ему за пазуху залетел воробей, спасаясь от ястреба. Он потрепал воробья и выпустил, сказавши, что не пристало выдавать просителя» (DL IV 10). «Говорят, что он был настолько нелжив, что афиняне одному ему позволяли выступать свидетелем без присяги, хотя по закону это не допускалось» (DL IV 7). Известно, что обычай не давать клятв был принят среди пифагорейцев. Возможно, эта история связана с пифагорейскими пристрастиями Ксенократа: наверное, он сослался на подобные свои убеждения — и афиняне позволили ему не произносить клятву во время судебного разбирательства. Сообщение, что он каждый день посвящал час безмолвному размышлению, также указывает на пифагорейскую традицию<sup>157</sup> и согласуется с остальной информацией о спокойствии и умеренности его характера<sup>158</sup>.

Нашему философу приписывается также ряд высказываний, полезных для уяснения его характера и образа мысли<sup>159</sup>. Одна из таких историй хорошо известна (fr. 56–60 IP). Некий студент пришел поступать в Академию. Ксенократ спросил его, изучал ли он геометрию. Тот ответил, что нет. Тогда, может, астрономию? Опять нет<sup>160</sup>. «В таком слу-

---

послания мог бы быть 331/330 г., время возвращения Арибы в свое царство.

<sup>157</sup>DL IV 11; Stobaeus, Anth. III 33, 11 (= fr. 62 IP). Стобей добавляет также, что свой день он делил на несколько частей и посвящал их различным занятиям, что тоже является пифагорейским обычаем.

<sup>158</sup>Пифагорейским обычаем было также вегетарианство, и действительно, по сообщению Плутарха (De esu carn. 996b = fr. 53 IP), Ксенократ говорит, что «афиняне наказали одного человека за то, что он содрал шкуру с барана, пока тот был еще живой; по моему мнению, мучитель живых существ ничем не хуже всех остальных, их убивающих».

<sup>159</sup>Я склонен принимать эти свидетельства как в принципе аутентичные, в случае если они не содержат очевидных хронологических или иных противоречий, так как я верю в силу устной традиции в таком «разговорном» сообществе, каким были Афины.

<sup>160</sup>В других вариантах Ксенократ интересовался, изучал ли он «по-

чае, — сказал Ксенократ, — ступай прочь. Тебе не за что будет ухватить философию»<sup>161</sup>. Если такими в самом деле были его воззрения на процесс образования, можно предположить, что он ввел более строгий отбор среди кандидатов в Академию, нежели то было при Платоне. Это становится ясно, если экстраполировать на приведенный случай схему «начального образования» в том виде, в каком она представлена в седьмой книге *Государства* (и которая, как считается, примерно соответствовала циклу, преподававшемуся на младших курсах Академии). С другой стороны, известна знаменитая (несомненно, мифическая) надпись на воротах Академии: «Не геометр да не войдет!» (mēdeis ageōmetrētos eisitō). Если бы только знать, когда изобрели этот лозунг!

Другой важный вывод из указанного сообщения — осознание важности геометрии и астрономии, коим, как мы увидим далее, придавали исключительно большое значение как сам Ксенократ, так и автор *Послезакония*, которым я считаю Филиппа Опунтского. В последнем сочинении особое внимание уделяется астрономии, и это может отвечать по крайней мере одному направлению, основательно разрабатываемому в Древней Академии<sup>162</sup>.

Упомяну в заключение еще несколько высказываний. Сообщается<sup>163</sup>, что Ксенократ говорил: «Нет никакой разницы, проник ли ты в дом другого человека ногами или глазами; ведь в равной мере постыдно как смотреть на то, что видеть не следует, так и входить туда, куда не приглашали». Высказывание, достойное самого Иисуса! А став объектом насмешек Биона Борисфенского, он заметил, что не достоин его

---

этов», mousikē и даже grammata, однако я соглашусь с Маргеритой Иснарди Паренте (комментарий к данному фрагменту: р. 303), что другие разделы были добавлены к исходным, чтобы вместе составить то, что называется курсом предварительных наук (enkyklios paideia), впоследствии считавшимся необходимым условием для изучения философии.

<sup>161</sup>В другом варианте: «Руно еще не выделано валяльщиком» (или «У меня здесь не шерстобитня» (пер. М. Гаспарова). — *Прим. пер.*).

<sup>162</sup>Подробнее см. об этом в пункте о Филиппе Опунтском.

<sup>163</sup>Plutarch., De curios. 521a = fr. 63 IP; Aelian, VH XIV 42 = fr. 64 IP.

ответом, «ибо недостойно трагедии отвечать на насмешки комедии»<sup>164</sup>.

Диоген (IV 11–14) перечисляет семьдесят шесть произведений Ксенократа. Список начинается с трактата *О природе* (в шести книгах), затем идут шесть книг *О мудрости* (термин *sophia*, должно быть, означает теоретическую мудрость). Далее идут *О богатстве*, очевидно, труд по практической этике, затем *Arkas* (*Аркадянин*), наверняка диалог, однако совершенно непонятно, о чем он мог быть; следом — *О неопределенном* (*Peri [tou] aoristou*), что может указывать на что угодно, от метафизики до логики и даже грамматики<sup>165</sup>. Список продолжается в том же духе, причем этика, физика и логика в нем полностью смешаны.

Кроме вышеупомянутых наиболее важными представляются следующие названия: *О бытии*, *О судьбе*<sup>166</sup>, *О добродетели*, *Об идеях*, *О богах*, *О душе*, *О благе*, *О государстве*<sup>167</sup>, *Разрешение логических проблем* (в десяти книгах) и *О родах и видах*. Из всех этих трудов до нас не дошло ни строчки<sup>168</sup>.

<sup>164</sup>DL IV 10. Бион, в конечном итоге ставший киником, однако, по Диогену (IV 51), вначале учившийся в Академии, выполняет ту же роль, что и Диоген Киник во времена Платона. У Валерия Максима (VII 2, ext. 6 = fr. 61 IP) содержится вариант данной истории, однако с анонимным провокатором. Ксенократа в этом случае спросили, почему он не отвечает на оскорбление, он же произнес: «Иногда я сожалел о сказанном, но никогда о том, что промолчал».

<sup>165</sup>Генрих Дёрри (Dörrie 1967: 1515) высказывает интересное предположение, что *Arkas* и *Peri tou aoristou* были связаны друг с другом — как альтернативные названия одной и той же работы, подобно тому как это случилось с похожим заголовком далее в списке (и объясняет это тем, что е было испорчено и превратилось в а'), однако, даже если это так, содержание текста не проясняется.

<sup>166</sup>Это название, если принадлежит самому Ксенократу, показывает, что термин *heimarmenē* использовался в техническом смысле уже в его время, хотя, конечно же, не следует ожидать от Ксенократа чего-то подобного стоическому детерминизму.

<sup>167</sup>Не ясно, отличается ли этот трактат от другого, озаглавленного *Politikos*, который упоминается ниже. Кроме того, на политическую тему была написана вышеупомянутая книга о царской власти, адресованная Александру.

<sup>168</sup>Все, что можно считать цитатой, сводится к нескольким строкам у Симпликия (fr. 53 N / 264 IP), причем из сочинения «О жизни Плато-

Мы не знаем об их содержании, однако примечательно, что Ксенократ написал отдельный трактат об идеях, или формах, а также другие — о Бытии и о Благе. Мы увидим далее, что именно эти темы были центральными для его метафизики. О создании души в *Тимее* он, скорее всего, написал в одноименном трактате, а не в каком-либо формальном комментарии на *Тимей*.

Судя по всему, он не был хорошим стилистом, на что указывает и анекдот из Диогена, согласно которому якобы сам Платон говорил: «Принеси жертву Харитам, Ксенократ!» (IV 6)<sup>169</sup>. Это отчасти объясняет полную утрату его сочинений<sup>170</sup>, что вызывает огромное сожаление, так как из всего разнообразия названий его работ создается впечатление, что именно Ксенократ попытался систематизировать учение Платона и заложить тем самым основания для «платонической» философской системы.

## ФИЛОСОФИЯ

### ПЕРВЫЕ ПРИНЦИПЫ; ФИЗИКА

Перейдем к особенностям философской позиции Ксенократа и его нововведениям. Сразу отметим, что, по словам Секста Эмпирика (*Adv. Log.* I 16 = fr. 1 H/82 IP), именно Ксенократ впервые провел разделение между тремя ветвями

---

на», не упомянутого Диогеном, в котором, по-видимому, был и очерк философии Платона (включающий в себя опыт довольно рискованного толкования *Тимей*).

<sup>169</sup>Правда, Диоген относит это скорее к мрачности и напыщенности Ксенократа, однако Евнапий (*Vit. Phil.* 458), ссылаясь на Ямвлиха, высказывается подобным же образом о его стиле.

<sup>170</sup>Отметим в заключение, что среди них было и несколько диалогов: *Аркадянин*, *Калликл* (возможно, если принять предложение Дёрри, с подзаголовком *О практической мудрости*), *Архедем* (с подзаголовком *О справедливости*). Калликл может, кстати, быть тем же самым персонажем, что и герой платоновского *Горгия*, а Архедем — тем же, что и представленный в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта ритор, ограниченный в средствах, однако придерживающийся строгих принципов, использованных Критоном — по совету Сократа — для того, чтобы избавиться от сикофантов, которые ему надоедали.

философии — физикой, этикой и логикой, получившее всеобщее признание в эллинистический период, хотя не всегда в этом порядке. На текст полезно взглянуть внимательнее, так как не вполне ясно, что именно Секст приписывает самому Ксенократу:

«Эти философы<sup>171</sup> недостаточно последовательны в своей позиции, и в сравнении с ними те, кто делил философию на физику, этику и логику, выглядят более убедительно. Начинатель всего этого в принципе (*dynamei*) — Платон, который обсуждал многие физические, этические и немало логических проблем. Однако отчетливее всего этого разделения придерживались Ксенократ<sup>172</sup>, перипатетики и стоики».

Затем Секст перечисляет три аналогии, сравнивая философию с садом, яйцом и животным (последняя восходит к Посидонию), и приписывает их стоикам, а не Ксенократу или перипатетикам.

Однако как быть с «имплицитным» (*dynamei*) появлением этого деления у самого Платона? Цицерон (следуя Антиоху Аскалонскому) также приписывает ему это деление в *Acad. I* 19: «Здесь мы уже наблюдаем тройственное деление философии (*philosophandi ratio triplex*), унаследованное от Платона: одна часть имеет дело с моралью, вторая — с природой и ее тайнами, а третья — с диалектикой и суждениями об истинности и ложности, правильности и неправильности, последовательности и непоследовательности в речи». Маргерита Иснарди Паренте в комментарии на этот пассаж из Секста (*Isnardi Parente 1982: 309–310*) высказывает резонное предположение, что Платону такое деление мог приписать и сам Ксенократ, к примеру в сочинении *О философии* (*Peri philosophias*) из списка Диогена. К тому же подобный шаг хорошо вписыва-

<sup>171</sup> То есть досократики, о которых только что говорил Секст.

<sup>172</sup> На самом деле Секст говорит: «последователи Ксенократа» (*hoi peri Xenokratēn*), однако это относится и к самому Ксенократу. Правда, Аристотель в *Топике* (*I 14, 105b19 сл.*) утверждает нечто подобное, различая этические, физические и логические положения (*protaseis*), однако Секст говорит о «перипатетиках» и помещает их после Ксенократа. Использование этого деления Аристотелем предполагает, что оно могло быть принято в Академии еще при Платоне.

ется в контекст его систематизаторской работы с наследием Платона.

Из сравнения пассажей из Секста и Аристотеля следует, что сам Ксенократ предпочитал следующий порядок: этика — физика — логика, а Секст адаптирует стоический порядок. Антиох же предпочитал располагать этику первой, резонно считая, что такой порядок предметов был принят в Древней Академии<sup>173</sup>.

Из соображений последовательности я все-таки предпочту начать с первых принципов, того, что в Античности обычно называлось физикой.

Подобно Платону и Спевсиппу, Ксенократ постулировал пару противоположных первых принципов, которые он, по всей видимости, называл Монадой и Диадой<sup>174</sup>, первый из которых назывался «Зевс и Нечетное (число) и Ум», а последний служил основанием множественности и беспредельности (*areĩgia*), соответствуя *plēthos* Спевсиппа. Термин *areĩgia* устанавливается на основании одного пассажа из первой главы трактата Плутарха *О сотворении души* в «Тимее»<sup>175</sup>, где обсуждается учение Ксенократа о душе (о котором подробнее ниже), хотя он также использует термин *plēthos* для характеристики души:

«Первые [Ксенократ и его последователи] думают, что смешение делимой и неделимой сущностей [Tim. 35a–b] означает именно порождение чисел: неделимое Единое и делимое Многое порождают Число, которое возникает благодаря ограничению Многого Единым, то есть положению предела беспредельному, также называемому ими Неопределенной Диадой».

Отметим, что Плутарх употребляет здесь все основные названия второго принципа: Многое (*plēthos*), Беспредельное

<sup>173</sup>К сожалению, порядок сочинений Ксенократа в списке Диогена не предоставляет нам никаких дополнительных данных.

<sup>174</sup>Aetius, *Placita* I 7, 30, p. 304 Diels = fr. 15 N / 213 IP. Далее мы остановимся на этом доксикографическом свидетельстве подробнее.

<sup>175</sup>1012d–1031b = fr. 68 N / 188 IP. В целом нужно заметить, что, за исключением Аристотеля, Плутарх — наш главный источник о Ксенократе, особенно в таких областях, как тройственное деление мира и демонология.

(apeiria) и Неопределенная Диада (aoristos dyas), причем из контекста следует, что и сам Ксенократ использовал все эти термины, и это неудивительно. Однако его специфический термин для второго принципа — метафора, имеющая пифагорейский оттенок: «вечно текущее» (to aenaon)<sup>176</sup>. Наш доксографический источник, Аэций, объясняет этот термин фразой aenaon tēn hylēn ainittomenos dia tou plēthous, что можно понять как указание на то, что данный термин «означает материю, по причине ее множественности». Возможно, однако, он означает нечто большее. Слово aenaos имеет поэтическое происхождение, а также встречается в пифагорейской клятве<sup>177</sup>, где Четверка (tetraktys) описывается как «источник, содержащий корни вечно текущей природы (physis aenaos)»<sup>178</sup>.

Естественно предположить, что эта клятва существовала до Ксенократа (хотя все данные о ней поздние), однако не следует забывать об интригующей возможности (Isnardi Parente, комментарий к данному фрагменту), что Ксенократ целиком вовлечен в платоническую игру словами (что вполне в духе *Кратила*) и считает, что aenaon содержит в себе a-en, *не-единое*, или даже a-on, *не-сущее*. Если это так (а я не вижу причин для сомнений в такой возможности), то подобное предположение объясняет непонятное иначе замечание Аэция dia tou plēthous: дело в этом случае в том, что второй принцип имплицитно означает «не-единое»<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> Aet. Plac. I 3, 23, p. 288a Diels (= fr. 28 H/101 IP). На самом деле, как это отмечает Иснарди Паренте в соответствующем месте своего комментария (p. 336–337), aenaos может означать просто «вечный» и в таком качестве употребляться в том пифагорейском контексте, из которого Ксенократ его извлекает, однако этот смысл слова не выглядит в той же мере противоположным, как «вечно текущий», для того принципа, с целью характеристики которого его использует Ксенократ. Отметим также, что Платон употребляет термин aenaos ousia в *Законах* (X 966e2) для характеристики субстанции физического мира.

<sup>177</sup> Цитируемой Аэцием незадолго до нашего пассажа (I 3, 8, p. 282 Diels); ср.: Sext. Emp., AM VII 94.

<sup>178</sup> См. прим. 34.

<sup>179</sup> Подобным же образом Аполлон идентифицировался с Монадой в качестве «не-многого» (a-polla; ср.: Plutarch., De E 393b–c). Эта этимология, несомненно, старше Плутарха.

На данном примере мы видим как пифагорейские склонности Ксенократа, так и его любовь к игре словами и этимологизированию. Однако из этого голого доксографического свидетельства можно извлечь еще кое-что. Если Ксенократ отсылает к пифагорейской клятве, то почему он не использует понятие Тетрактиды, которая представляет собой последовательность первых четырех чисел и распространение точки в линию, плоскость и трехмерное тело? Эта пифагорейская идея интриговала Платона и Спевсиппа. Естественно предположить, что ее не мог не принимать и Ксенократ. У Платона эта Тетрактида символизирует совокупность чисел и геометрических фигур, что в конечном итоге составляет Парадигму *Тимея*. Для Ксенократа, как мне кажется, она должна означать то же самое. Ведь первый принцип Ксенократа — это Монада, которая в отличие от аналогичного принципа Спевсиппа также является и Умом (*nous*), который, надо полагать, должен в себе нечто содержать: он должен *мыслить*.

Можно добавить к сказанному еще одно (хотя и позднее) доксографическое свидетельство из трактата ученика Августина Фаворина Евлогия, посвященного толкованию *Сна Сципиона* Цицерона<sup>180</sup>. Однако эту информацию он мог извлечь из трудов современника Цицерона Варрона, и у нас нет никаких оснований не доверять данному свидетельству. По его словам, у Ксенократа «Число есть Ум и Бог (*estque numerus animus et deus*); ибо нет ничего другого, что могло бы стать субъектом Числа». Эта фраза — упрощение того, что, наверное, было доктриной Ксенократа, согласно которой божественный Ум, хотя и сам пребывающий Монадой, включает в себя всю совокупность чисел, символизируемую Тетрактидой (*tetraktys*), и в согласии с ними (в качестве рационализированной версии Парадигмы, или Живого Существа, *Тимея*) оформляет мир.

Однако, дойдя до этого, следует вернуться назад к вызывающему сомнения доксографическому сообщению Аэция —

<sup>180</sup>Disp. de Somn. Scip. V 6, p. 17, 16 sq. van Weddingen (= fr. 16 H / 214 IP). См. также об этом: Krämer 1964: 42–44.

основному источнику нашего знания о теологии Ксенократа<sup>181</sup>. Текст в дошедшем до нас виде звучит так:

«Ксенократ, сын Агафенора Халкедонского, богами считал Монаду и Диаду. Первый из этих принципов — в качестве мужского — есть Отец, который управляет небесами<sup>182</sup>. Он называет его Зевсом, или Нечетом (*perittos*)<sup>183</sup>, и Умом и считает его первым Богом (*prōtos theos*). Вторым Богом, согласно ему, выступает женский принцип — на манер Матери Богов (*mētros theōn dikēn*), которая управляет миром, расположенным ниже звезд. Именно она, по его утверждению, Душа мира (*psychē tou pantos*)».

Аэций продолжает очерк теологии Ксенократа и далее, и мы вернемся к нему, сейчас же сосредоточимся на данном пассаже. Здесь мы видим много важного и интересного, однако очевидно, что в текст закралась какая-то неясность<sup>184</sup>. Трудность связана с описанием второго принципа, Диады. Она одновременно называется «Матерью Богов» и представлена обитающей в подзвездном мире Душой.

Однако из продолжения цитируемого выше пассажа Плуларха (*De Proc. An.* 1012e) ясно, что Ксенократ считает Мировую Душу не Диадой, вторым высшим принципом, но неким порождением Монады и Диады, вместе с добавлением «сходного и различного», которое преобразует Число — первичный продукт соединения двух первых принципов — в Душу путем добавления движущего и подвижного (*to kinētikon kai kinēton*). Следовательно, изображение второго диадического

<sup>181</sup>Этот текст я рассматривал в Dillon 1986, однако теперь я не столь уверен в сделанных тогда выводах. См. также: Baltes 1988.

<sup>182</sup>Фраза *en ouranōi basileuousin* явно навеяна сценарием мифа *Федра* (245e), где Зевс представлен «великим вождем небес», управляющим небесным движением. Ранее я настаивал на том, что все это следует понимать фигурально, не допуская мысли, что первый принцип Ксенократа в каком-либо смысле имманентно присутствует в космосе. Однако теперь, как будет видно ниже, я не очень в этом уверен.

<sup>183</sup>То есть нечетным в числовом смысле.

<sup>184</sup>В вышеупомянутой статье (N. 38) Балтес защищает текст как он есть, однако мне кажется, что проблема неразрешима.

принципа в виде «Души мира» — это значительное искажение позиции Ксенократа.

Значит, в сообщении Аэция закралась ошибка. Ранее я был склонен думать (Dillon 1977: 26; Dillon 1986: 49), что в данном месте текста лакуна<sup>185</sup> — между *mētros theōn* и *dikēn*, считая последнее собственным именем Дике (Справедливость), которая является спутницей Зевса, к примеру у Гесиода<sup>186</sup>, и которая может быть идентифицирована на теологическом уровне с Афиной, а значит — вполне адекватно представлять Мировую Душу. Из текста могла выпасть целая строка, в которой содержалась более подробная характеристика Диады в ее отношении к Монаде. К примеру, могло быть сказано следующее: «Вторым Богом, согласно ему, выступает женский принцип, „обладающий статусом Матери Богов, которую он называет Реей, или Четом (*artios*), и Материей (*hylē*); и в качестве их порождения он постулирует“ Дике, которая управляет миром, расположенным ниже звезд».

Я по-прежнему думаю, что в оригинале, на котором основывался Аэций, стояло что-то подобное, однако теперь мне кажется, что проблема глубже и не объясняется лакуной в тексте и что сам Аэций мог таким способом попытаться прояснить уже испорченный и непонятный источник. В любом случае, если мы признаем наличие лакуны в качестве непосредственной или более отдаленной причины путаницы в тексте, данное сообщение позволит нам получить очень интересные выводы. Мое предложение нуждается в обосновании. Как представляется, резонно уравновесить *perittos* при помощи *artios* (или *artia*)<sup>187</sup>, равно как и *pous* при помощи

<sup>185</sup>И действительно, далее в тексте обнаруживаются две значительные лакуны, удовлетворительно заполненные исследователями.

<sup>186</sup>*Труды и дни*, 256–257. Эта идея принадлежит Буаянсе (см.: Воуансэ 1948) и кажется мне верной, хотя необъяснимым остается тот факт, что сам Аэций употребляет *dikēn* в смысле наречия (что может быть поэтическим выражением, означающим «в роли, на манер») в сохранившихся текстах семь раз, однако всегда по отношению к неодушевленным предметам.

<sup>187</sup>В зависимости от того, пожелаем ли мы добавить сюда слово *arithmos* или нет.

hylē, учитывая идентификацию Аэцием аεπαοη с Материей в fr. 28 H / 101 IP. Однако почему Рея, а не «законная супруга» Зевса Гера?

И все-таки «Матерью Богов» обычно называется именно Рея. С другой стороны, в традиционной мифологии она мать, а не супруга Зевса. Однако следует рассмотреть этот вопрос внимательней, не забывая, что Ксенократ не ставит своей непосредственной целью защиту мифологии. Более того, наряду с пифагорейцами он не был чужд и учению орфиков, согласно которому Рея одновременно мать и дочь Зевса, причем и в том и в другом случае он совокупляется с ней<sup>188</sup>. Образ Реи мог привлечь Ксенократа и по этимологическим соображениям, так как корень ghe- можно связать с «течением», а значит, и с его собственным определением Материи как αεπαοη. Однако вместо орфической Персефоны или Коры Ксенократ постулирует, если моя реконструкция верна, фигуру Дике, уже связанную с Зевсом в *Законах* (715e), также в орфическом контексте. К тому же она легко ассоциируется с Афиной — в качестве символа разумной Мировой Души. Куда же в таком случае делась Гера? В очерке Аэция она не упоминается<sup>189</sup>, поэтому можно предположить, что Ксенократ соединил ее с образом ее матери Реи, что также соответствует орфической традиции<sup>190</sup>. В конечном итоге в так называемой

<sup>188</sup>Об этом мы узнаем из комментария на орфические поэмы папируса из Дервени, где сказано (col. XXVI): «Он [Зевс] пожелал соединиться в любви со своей матерью [т. е. Реей, но также и Деметрой]». См. также орфический fr. 58 Kern (= Athenagoras, Pro Christ. 20), где сказано, что Зевс соединился с Реей, приняв форму змея, и породил Персефону, с которой также сочетался. (См. перевод и новое исследование папируса из Дервени: *Studies on Derveni Papyrus* / Ed. by A. Lask and G. W. Most. Oxford, 1997; а также недавнюю диссертацию: *Betegh G. The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation* (2001, опубликована в Cambridge University Press в 2004), в особенности гл. 4 и 5. — *Прим. пер.*)

<sup>189</sup>Правда, о ней могла идти речь в первой лакуне, где говорится о божественной силе, управляющей воздухом (в соответствии со стоическими аллегориями). Прилагательное aeidē (безвидная) также характеризует это божество. А отсутствующей фигурой может быть Аид.

<sup>190</sup>Как сказано в папирусе из Дервени: «Земля, Мать, Рея и Гера — одно и то же».

рапсодической теогонии (или Protogonos) Зевс совокупляется и с Герой (fr. 132, 153, 163 Kern), и эта нечеткость вполне согласуется с подвижностью материального принципа Ксенократа.

В результате Дике становится символом Мировой Души и вместилища форм, как бы Ксенократ ни понимал их. Ситуацию проясняют позднейшие свидетельства, прежде всего из работ римского любителя древностей Варрона и александрийского иудейского философа Филона (оба жили в конце I в. до н.э.). Варрон (ар. Aug. CD VII 28) в своих «Древностях» отождествляет Юпитера (Зевса) с Богом-творцом, Юнону (Геру) — с Материей, а Минерву (Афины) — с «идеями» (происходящими из головы Зевса). В философских вопросах Варрон — верный последователь Антиоха Аскалонского, который стремился к тому, чтобы в рамках возрожденной им платонической традиции (хотя и значительно смешанной со стоицизмом, который он считал подлинным наследником академического догматизма) ожила также и философия Древней Академии. Поэтому естественно предположить, что ни Варрон, ни Антиох не изобрели образ Афины в качестве символа форм в разуме Бога, но позаимствовали это у Ксенократа как величайшего систематизатора платоновской доктрины, всего лишь заменив Мировую Душу Ксенократа стоическим Логосом. В таком случае у Ксенократа Мировая Душа, символизируемая Афиной, принимает в себя формы, как квазиматематические формулы, из разума высшего Бога и проецирует их на мир — и этот сценарий прекрасно согласуется с той небуквальной интерпретацией *Тимея*, которой придерживался Ксенократ.

Однако в пассаже из Аэция говорится не об Афине, но только о Дике (и то если моя конъектура верна). Можем ли мы отождествить эти фигуры? Оказывается, можем, и без особого труда<sup>191</sup>. Афина почитается в орфической мифологии (как и в традиционной) за выполнение тех же самых за-

<sup>191</sup> Но даже и это не необходимо, ибо Ксенократ творчески переосмысливал греческую мифологию, как мы увидим ниже.

дач, что и Дике, однако в сочинениях иудейского философа-платоника Филона Александрийского мы находим Дике и Афины в качестве исполнительниц роли Логоса Бога (который унаследовал роль Мировой Души в доктрине Древней Академии). Свидетельство Филона нуждается в интерпретации, поскольку по тактическим соображениям он не упоминает имени Афины, однако в *De orificio mundi* (100), в энкомии числу семь, говорит следующее: «По этой причине философы ассоциировали это число с лишенной матери Победой (*nikē*) и Девой (*parthenos*), которая, как говорят, произошла из головы Зевса, а пифагорейцы связали его с главой всего (*hēgemōn sumpantōn*)».

Не называя имени Афины, он сообщает достаточно сведений о ней, чтобы образованный читатель, к которому он и обращается, легко понял это. Далее она отождествляется с Логосом и Дике (во многих пассажах<sup>192</sup>) и выполняет задачу по передаче форм, или логосов, в физический мир. «Другие философы», упоминаемые в данном пассаже, могут быть стоиками, однако, не исключая их<sup>193</sup>, я думаю, что контекст с большей долей вероятности указывает на платоников. И добавление к ним пифагорейцев ведет в том же направлении: для неопифагорейцев, таких, как Варрон (или, ближе к Филону, Евдор Александрийский), Афина в качестве числа семь, Гебдомады, и означает первичное отражение высшего божества, Монады.

Для Филона Афина-Дике, понятая как Логос Бога, есть часть той греческой философской традиции, на которой он базируется, и эта традиция в основе своей платоническая, смешанная со стоицизмом и вобравшая в себя пифагорейский числовой символизм. Разумеется, видеть за всем этим непосредственно Ксенократа, интерпретированного и «модернизированного» Антиохом, — значит требовать от наших скудных данных слишком многого, однако и такая экстраполяция не

<sup>192</sup>Mut. 194 (с эпитетом *aeiparthenos* — «вечно девственная»); Conf. 118; VMos. II 53, De Dec. 177; Spec. Leg. IV 201.

<sup>193</sup>Символом Логоса считает ее, к примеру, стоик Корнут (Theol. 35, 6; 36, 3).

кажется слишком невероятной. Как мы увидим далее, снова обратившись к свидетельству Аэция, именно Ксенократу приписывается полный набор божественных символов для элементов и других сил космоса, которые он якобы получил от Платона и передал стойкам.

Итак, на основе сказанного мы можем приписать Ксенократу метафизическую схему с Монадой (= Nous) в качестве первого принципа, «женским» материальным принципом, характеризующимся как Неопределенная Диада, и Мировой Душой, творческим вместилищем форм, которая передает формы на уровень физической реальности, а сама произошла непосредственно от высшего Ума<sup>194</sup>.

В связи с природой первого принципа следует заметить, что Ксенократ (молчаливо или нет, мы не можем сказать) отверг более радикальную позицию Спевсиппа и идентифицировал его Монаду с Умом (nous). Обусловлено это критикой Аристотеля или же он пришел к такому выводу на основании анализа учения Платона, мы также не знаем. Однако в результате для поздних платоников различия между первым принципом платонизма и тем, что Аристотель определил в *Met. A* как неподвижный движитель, или Ум, мыслящий себя, весьма незначительны. Единственным — и важным — отличием служит то, что у Ксенократа содержанием Ума его первого принципа выступают формы, понятые как математические объекты, к тому же эта Монада играет в мире более активную провиденциальную роль, нежели Бог Аристотеля, который совершенно замкнут на себя и к которому остальное творение лишь стремится<sup>195</sup>. Как и в других случаях, мы наблюдаем, что Ксенократ в большей мере, чем Спевсипп, стремится сохранить верность тому, что, по его представлению, было доктриной Платона, хотя в данном случае ему пришлось прими-

<sup>194</sup>См. об этом первую главу книги Кремера (Krämer 1964), с которой я по большей части согласен.

<sup>195</sup>Очень интересная критика этой концепции содержится у старшего ученика Аристотеля Феофраста в первых нескольких главах его небольшого апологетического произведения, названного (вероятно, ошибочно) «Метафизика».

ритель Благо *Государства*, Демиурга-плюс-Парадигму *Тимея* и систему первых принципов *Филеба*.

Рассмотрим теперь, как Ксенократ обошелся с платоновскими идеями. В самом начале мы встречаемся с «уткой», пущенной Аристотелем, которая получила гораздо большую известность, нежели она того заслуживает. Практически в любой книге по истории философии, когда дело доходит до Древней Академии, на основе свидетельства Аристотеля звучит нечто подобное следующей фразе: «Платон говорил о существовании как форм, так и математических объектов, однако Спевсипп отверг формы и оставил только числа, в то время как Ксенократ отождествил формы и числа». Это утверждение базируется на известном месте *Метафизики* (М 1076a20 сл.), которое мы уже обсуждали в связи со Спевсиппом и где Аристотель говорит, что «некоторые [т.е. Платон] объявляют такими сущностями два рода — идеи и математические числа, другие же [Ксенократ] признают природу тех и других одной, а еще некоторые [Спевсипп] говорят, что существуют одни только математические сущности»<sup>196</sup>. Как видно, Аристотель сознательно мутит воду, указывая на то, что Платон, по-видимому, придал математическим объектам отдельный онтологический статус (в качестве умопостигаемых, а не материальных, но в то же время «многих в одном»), в то время как для обсуждения философской позиции Ксенократа и Спевсиппа важно только то, как соотносятся между собой формы и числа.

Об этом говорится в *Метафизике* (N2, 1028b24 сл. = fr. 34 N / 103 IP, где Аристотель упоминает только Платона и Спевсиппа, однако комментатор Асклепий полагает, что это относится и к Ксенократу):

«Другие утверждают, что идеи и числа — одной природы (tēn autēn ekhein physin), а все остальное происходит из них,

<sup>196</sup>См. также: Met. Z 2, 1028b18 sq. (= Xenocr. fr. 34 N / 103 IP), где Платон и Спевсипп упоминаются по имени; а также М 9, 1086a5 sq. (= fr. 34 N / 110 IP), где Ксенократ критикуется за отождествление «эйдосов» и математических чисел.

включая линии, плоские тела, а также субстанции небес и чувственно воспринимаемого мира».

Здесь, как и в упомянутых местах *Метафизики* (N), Аристотель утверждает, что Ксенократ просто отождествил формы и числа<sup>197</sup>, однако затем они связываются с геометрическими объектами, что уже менее понятно. Однако если мы примем оба этих положения, решение проблемы можно отыскать в природе пифагорейской Тетрактиды (*tetraktys*), которая, как уже отмечалось, в системе Ксенократа выступает активным принципом (представляющим собой содержание Ума-Монады), противоположным материальному началу (*aenaios physis*). Из других пассажей Аристотеля мы знаем, что последовательность четырех первых чисел, выполняющих роль основы для всего последующего числового ряда, управляет также последовательностью геометрических объектов: точки, линии, плоскости и трехмерного тела<sup>198</sup>. Подобный сценарий мог быть, если верить Аристотелю, принят еще Платоном в его последние годы, так что Ксенократ не изобретает ничего оригинального. Возможно даже, что он отступает от более радикальной позиции Спевсиппа — в ответ на критику Аристотелем схемы «эпизодического космоса» последнего. С другой стороны, не вполне ясно, как он (или даже сам Платон до него) решал ту проблему, которую Спевсипп пытал-

---

<sup>197</sup>Разумеется, вопрос о том, как в точности это произошло, едва ли прост. Перед нами не что иное, как известная система пифагорейца Еврита, сатирически упоминаемая Феофрастом (*Met.* 6a20 sq.), в которой «числа» человека или лошади означают количество галек, из которых можно составить образ того или другого. Как Ксенократ мог прийти к определению «числа» человека, лошади, справедливости, мужества или примера, не ясно. Возможно, каждому объекту приписывалось определенное число, наподобие некой таблицы атомарных элементов. В таком случае формы видов, к примеру, окажутся комбинацией или производением чисел их родов. Трудно сказать, что все это значит.

<sup>198</sup>Более точно (так как Монада, по Аристотелю, не есть число) два, три и четыре порождают линию, плоскость и трехмерное тело, в то время как Монада в качестве точки служит источником, или корнем, всего. Данное распределение Аристотель приписывает самому Платону (*Met.* A 9, 992a10 sq.). Интересный пассаж из *De anima* I 2 (404b16 sq.) также касается этого сюжета, хотя имеет дело по преимуществу с уровнем Души.

ся снять путем постулирования отдельных первых принципов для каждого уровня реальности. Если бы нам знать хоть какие-нибудь детали этой схемы! Однако число три в качестве первого нечетного числа и основы (посредством комбинации с числом два и самим собой) для всего последующего числового ряда, видимо, выступает первым принципом (в форме архетипического треугольника) всех плоских фигур. Так Ксенократ под заголовком «числа» мог поместить и все три измерения.

Этот сюжет, следует отметить, являет собой хороший пример аристотелевской полемической стратегии. Аристотель пытается поймать Ксенократа на допущенных им противоречиях. Платон, говорит он, постулировал как формы-числа, так и математические числа. Из них только первые могут считаться формами — и, подобно другим формам, не могут комбинироваться с какими-либо иными формами, в том числе формами-числами. Теперь если мы, как, по словам Аристотеля, сделал Спевсипп, избавляемся от форм в принципе, то все нормально (Met. M 1086a3 sq.). По крайней мере, мы избежим таким образом противоречия. Однако Ксенократ стремится сохранить систему форм, математизировать их и затем обращаться с формами-числами, как если бы они были математическими числами, т. е., к примеру, добавить Форму Двоицы к Форме Триады, чтобы получить Форму Четверицы. Однако так поступать нельзя (Met. M 1086a6–11):

«Другие [Ксенократ], желая сохранить как формы, так и числа, однако не видя, как может математическое число в случае принятия таких начал [т. е. Монады и Диады] существовать помимо форм-чисел (eidētikos arithmos), на словах отождествили формы-числа и математические числа, на деле же отвергли математические вовсе, поскольку гипотезы, на которых они основываются, имеют особый характер (idiai), а не математический».

Что мог ответить Ксенократ на эту критику? Он мог бы сказать, что тот конфликт между понятиями форм-чисел и математических чисел, о котором толкует Аристотель, к делу не относится. Ведь, выводя все последующие числа и геометрические формы из Тетрактиды, он не имел в виду, что

они действительно так *выводятся*, не говоря уж о том, что процесс сложения и умножения относится к сфере форм-чисел. Число 24, к примеру, можно теоретически вывести из  $2 \times 2 \times 2 \times 3$ , однако оно не перестает от этого быть интегральным числом и в таком качестве не может быть комбинировано с чем-либо еще: в этом природа «быть двадцатью четырьмя». Математические объекты понадобились Платону для того, чтобы выяснить, с какой сущностью мы имеем дело, если проводим вычисление, подобное  $2 \times 2 \times 2 \times 3$ , или сравниваем два равнобедренных треугольника. Они не являются физическими объектами или формами, но занимают некоторое промежуточное местоположение. Так что в теории форм-чисел Ксенократа могли быть проблемы, однако совсем другие.

К таким проблемам относится и введенное им представление о так называемых неделимых линиях (а также плоскостях и трехмерных телах), за что он также удостоивается критики со стороны Аристотеля<sup>199</sup>. Приведем один пример (Met. N 3, 1090b21 sq.):

«Те, кто признает формы [Ксенократ], избавлены от этой трудности [т. е. „эпизодического космоса“ Спевсиппа], ибо считают пространственные величины (*megethē*) состоящими из материи и числа: из Диады — линии, из Триады, пожалуй, плоскости, из Четверицы или других чисел (разницы здесь никакой) — твердые тела. Однако следует ли нам считать эти величины формами и каков способ их существования? И что они дают вещам? Ведь, как и математические объекты, они ничего им не дают. К ним не приложима ни одна математическая теорема, если, конечно, не попытаться играть с основоположениями математики и не придумать какие-нибудь особенные теории (*idias tinas doxas*)».

Аристотель настроен крайне саркастично. Отметим упоминание о тех же «особенных теориях», о которых говорится и в предыдущем тексте и которые, по Аристотелю, расходятся

<sup>199</sup>Phys. VI 1, 231a21 sq., пространная критика, продолжающаяся до 233b15; De caelo III 1, 299a6 sq.; Met. M 8, 1084a37 sq.; Met. N 3, 1090b21 sq.

с общими принципами математики. Что беспокоит его в постулировании неделимых величин в связи с геометрическими объектами и что заставило Ксенократа так поступить? Относительно второго вопроса создается впечатление, что Ксенократ таким образом подошел к проблеме, унаследованной еще от Платона и решение которой, предложенное Спевсиппом, его не удовлетворяло. Дело просто в том, что кроме чисел в результате деятельности первых принципов в космосе появляются еще и геометрические объекты. Как объяснить это разнообразие, учитывая изначальную простоту Монады и Диады?

Платон, если верить Аристотелю<sup>200</sup>, постулировал «разнообразие», или подклассы «большого и малого», предполагая, что линии происходят из «длинного и короткого», плоскости — из «широкого и узкого», а трехмерные тела — из «глубокого и мелкого». Однако это очень причудливые формулировки<sup>201</sup>, в особенности кажущиеся таковыми после уничтожительной критики Аристотелем, так что Спевсипп и Ксенократ должны были либо отбросить их, либо заменить чем-то более похожим на научную концепцию. В результате Спевсипп предложил свою теорию различных «аналогичных» первых принципов для каждого уровня бытия (которая и была осмеяна неугомонным Аристотелем), а Ксенократ, не без влияния данной критики, постулировал вместо этого, что из первых чисел Тетрактиды — в роли основания для натуральных чисел — Диада должна стать Формой Линии, Триада — Формой Плоскости, а Тетрактида — Формой Твердого тела<sup>202</sup>.

<sup>200</sup>В столь же сатирическом изложении в *Met.* A 9, 992a2 sq.

<sup>201</sup>Хотя Аристотель приписывает Платону постулирование первых принципов линии (*arkhē grammēs*), которые приравниваются Аристотелем к «неделимой линии». Правда, это единственный пассаж, где он пытается приписать данную теорию самому Платону. Возможно, дело в том, что Платон принимал указанное понятие, однако не отвел ему определенного места.

<sup>202</sup>Это подтверждается сообщением Фемистия (*Paraphr. in Aristot. De an.*, p. 11, 19 sq. = fr. 39 N / 260 IP), где данный автор говорит, что он цитирует из трактата Ксенократа *О природе*.

Отсюда с необходимостью следует, что каждый уровень геометрической реальности в своей основе имеет базовые неделимые *minima*, из которых составляются более сложные фигуры. Может показаться, что этот постулат перечеркивает принцип, согласно которому трехмерные тела делятся на плоские, плоские — на линии, а линии — на точки, однако в действительности они могут дополнять друг друга. Чтобы линия возникла, недостаточно иметь набор точек; необходима также Форма Линии, именно поэтому каждая конкретная линия конструируется не из точек, а из некоторого рода минимальных линий.

Таково представление Ксенократа, которое распространяется и на плоские и трехмерные тела, и именно его Аристотель объявляет противоречащим принципам математики. Технически говоря, он прав. Разумеется, Аристотель полностью отрицает представление об иерархии уровней реальности, происходящих от Монады и Диады, поэтому едва ли испытывает симпатию к попыткам своих бывших коллег по Академии разрешить проблемы, которые они сами создали. К тому же в этих попытках ему видится неразумное смешение принципов научной математики с пифагорейскими спекуляциями.

И все-таки Ксенократ приводит целый ряд аргументов в защиту своей позиции, о которых мы узнаем благодаря работе одного перипатетика<sup>203</sup>, сочинившего трактат *О неделимых линиях*. Здесь дается опровержение этой позиции, однако сначала — сводка основных аргументов, которые сводятся к следующему:

---

<sup>203</sup>Общепризнано, что этот трактат не принадлежит самому Аристотелю, однако он едва ли был сочинен слишком поздно, так как желание опровергнуть Ксенократа вряд ли могло распространиться дальше III столетия до н. э. По этой же причине, вероятно, Ксенократ не упоминается в тексте. Автор трактата мог быть современником. Сочинение с подобным названием перечисляется в списке трудов Феофраста (DL V 42), поэтому, вопреки сомнениям отдельных исследователей, я не вижу причин, по которым мы не могли бы приписать это сочинение ему. Некоторые высказывания, направленные против Ксенократа, выглядят наивно, однако другие вполне здравы (учитывая перипатетические математические принципы) и не кажутся недостойными Феофраста.

«(1) Если „многое“ и „большое“ и их противоположности „малое“ и „мало“ строятся подобным способом и если то, что имеет приблизительно<sup>204</sup> неопределенное количество делений, — не „малое“, но „большое“, ясно, что „малое“ и „мало“ будут иметь ограниченное число делений; если, следовательно, процесс деления ограничен, то должна существовать величина, которая не имеет частей, так что во всех величинах будет существовать далее не делимое целое (*ti ameres*), так как в каждом из них есть „малое“ и „мало“» (968a4–9).

Вообще говоря, данный аргумент не так уж плох и восходит к проблематике понятия бесконечного. В этом смысле его (как и четвертый аргумент, о котором ниже) можно понимать как своего рода реакцию на парадокс, сформулированный столетием ранее Зеноном Элейским: «Если вещей много, то они должны быть большими и маленькими: настолько малыми, чтобы не иметь частей, и настолько большими, чтобы быть беспредельными» (Zeno, fr. 29b1 DK). Именно с учетом этого аргумента постулируются минимальные объекты. Если даже сколь угодно малые величины делятся до бесконечности, то они имеют бесконечное число частей, а значит, окажутся бесконечно большими; однако мы провели различие между большим и малым; стало быть, нам придется признать, что малое, чтобы отличаться от большого, должно иметь ограниченное количество частей. Следовательно, должны существовать минимальные части<sup>205</sup>.

Однако это только подготовка. Более серьезный аргумент идет следом:

«(2) Более того, если существует Форма Линии и фор-

<sup>204</sup>Skhedon здесь важно, и его значение игнорируется или неправильно истолковывается многими комментаторами. Ксенократ желает этим сказать, что с точки зрения обыденного сознания большое состоит из более или менее неопределенного количества частей.

<sup>205</sup>Не ясно, в какой работе из списка Диогена Ксенократ мог развивать подобные аргументы, разве что в трактате *О доктрине Парменида*, в котором он мог говорить и о парадоксах Зенона, однако этот сюжет вполне мог обсуждаться в его работе *О формах* или же в каком-либо другом сочинении на математические темы (к примеру — в *О геометрии*).

ма первична среди сущностей, ей синонимичных<sup>206</sup>, и если часть первичнее по природе, нежели целое, то Линия сама по себе (autē hē grammē) будет неделимой, равно как и Квадрат, Треугольник и другие фигуры и вообще Плоскость сама по себе и Тело (sōma)<sup>207</sup>; следствием этого будет то, что и для них существуют первичные сущности» (968a10–14).

Данный пассаж весьма важен. Разумеется, Аристотель и его последователи не признают необходимости существования Формы Линии, так что этот аргумент их не убедит, однако для платоника он вполне приемлем. Проблема носит универсальный для платонизма характер и касается природы тех разнообразных феноменов, из которых состоит мир<sup>208</sup>. Линии и плоскости существуют в мире сами по себе, поэтому, хотя их можно разбить соответственно на точки и линии в математическом смысле, *онтологически* они едины и неделимы. Никакое количество точек, не имеющих протяженности, не составит линию, и в случае Формы Линии ни одна линия не существовала до нее, чтобы ее разделить; так что в идеальный проект мира должна быть включены такие вещи, как Форма Линии, а также Форма Плоскости и Форма Тела, каждая из которых неделима<sup>209</sup>.

<sup>206</sup>То есть называется тем же именем. Отметим, что Ксенократ использует термин *synōpuntos* в том же смысле, что и Спевсипп (как мы видели это в предыдущей главе), и в отличном от Аристотеля.

<sup>207</sup>Очевидно, геометрическое трехмерное тело. Однако мы располагаем данными, что Ксенократ постулировал атомарные величины и для физических объектов.

<sup>208</sup>В связи с этим можно отметить утверждение Аристотеля в *De gen. et corr.* 316a12, что «некоторые» (очевидно, Ксенократ, а может, и сам Платон) настаивают на существовании атомарных величин, поскольку «иначе Форма Треугольника (*autotrigōnon*) станет многим», видимо, распадется на линии.

<sup>209</sup>Однако почему ничего не говорится о Точке (*stigmē*)? В вышеупомянутом пассаже из *Метафизики* (прим. 56) Аристотель говорит, что «Платон отрицал существование точки». Причина, по которой он и Ксенократ так поступали, возможно, состояла в том, что пространственный элемент, не имеющий протяженности, как раз и есть минимальная линия. Так что точка — это другое название для данного понятия.

Ксенократ приводит еще четыре аргумента, два последних из которых носят «математический» характер и, следует признать, не очень удачны<sup>210</sup>, в то время как два первых заслуживают детального рассмотрения. Аргумент (3) таков (968a15–18):

«И снова, если тело состоит из элементов, и не существует ничего более первичного, чем элементы, и если часть первее целого, то огонь или любой другой элемент тела будет неделим, так что должны существовать неделимые частицы не только в умопостигаемом мире (*en tois noētois*), но и в чувственно воспринимаемом».

Посему неделимые минимальные объекты существуют и в физическом мире, и вода или огонь, к примеру, также состоят из минимальных элементов воды и огня, далее не делимых. Это утверждение согласуется с рядом интересных дополнительных данных о доктрине Ксенократа. Выделенное курсивом положение о том, что часть первее целого, выглядит странным для платоника и нуждается в пояснении. Заметим, что оно присутствует в предыдущем аргументе, и это дает ключ к разгадке. Здесь принцип «часть по природе первее целого» привлекается для постулирования Формы Линии в качестве сущности, первичной по отношению ко всему многообразию линий, как если бы Линия рассматривалась в качестве «части».

Как бы странно это ни выглядело, оно подтверждается довольно экзотичным источником<sup>211</sup>, арабским переводом утраченного трактата Александра Афродизийского *О доктрине Аристотеля о первых принципах* (= Хепосг. fr. 121 IP):

«Александр сообщает: Ксенократ говорит: если отношение между видом и родом подобно отношению между частью и це-

<sup>210</sup>Третий (968b5–13) состоит в попытке доказать, что все линии соизмеримы друг с другом (а значит, должен быть общий для всех элемент — единица их измерения, которая и будет минимальной линией). Однако этот аргумент не учитывает проблемы иррациональности, на что и указывает критик. Четвертый аргумент распространяет третий на случай плоскости.

<sup>211</sup>Обнаруженным израильским исследователем Пинесом (см.: Pines 1961).

лым и если часть раньше и первее целого в силу природной первичности (ибо если часть удалена, целое уничтожается — в том смысле, что ни одно целое не будет целым при отсутствии хотя бы одной из его частей, в то время как часть не обязательно разрушается, если целое, к которому она принадлежит, разрушено, так как вполне возможно, что отдельные части целого удалены, а другие остались на месте), то виды подобным же образом несомненно первичнее родов».

Далее Александр оспаривает эту доктрину с аристотелевской точки зрения, однако нечто подобное говорит и сам Аристотель во вводной части *Физики* (А 1, 184a22 сл.). Здесь Аристотель предлагает продвигаться «от более явного для нас к более явному и понятному по природе», причем оказывается, что переходить необходимо от слитных, или целых, вещей (*ta katholou*) к частным (*ta kath' hekasta*), под которыми, как он тут же объясняет, он понимает части (*merē*). Все это выглядит прямо противоположным тому, что высказывается, к примеру, в *Ап. Пост.* 72a4 sq., и потому вызывает затруднения у исследователей. Однако, согласуется это с другими высказываниями или нет, ясно, что Аристотель пытается объяснить здесь: следует начинать с общего понятия, достаточно неопределенного, а затем осуществить анализ его конституирующих элементов, какими бы они ни были, и хотелось бы знать, насколько далеко это предложение отстоит от того, что предлагает Ксенократ<sup>212</sup>.

И все-таки с точки зрения платоника данное понятие не выглядит ортодоксальным. Считал ли Ксенократ, что виды, такие, как человек, собака, лошадь, первее по природе, нежели род животных, или же треугольник, квадрат и прямоугольник первее плоской фигуры? Мне кажется, что это вполне возможно и проливает свет на важный аспект его философии. Создается впечатление, что Ксенократ постулирует некие *minima* как на умопостигаемом, так и на

<sup>212</sup>Хороший анализ этого пассажа см.: Bolton 1991. Аристотель пытается использовать данное положение в полемических целях в *Мет.* В 3, 998b30 sq., где сказано, что не существует Числа, помимо видов чисел, и Фигуры, помимо видов фигур.

чувственно воспринимаемом уровне бытия. На умопостигаемом уровне эти минимальные сущности будут индивидуальными формами, которые Ксенократ, по всей видимости, отождествляет с формами видов, а не родов (родовые же формы оказываются затем только на втором уровне реальности), в то время как на уровне чувственно воспринимаемого мира базовыми элементами реальности оказываются некие неделимые частицы. Удивительное утверждение «огонь или любой другой элемент тела будет неделим» следует понимать в контексте физики *Тимея*, где огонь и другие элементы — действительно всего лишь комбинация базовых треугольников<sup>213</sup>. Этот вывод подтверждается двумя голыми доксографическими сообщениями Аэция<sup>214</sup>, из которых мы узнаем, что «Ксенократ и Диодор<sup>215</sup> определяли мельчайшие частицы [вещей] как лишённые частей» (т.е. заявляли, что они и есть минимальные части вещей) и что «Эмпедокл и Ксенократ составляли элементы из мельчайших частиц (*ongkoi*), которые представляют собой наименьшие части (*elakhista*), как бы элементы элементов». И в том и в другом случае Ксенократ оказывается в странной компании, однако у доксографов наверняка были причины выделять его из числа других платоников. Оставаясь верным базовым принципам платонизма, он, как нам теперь представляется, развил атомистическое толкование теории о базовых треугольниках гораздо далее, нежели это намеревался сделать сам Платон<sup>216</sup>.

<sup>213</sup>Я склонен согласиться с Иснарди Паренте (*comm. ad fr. 127, p. 362*), что критик-перипатетик в данном случае не понял или же тенденциозно исказил позицию Ксенократа. Соответствующий пассаж из *Тимея* — 53c–55c.

<sup>214</sup>I 13, 3, p. 312b Diels (= fr. 51 H/148 IP); I 17, 3, p. 315b Diels (= fr. 50 H/151 IP).

<sup>215</sup>По-видимому, Диодор Крон, диалектик мегарской школы, который, по словам Секста Эмпирика (*Adv. Phys. I 363*), постулировал в качестве первых принципов «минимальные и неделимые тела» (*elakhista kai amere sōmata*).

<sup>216</sup>См. критическое возражение Аристотеля в *De caelo* III 1 (299a1), направленное против тех, кто «конструирует все тела из плоских фигур (*epipeda*) и на них же разлагает». Речь идет, видимо, о платоновском *Ти-*

Склонность Ксенократа к атомизму проявляется и в другом контексте, касающемся теории звука и гармонии. Данные происходят из комментария Порфирия на *Гармонику* Птолемея<sup>217</sup>. Объясняя пифагорейскую гармонику, Ксенократ начинает с анализа типов движений (*kinēsis*), а затем, определив звук как вид движения по прямой линии (*eis euthy*), он представляет его состоящим из последовательности звуковых атомов, каждый из которых возникает в определенный момент, однако все вместе создает впечатление непрерывного потока. В качестве иллюстрации он предлагает рассмотреть вращающийся диск с одной белой или черной точкой на поверхности. Если диск начать вращать, точка становится сплошной линией. Подобным же путем одна вертикальная линия, изображенная на поверхности, при вращении становится плоскостью.

Отсюда следует, что не только звуки, но и визуальные данные могут быть разложены на атомарные элементы, которые для нас выглядят как непрерывные визуальные или звуковые явления, поскольку наши органы чувств не в силах различить отдельные элементы, из которых они состоят. Разумеется, эти соображения высказываются в данном случае по поводу пифагорейской гармонии, однако у нас есть все основания полагать, что они могли лежать в основе более детально разработанной теории чувственного восприятия. Так Ксенократ создает тип атомизма, совместимый с платонической доктриной. Причем его теория верна как для умопостигаемого, так и для чувственно воспринимаемого мира<sup>218</sup>, и атомарные элементы последнего суть проекции элементов первого. В конце концов, Платона возмутил не атомизм Де-

---

мее, однако, возможно, и о Ксенократе (о чем говорят аргументы против неделимых линий).

<sup>217</sup>In Ptol. Harm., p. 30, 1 sq. Düring (= fr. 9 H / 87 IP). Источник Порфирия — некий Гераклид (возможно, Понтийский), который в своем *Введении в музыку* цитирует Ксенократа в качестве выразителя доктрины Пифагора, что создает дополнительные сложности. На самом деле не очень ясно, продолжает ли Гераклид в указанном месте опираться на Ксенократа, однако (вместе с Хайнце и Иснарди Паренте) я считаю это возможным.

<sup>218</sup>Что подтверждается в третьем аргументе, приведенном выше.

мокрита, а случайность и беспричинность, царящая в его космосе<sup>219</sup>.

Однако вернемся в сферу форм и рассмотрим тот вопрос, на который Ксенократ дал ответ, ставший окончательным для всего последующего платонизма, а именно: что такое формы<sup>220</sup>? Начнем с его определения формы, которое приводит Прокл в своем *Комментарии на «Парменид»* (col. 888, 18–19 Cousin = fr. 30 H / 94 IP). Ксенократ определял идею как «парадигмальную причину всего, что постоянно создается в согласии с природой» (*aitia paradeigmatikē tōn kata physin aei synestōtōn*). Это определение довольно своеобразно, и оно подвергалось различным толкованиям (от *Учебника платоновской философии*, гл. 9, 2 Алкиноя до самого Прокла далее в том же месте комментария), согласно которым оно предназначено для того, чтобы исключить существование форм для искусственных вещей (*tekhnēta*; таких, как кровать или повозка) и для неестественных отклонений (*ta para physin*), странных или отвратительных. Такое толкование значительно сужает сферу применения этого понятия по сравнению с той, которая была зафиксирована Платоном в *Государстве* (X 596a). Здесь Платон, как известно, говорит, что «мы привыкли для каждого множества вещей, означаемых одним именем, устанавливать только одну форму», постулируя затем Форму Кровати! Кроме того, не ясно, во что превратятся в результате указанного определения формы различных абстракций, таких, как справедливость, умеренность и т. п. общие понятия, также излюбленных платоновских примеров форм. Гарольд Чернисс в своем монументальном труде «Критика Аристотелем Платона и Академии» (Cherniss 1944: 257, n. 167) высказывает предположение, что фраза *ta kata physin synestōta* означает лишь «вещи, сформированные подобающим образом», в противоположность различным ошибкам и беспоряд-

<sup>219</sup>Что, вероятно, позволило Аристотелю объединить их в *De caelo* III 8 в качестве атомистов и посчитать базовые треугольники *Тимея* родом атомов.

<sup>220</sup>Скорее всего, он сделал это в трактате *Peri ideōn* из списка, данного Диогеном.

ку, а значит, это определение не обязательно противоречит словоупотреблению Платона. Подобным же образом, не ссылаясь на Чернисса, рассуждает и Генрих Дёрри (Dörrie, Baltes 1987: 314). Опираясь на сицилийского греческого ритора Алкима, жившего в конце IV в. (и, следовательно, современника Ксенократа), Дёрри предполагает, что *physis* в формулировке Ксенократа, как и в критическом анализе Платона у Алкима<sup>221</sup>, должна пониматься в широком смысле — как указание на физический мир в целом, а следовательно, не исключает любые подобающим образом сформированные объекты, будь то собака, дерево, стул, плуг или кровать, равно как и физические воплощения таких форм, как справедливость, округлость или красота.

Я согласен с таким подходом, однако, даже если Ксенократ действительно хотел сказать именно это, у позднейших платоников не сохранилось об этом никаких свидетельств. Обсуждая вопрос о разнообразии форм, поздние платоники, такие, как Алкиной или Прокл (In Parm. 815, 15 sq.), недвусмысленно исключают искусственные объекты, проявления зла (к примеру — несправедливость и искривленность), индивидуальные сущности (например — Сократа) и части вещей (такие, как рука или нога). Трудно сказать с уверенностью, сам Ксенократ наложил эти ограничения или же он был неправильно понят впоследствии, однако весьма вероятно, что именно он сделал первое движение в направлении формализации теории, пусть даже в виде защиты от нападок Аристотеля, в своем трактате *О формах*.

Перейдем теперь к первому элементу определения — *aitia paradeigmatikē*. Несомненно, что это также формализация сказанного в *Тимее*. По Ксенократу, формы — в качестве математических формул, представляющих «естественный» класс объектов физического мира, — передаются на уровень Души, как это практически явно сказано в *Тимее*: в виде комбинаций базовых треугольников, которые затем конституиру-

---

<sup>221</sup> По сообщению Диогена Лаэртия (III 13), он написал сочинение, в котором предпринял попытку доказать, что значительную часть своей доктрины Платон позаимствовал у Эпихарма!

ют физические объекты, равно как и конкретные реализации абстрактных понятий. В этом смысле они не только модели, но и причины, хотя творческий импульс происходит со стороны Души.

В этом месте следует уточнить еще один момент, также важный для позднейшего платонизма: куда следует поместить формы? Наиболее распространенная в период среднего платонизма идея о том, что формы суть мысли Бога<sup>222</sup>, имеет загадочное происхождение, так как наши данные не позволяют проследить ее развитие ранее времен Антиоха Аскалонского, жившего в I столетии до н. э., — да и то только в том случае, если мы признаем его автором интересного эссе об аллегоризации, которое пересказывает Варрон (см. выше) и в котором, напомним, Минерва (Афина) изображается в виде Формы, вышедшей из головы Юпитера (Зевса).

Как бы там ни было, мы знаем, что высшим принципом, по Ксенократу, выступает Ум, а Ум с необходимостью мыслит. Аристотелевский Ум занят исключительно самосозерцанием, Ум Ксенократа, как мы уже отмечали, вовлечен также в процесс творения мира и наполнен, по всей видимости, формами-числами. Мы располагаем свидетельством в пользу этого положения, исходящим от того же сицилийца Алкима, который в связи с формами заявляет: «Каждая из форм вечна, является мыслью (поѐта) и, кроме того, не подвержена изменению». Это утверждение нередко истолковывалось в субъективном смысле, как если бы Алким имел в виду мысли человека, однако контекст высказывания (утверждение о вечности и неизменности форм) подтверждает, что такие формы могут существовать только в одном Уме — божественном. Алким мог быть не очень сведущим человеком и тенденциозным писателем, однако он был современником Ксенократа, так что естественно предположить, что в его словах нашло отражение истинное положение дел. Именно эти формы затем проецируются на Мировую Душу.

<sup>222</sup>Об этом без каких-либо сомнений говорит Алкиной (Did. 9), а концепция принята уже Филоном (см., например, Opif. 17–18). См. также полезную статью: Rich 1954.

Как раз к этой-то Душе нам и следует теперь обратиться. И снова перед нами голое доксографическое сообщение о том, что, по Ксенократу, «Душа — это число, движущее само себя (*arithmos heauton kinōn*)»<sup>223</sup>. Чтобы понять истинное значение данного определения, обратимся еще раз к словам Плутарха (см.: Proc. An. 1012d–e, выше) о толковании Ксенократом процесса порождения души в *Тимее*. Основываясь на *Тимее* (35a), он отождествляет «неделимую сущность» с Единым, или Монадой, а «разделенную в телах» — с Многим, или Диадой. Единое ограничивает беспредельную множественность. «Третий тип существ», созданный из этих двух, он идентифицирует с Числом — в качестве общей совокупности форм-чисел. Это порождение еще не есть Душа, как полагает Ксенократ, поскольку оно неподвижно, а Душа — это «самодвижущееся число». Поэтому необходим элемент «тождественности и инаковости», причем первая отвечает за стабильность, а вторая — за движение и изменение, и в результате их смешения порождается Душа. Так возникает сущность, которая обладает онтологической способностью порождать индивидуальные вещи, отделять их друг от друга, группировать их по родам и видам, а также эпистемологической способностью идентифицировать их и различать между ними: все это предполагает наличие интеллектуального движения и дискурсивного мышления.

Как оправдывал Ксенократ именно такое толкование *Тимея*, мы не знаем, однако в тексте самого Платона не обнаруживается ничего, что сделало бы это толкование невозможным, к тому же в отличие от нас Ксенократ не только знал текст, но и мог удостовериться в правильности своего понимания лично. По моему представлению, «неделимые тела» и «сущности, разделенные в вещах» едва ли подходят на роль первых принципов Платона, так как в тексте диалога Демииург манипулирует ими как материалом, подходящим для создания Души. Следовательно, сна-

<sup>223</sup> Arist., *De anima* I 2, 404b27–28 и т. д. (= fr. 60 H / 165–187 IP). Наверное, это утверждалось в трактате Ксенократа *О душе* (в двух книгах).

чала нужно принять небуквальное понимание этого рассказа или мифа (как и поступили Спевсипп и Ксенократ), деконструировать Демиурга и его деятельность — и только затем получить Монаду и Диаду, которые самостоятельно и по природе соединяются для того, чтобы породить Число и Душу.

Согласно Ксенократу и его предшественникам, Душа — промежуточная сущность *par excellence*, поэтому необходимо, чтобы она включала в себя элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому мирам, а также те пропорции, которые создают гармонию в космосе. Что касается связи Мировой Души и индивидуальных душ, которые должны быть во всем подобны Мировой Душе, до нас дошло лишь одно примечательное свидетельство из *Комментария на «Федон»* Дамаския<sup>224</sup>, в котором сообщается, что Ксенократ (как и Спевсипп до него) постулировал бессмертие души, включая неразумную ее часть (*alogia*). Вероятно, отсюда следует, что в отличие от последующих времен в Древней Академии не проводили строгого различия между разумной и неразумной частями души (разумеется, признавая их наличие в принципе), несмотря на то что низшая часть души, состоящая из чувственных и страстных частей, определяется в *Тимее* (61c, 72d) как «смертная». Скорее всего, академики понимали данную формулировку как указание на то, что эта часть души «связана или вовлечена во взаимодействие со смертным», т. е. телом. Однако в таком случае остается открытым вопрос, верили ли они в то, что после отделения от тела душа по-прежнему способна воспринимать физические объекты и страдать. Не до конца ясно и то, в каких отношениях пребывают индивидуальные души и Душа как целое. Однако эти вопросы не выяснены и самим Платоном. Возможно<sup>225</sup>, теория возникла в результате попытки примирить учение о душе, изложенное в *Тимее*, с тем, что говорится о ней в *Федре*, где трехчаст-

<sup>224</sup>I 177, p. 124, 13 sq. Norvin (= fr. 73 N / 211 IP). Следует помнить, что этот текст представляет собой конспект ученика Дамаския, пересказывающего его лекции, которые включали доксографические сообщения.

<sup>225</sup>Как подсказал мне один анонимный рецензент.

ная душа очевидно бессмертна; однако данное доксографическое свидетельство ни в коей мере не помогает уяснению этого.

Указанный вопрос приводит нас на уровень физического мира. Феофраст в своей *Метафизике* (6b6–10) высказывает Ксенократу странный комплимент, говоря, что большинство платоников

«... доходит до определенного места [в объяснении структуры универсума], а затем останавливается, как это сделали, например, те, кто положил в основание всего Единое и Неопределенную Диаду. Действительно, описав процесс порождения чисел, плоских и объемных фигур, они оставили в стороне почти все остальное, ограничившись заявлением, что некоторые вещи происходят из Неопределенной Диады, например пространство, пустота и беспредельное, а другие — из Единого, например душа и некоторые другие сущности. Что же касается небесных тел и других природных тел, то о них даже не упоминают<sup>226</sup>. Аналогично поступили Спевсипп и его последователи, а также другие философы, за исключением Ксенократа, который определил для каждого явления подобающее ему место в универсуме, не забыв о таких вещах, как чувственные, умопостигаемые, математические и божественные предметы».

Если отвлечься от деталей контекста, перед нами триадическое деление реальности на *aisthēta*, *noēta* и *mathematika* — вкуче с божественными вещами (*ta theia*), приколотыми, так сказать, сверху. В подобном контексте *ta theia*, скорее всего, отсылает к небесным телам, но тогда почему им не нашлось места среди остальных трех типов реальности? Хотелось бы знать также, каков онтологический статус математических объектов.

Этот странный список из Феофраста можно соотнести с другим делением универсума, приписываемым Ксенократу

---

<sup>226</sup> Весьма экстравагантное суждение, учитывая наличие платоновского *Тимея*, а также интерес Спевсиппа к проблеме деления физического мира, однако утверждается именно это. Впрочем, *Метафизика* Феофраста — во многих отношениях специфическая работа.

Секстом Эмпириком (*Adv. Math.* VII 147 sq.)<sup>227</sup>, который общает следующее:

«Ксенократ говорит, что существует три типа сущностей (*ousia*): чувственно воспринимаемые (*aisthētē*), умопостигаемые (*poēte*) и составленные [из этих двух], вероятные (*doxastē*). Причем чувственно воспринимаемые сущности расположены под небесами, умопостигаемые находятся за пределами небес, а вероятные и составные — это само небо, поскольку оно одновременно видимо и постижимо средствами астрономии. Так описав ситуацию, он утверждает, что критерием существования того, что находится за пределами небес, служит знание (*epistēmē*), критерием поднебесного мира — чувственное восприятие (*aisthēsis*), а критерием смешанной сущности — мнение (*doxa*)».

Каждой из этих сфер, по Ксенократу, соответствует одна из Мойр: Атропос — умопостигаемому миру, Клото — чувственно воспринимаемому, а Лахесис — промежуточному, небесному миру, что является примечательным толкованием *Rep.* X 617c<sup>228</sup>!

Одной из важнейших задач, которые, судя по всему, ставил перед собой Ксенократ, было найти формулу или формулы для сведения различных уровней реальности воедино. Причем каждому из этих уровней должна была соответствовать одна из способностей восприятия: *epistēmē* — умопостигаемому миру, *aisthēsis* — чувственно воспринимаемым объектам подлунного мира, а небесным телам, которые постижимы отчасти разумом, отчасти чувствами, — смешанная способность, называемая *doxa*. Причем *epistēmē* и *aisthēsis* противопоставляются друг другу не просто как два

<sup>227</sup> *Fr.* 5 N / 83 IP. Этот текст следует непосредственно за аналогичным сообщением о Спевсиппе, которое мы уже разбирали в своем месте.

<sup>228</sup> Можно только догадываться о причинах подобной «вертикальной» адаптации «горизонтальной» схемы Платона. Почему именно Атропос помещается в умопостигаемый универсум, а Клото — в чувственно воспринимаемый? Могут лишь предположить, что название *atropos* (неизменный) особенно подходит для мира форм, промежуточная же роль Лахесис может быть основана на словах самого Платона (*Rep.* 617d), где говорится, что она протягивает руки к двум другим Мойрам.

различных способа познания, но как модусы познания различных уровней бытия. Однако до сих пор все находится в рамках, приемлемых для Платона. Интересной инновацией оказывается использование платоновского термина *doxa* для обозначения способа познания в промежуточной сфере небесных явлений — на том основании, что содержание этой сферы — планеты и звезды — распознаваемы (хотя и неточно) чувствами, однако их реальная природа постижима лишь средствами астрономии, т. е. той научной астрономии, о которой говорится в *Государстве* (VII 528e сл.) и которая есть соединение двух чистых типов познания.

Разумеется, для Платона *doxa* касается не небесных тел, а всего лишь физических объектов — в любом смысле этого слова. Правда, она также занимает промежуточное положение (Rep. V 476d–478d), однако промежуточное между научным «знанием» «того, что есть» и «незнанием» (*agnosia*) «того, чего нет», а не между *epistēmē* и *aisthēsis*. Мнение (*doxa*), как это становится ясно из платоновского диалога, означает область обыденного сознания и расхожих мнений и не связывается специально с какой-либо сферой космоса. Знаменитая аналогия с разделенной линией из *Государства* (Rep. VI 509c) показывает, что *doxa* — это человеческая способность, которая касается мира видимости, т. е. физического мира. В *Тее* (187a–210b) и *Тимее* (37b–c; 51d–52a) *doxa* также касается чувственного мира, в отличие от *epistēmē* или ума (*nous*), который воспринимает формы. Использование термина *doxa* в качестве своего рода смеси *epistēmē* и *aisthēsis* для промежуточного мира небес — это несомненная инновация Ксенократа.

Остается попытаться примирить сообщение Феофраста о том, что между чувственным и умопостигаемым находится область математических объектов, с сообщением Секста, который идентифицирует этот промежуточный уровень с месторасположением небесных тел. Не факт, что Феофраст желает рассказать именно об уровнях реальности, однако это не исключено, равно как и то, что он тенденциозно помещает «пла-

тонически»<sup>229</sup> понятые математические объекты между формами и индивидами в качестве промежуточных сущностей, распространяя это определение на промежуточный уровень реальности Ксенократа. Поэтому в заключение он все-таки упоминает о божественных вещах (имея в виду именно небесные тела).

Обратимся к еще одному пассажи, на сей раз из трактата Плутарха *О лике на Луне* (De Fac. 943e–944a = fr. 56 H / 161 IP)<sup>230</sup>, в котором рассказывается, почему Луна более всего подходит на роль промежуточной сущности, связывающей мир воедино. В результате предлагается еще одна триадическая структура, на сей раз уже полностью в рамках физического мира, с Луной, а не небесными телами как целым, в промежуточном положении:

«Сначала они [т. е. бестелесные души] созерцают Луну так, как она есть: ее величину, красоту и природу, которая не проста и не однородна, но является смесью звездного и земного [элементов]. Как земля становится мягкой благодаря смешению с дыханием и влагой<sup>231</sup> и как кровь делает тело, с которым она смешивается, способным к чувственному восприятию, так же и Луна, как они говорят<sup>232</sup>, поскольку полностью пропитана эфиром, — одушевлена и плодородна (*empsychos kai gonimos*), а поскольку легкость и тяжесть в ней находятся в определенной пропорции, она пребывает в состоянии равновесия. По этой же причине, как они говорят, космос как целое неподвижен, ибо состоит из вещей, некоторые из коих

<sup>229</sup> По крайней мере в аристотелевском смысле.

<sup>230</sup> Отметим, что Плутарх был большим почитателем Ксенократа и по этой причине является нашим основным позитивно настроенным свидетелем о его учении. Возможно, что-то подобное Ксенократ говорил в одной из шести книг трактата *О природе*.

<sup>231</sup> Смысл фразы неясен. В отличие от Чернисса я полагаю, что в данном случае идет речь не о «земле» как целом, а о земле как одном из элементов человеческого тела, следовательно, проводится параллель между микрокосмом и макрокосмом.

<sup>232</sup> Как и в ссылке в следующем пассаже, здесь, скорее всего, имеются в виду стоики. К тому же мы знаем из Ахилла (*Isagoge* 4 = SVF II 555), что Хрисипп точно так же рассуждал о причинах равновесия Земли.

естественным образом стремятся вверх, а некоторые вниз.

Так думал и Ксенократ, который, начав с учения Платона, достиг этого знания путем почти сверхчеловеческого разума (theiōi tini logismōi). Ведь Платон также думал, что каждая звезда состоит из земли и огня, соединенных пропорционально посредством двух промежуточных природ, ибо ничто, как он заявляет, не может быть чувственно воспринимаемым, если в нем не содержится добавки в виде земли и света<sup>233</sup>. Однако Ксенократ говорит, что звезды и Солнце созданы из огня и состоят из первой плотности (to p̄rōton ruknon), Луна состоит из второй плотности и воздуха, ей присущего, а Земля — из воды<sup>234</sup> и третьей плотности; и что в целом ни плотность сама по себе, ни стабильность (to manon) не восприимчивы к Душе».

Что можно сказать об этой схеме<sup>235</sup>? Хотя Плутарх и говорит, что Ксенократ «начинает с Платона», в диалогах содержится не так много такого, что могло бы обосновать подобное тройственное деление реальности и три типа ruknon. Впрочем, при достаточно развитом воображении эта теория вполне может быть выведена из разрозненных замечаний, разбросанных Платоном в *Тимее*. Но прежде всего попробуем выделить то, что приписывается непосредственно Ксенократу. Три элемента могут быть поняты в терминах первичных тел *Тимея* (53d сл.), причем огонь, воздух и вода будут тогда представлены в виде пирамиды, октаэдра и икосаэдра, однако вода вы-

<sup>233</sup> Похоже, имеется в виду *Тимей*: 40a, где сказано, что Демиург создал небесные тела (to theion, божественный класс) «по большей части из огня», и 31b–32c, где излагается теория пропорций между геометрическими телами и говорится, что «без огня ничто не может стать видимым, или осязаемым без некоторой плотности, или твердым без земли».

<sup>234</sup> В данном месте в рукописях разночтение. После *hydatos* в разных рукописях стоит или *kai aeros* — «и воздуха» (B), или *kai pyros* — «и огня» (E). Чернисс прав, исключая эти добавления, так как они нарушают симметрию системы Ксенократа. Возможно, данное добавление сделано переписчиками, слишком творчески подошедшими к тексту.

<sup>235</sup> Как, к примеру, она соотносится с тройственным делением, о котором говорит Секст? Возможно, близкой связи между ними и нет. Та схема эпистемологическая, а эта онтологическая. Их единственное сходство только в том, что обе они триадические.

глядит скорее как уплотненное состояние воды, а не самостоятельный элемент, представляемый кубом<sup>236</sup>. Далее эти три элемента соединяются с тремя (очевидно, пропорционально увеличивающимися) степенями плотности, формируя таким способом субстанции, из которых состоит каждый из уровней реальности: сначала — Солнце, звезды и планеты, затем — Луна и, наконец, Земля и подлунный мир.

Как следует понимать эти три плотности, или рукна? Мне кажется, что Ксенократ использует здесь две концепции, известные со времен досократиков, соединяя их довольно замысловатым образом. С одной стороны, известна древняя и несколько наивная доктрина Анаксимена, согласно которой все остальные элементы и явления мира происходят из Воздуха путем «разрежения» (*manotēs*) и «уплотнения» (*ruknotēs*)<sup>237</sup>. Возможно, именно этот аспект теории Ксенократа критикуется Аристотелем в *De caelo* III 5 (303b23 sq.; 304a12 sq.)<sup>238</sup>. Однако не следует забывать и о другом смысле термина *рукноп* — музыкальном, а значит, и пифагорейском. Как можно узнать из учебника греческой музыки, тетрахорд, составленный из четвертных интервалов (кварт), делится на три интервала, расположенных между четырьмя нотами. Если два меньших интервала, сложенные друг с другом, оказываются меньше, нежели остальные два интервала, они называются *рукноп*. То обстоятельство, что *рукноп* рассматривался как некоторого рода уплотнение, видно из высказывания современника Ксенократа Аристоксена<sup>239</sup>:

<sup>236</sup>В этом, похоже, Ксенократ расходится с Платоном. Вероятно, потому, что такое предположение противоречило бы его триадической схеме, тем более что куб, как это отмечает и Платон (55e), не может быть преобразован в остальные элементы, что делает невозможным их взаимозаменяемость с землей.

<sup>237</sup>Гр. 13A5 DK (= *Simplicius*, In *Phys.*, p. 24, 26 sq. Diels).

<sup>238</sup>Как это принципиально заметил Чернисс. Однако я не согласен с остальной частью его анализа. Мне кажется, у нас нет оснований полагать, что Ксенократ считает огонь, воздух и воду формами *маноп*, рассматривая огонь в качестве *то рrōтон маноп*. Как раз напротив: Плутарх говорит, что *маноп* не воспринимается Душой, т. е. является чисто умопостигаемым.

<sup>239</sup>Сохранено у Порфирия (In *Ptol. Harm.*, pp. 79–80 Düring) и вошло

«Следует признать, что тот же аргумент [т. е. бесконечность или неопределенность, *areia*, неприемлема для теории музыки] может быть применен и к теории гармонии. Ясно, что, хотя величины всех возможных интервалов составят бесконечное число, на практике данная конкретная шкала, звучащая в соответствии с определенной окраской (*chroa*), использует конкретный рукоп из всего возможного разнообразия. Точно так же из всего разнообразия интервалов, с помощью которых можно сформировать тетрахорд, будет выбран интервал определенного размера, соответствующий принятому рукоп».

Не следует думать, что Ксенократ использовал термин рукоп в специфически музыкальном смысле, однако из музыкальной теории мы узнаем, что таким способом описывалась серия гармонически квантованных степеней высоты звука. Восприняв эту концепцию, можно было на основе комбинации «формальных» аспектов соответствующих элементарных корпускул создать три отдельных, но связанных между собой уровня реальности<sup>240</sup>.

Тройственная структура космоса с Луной в среднем положении находит свое отражение в демонологии Ксенократа, о которой также сообщает Плутарх. В трактате *О падении оракулов* (416c-d)<sup>241</sup> он говорит следующее:

---

в состав *Elementa Rhythmica* Аристоксена (ed. L. Pearson [Oxford, 1990], pp. 32–35).

<sup>240</sup>Может показаться, что этой схеме противоречит тот факт, что Ксенократ (как в трех местах сообщает Симпликий = fr. 53 N / 264–266 IP) признает аристотелевское понятие эфира в качестве «пятого элемента» и субстанции небесных тел, так истолковывая пятую платоновскую фигуру, додекаэдр, которую сам Платон странным образом отождествляет с космосом как целым (Tim. 55c: *epi to pan... ekeino diazōgraphōn*). Скорее всего, Ксенократ рассматривал небесный огонь вкупе с первой плотностью в качестве эквивалента эфира, в то время как обычный огонь возникал в качестве действия третьей степени плотности (что, к слову сказать, может оправдывать альтернативное чтение рукописи Плутарха, хотя и не обязательно).

<sup>241</sup>Fr. 23 N / 222 IP. Неизвестно, написал ли Ксенократ отдельный трактат о демонах, однако вполне возможно, что об этом он говорил в своем трактате *О богах*.

«Между богами и людьми располагается род существ, восприимчивых к человеческим эмоциям и невольным движениям, который, вослед за нашими отцами, нам следует считать демонами и почитать их в силу этого имени. Для иллюстрации этого Ксенократ, последователь Платона, использует образ треугольников. Равносторонний треугольник он сравнивает с богами, неравносторонний — с людьми, а равнобедренный уподобляет демонам. Действительно, все линии первого типа равны между собой, все линии второго — не равны, а линии третьего частью равны, частью же нет. И именно такова природа демонов, которые обладают человеческими эмоциями и божественной силой».

Итак, Ксенократ развивает аналогию, предложенную Платоном в *Пире* (202e) — основополагающем тексте для академической демонологии, где утверждается промежуточная позиция демонов. Ксенократ дает математическую интерпретацию платоновской доктрины, при помощи которой он пытается пояснить ее смысл<sup>242</sup>. Демоны обладают способностями, характерными для людей и богов. Они бессмертны, как боги, и подвластны человеческим страстям, а значит, могут рассматриваться как промежуточная сущность между богами и людьми. Далее Плутарх связывает их расположение с Луной и Мировой Душой (416d–e). Почти наверняка такую связь усматривал и Ксенократ:

«Природа поместила в сфере нашего восприятия чувственные образы и видимые подобия, Солнце и звезды для богов, небесные светила, кометы и метеоры для людей. . . однако существует тело смешанной природы, которое подобно демонам, и это Луна. И когда она в соответствии с присущими ей циклами то рождается, то умирает, некоторые называют ее „землеподобной звездой“, некоторые — „небесной землей“, а есть и такие, которые называют ее Гекатой, принадлежащей как области земли, так и небес».

Так демонический уровень бытия напрямую связывается

---

<sup>242</sup>Мне кажется, что эта схема должна восприниматься всего лишь в качестве иллюстрации. Ни демоны, ни боги нигде не описываются как состоящие из базовых треугольников.

с Луной — в качестве смешанной и промежуточной природы. Подобно Луне, демоны призваны соединять противоположные части космоса, как это и отмечает Плутарх. Луна связана с воздушным элементом, в то время как небесная область выше Луны состоит из огня. Причем Плутарх замечает, что, если удалить воздух между Луной и Землей, единство и общность (*henotēs kai koinotēs*) космоса будут разрушены, точно так же «те, кто не желает признавать роль демонов в качестве „истолковывающей и посреднической природы“, как Платон называет ее, разрушают эту структуру»<sup>243</sup>.

Сказанное вполне согласуется с тем, что мы знаем о Ксенократе, хотя не исключено, что перед нами дальнейшее развитие схемы все тем же Плутархом. Как бы там ни было, мы имеем все основания приписывать самому Ксенократу определенное развитие платоновской концепции демонов в качестве промежуточных существ в физическом и духовном смысле.

Однако связь демонов с областью Луны не может быть полной, поскольку, с одной стороны, демоны представляются им как существа более низкие по рангу, нежели Луна (в теологическом фрагменте из Аэция<sup>244</sup> они так и называются — *hyperselēnoi daimones*, *подлунные демоны*, хотя, наверное, не следует понимать это слишком буквально), а с другой стороны, по Ксенократу, существуют два типа демонов — добрые и злые, причем последние, по-видимому, находятся на более низком уровне бытия. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (360e = fr. 24 H / 225 IP) Плутарх упоминает Ксенократа среди тех<sup>245</sup>, кто идентифицирует демонов как существ

«... более сильных, нежели человек, в своем могуществе превосходящих нашу природу, однако не обладающих божественными качествами в несмешанной и незамутненной форме, а потому причастных природе души и воспринимающим

<sup>243</sup> Ссылка, разумеется, на *Пир* (202e).

<sup>244</sup> Fr. 15 H / 213 IP.

<sup>245</sup> Упоминаются также Пифагор, Платон и Хрисипп! Не вполне ясно, какой текст Платона мог иметь в виду Плутарх, однако наверняка перед нами тот случай, когда сам Ксенократ мог привлечь Платона и Пифагора в качестве авторитетов в поддержку своей теории.

способностям тела, способных испытывать наслаждение и боль и другие страсти (*pathē*), реагируя на подобные изменения своего состояния, которые беспокоят их в большей или меньшей мере. Среди демонов, как и среди людей, существует градация по степени добродетели и порочности».

Согласно Ксенократу, как Плутарх объясняет далее<sup>246</sup>, такие явления, как неблагоприятные предзнаменования, существование религиозных ритуалов, которые включают в себя самоистязания, горестный плач, непристойности, а также человеческие жертвоприношения, могут быть объяснены, только если мы признаем существование злых духов, которые получают удовольствие от всего этого и которых необходимо задабривать такими жертвами. Создается впечатление, что между людьми и богами необходимо постулировать две пропорции, соответствующие злым и добрым демонам, как, например, 4 и 6 между 2 и 8. Судя по всему, демонология Ксенократа не в полной мере соответствует той логико-математической схеме, которую он для нее создал, однако сама эта попытка — дополнительное свидетельство в пользу предположения, что он был намерен формализовать все уровни бытия и добиться полного их согласования между собой, чтобы объяснить особенности популярной религии.

Дуалистический элемент в методе Ксенократа проявляет себя и в других случаях, особенно в его подходе к описанию подлунного мира и природы человека. Давайте возвратимся еще раз к «теологическому свидетельству» Аэция (fr. 15 H / 213 IP), которое уже разбиралось ранее, когда речь шла о первых принципах. Пассаж продолжается так:

«Небо он также считает Богом, а звезды называет огненными Олимпийскими богами. Кроме того, он верит в существование других существ, таких, как невидимые подлунные демоны. Материальные элементы также, по его мнению, одушевлены благодаря неким проникающим (*endiēkein*) их „божественным силам“<sup>247</sup>. Из других элементов „тот, который со-

<sup>246</sup>361b = fr. 25 H / 229 IP; ср.: *De defectu Oraculorum*, 417c–e, где говорится о том же, однако без упоминания Ксенократа.

<sup>247</sup>В этом месте лакуна. Я следую версии Крише, которую также при-

ставляет основу воздуха“ он называет „Гадесом“<sup>248</sup> из-за его безвидности (aeidēs)<sup>249</sup>, водную стихию он называет Посейдоном, а земную — Деметрой, сеющей семя. Все эти определения он усвоил (metapēphrakē) из учения Платона, а от него они перешли к стоикам».

В этом сообщении на первый взгляд нет ничего дуалистического, однако сосредоточим наше внимание на том факте, что Гадес управляет воздухом. К сожалению, пассаж затемнен лакуной, однако его смысл почти определен. В связи с этим можно вспомнить и другие особенности Ксенократовой доктрины, к сожалению, дошедшие до нас из поздних источников, однако не переставшие интересоваться нас только на этом основании. Прежде всего, Плутарх говорит<sup>250</sup>, что Ксенократ различал двух Зевсов — верхнего (hypatos), управляющего умопостигаемым миром («неизменным и тождественным себе»)<sup>251</sup>, и нижнего (neatos), находящегося в подлунном мире. Перед нами противопоставление между высшим Зевсом, которого следует отождествить с первым принципом, Монадой и Зевсом, «управляющим небесами» из пассажа Аэция, и нижним Зевсом, который должен быть отождествлен с Гадесом и который часто называется подземным Зевсом (Zeus chthonios)<sup>252</sup>, но в данном случае перемещен в

нимают Хайнце и др. и которая мне кажется вполне подходящей, так как нам необходим антецедент для toutōn, «из других». Есть ли огонь что-то более божественное, нежели другие элементы, в качестве субстанции небесных богов и может ли он быть той самой силой, которая проникает остальные элементы? Если мы примем это положение, то Ксенократ действительно окажется недалеко от стоиков, как и говорит Аэций.

<sup>248</sup>Лакуна заполнена согласно Хайнце. Альтернативой могла бы быть Гера, как полагают Хеерен и Майнеке, однако мне кажется это менее приемлемым, как будет видно из дальнейшей дискуссии.

<sup>249</sup>Строго говоря, это означает «бесформенный», в то время как «безвидный» было бы aīdēs, однако, скорее всего, имелось в виду последнее, независимо от написания.

<sup>250</sup>Quest. Plat. 9, 1007f = fr. 18 H / 216 IP.

<sup>251</sup>Стандартная терминология для умопостигаемого мира, хотя в системе Ксенократа она скорее относится к внешнему краю универсума, нежели к умопостигаемому миру в его целостности.

<sup>252</sup>К примеру: Гомер, Илиада IX 457; Эсхил, Просительницы 156–158; Еврипид, fr. 912 Nauck.

сферу подлунного мира<sup>253</sup>. Однако не следует забывать, что данный пассаж возникает в контексте обсуждения Плутархом трех частей души по Платону и трех традиционных тональностей греческой музыки: *hypatē*, *mesē* и *neatē*. Учитывая этот факт, а также общую склонность Ксенократа к триадическим схемам деления космоса, следует предположить, что должен был быть и «средний» Зевс, и это предположение уже высказывалось исследователями, в особенности Кремером (Krämer 1964: 37, N. 58; 82, N. 209). Однако если Ксенократ говорил о каком-то промежуточном Зевсе, то совершенно непонятно, почему Плутарх не упоминает о нем. В конце концов, небесная область также должна управляться каким-то божеством. Естественно предположить, что таким богом, управляющим небесной сферой, мог быть не Зевс, а Аполлон, связь которого с Солнцем была заведомо общепризнанной во времена Ксенократа. В таком случае понятно, почему Плутарх не упоминает о среднем божестве, ведь имя Аполлон никак не связано с его терминологическим сопоставлением, касающимся только *hypatos* и *neatos*.

Другой интересующий нас аспект этого свидетельства, как и в случае с *рукна*, связан с музыкальной теорией. Космос, по Ксенократу, един благодаря присущей ему гармонии пифагорейского типа. Гадес, в некотором роде противоположный Зевсу, — необходимый компонент великой космической музыкальной шкалы и вносит свой особенный вклад в ее единство<sup>254</sup>.

<sup>253</sup> Странно, что Климент Александрийский, сообщая о той же доктрине (Strom. V 116, 3 = fr. 18 H / 217 IP), полагает, что Zeus *hypatos* — отец Zeus *neatos* (т. е. видит в этой теории *emphasis* позднейшего христианского учения о Боге-Отце и Боге-Сыне). В таком случае естественнее было бы предположить пару Зевс–Дионис, а не Зевс–Гадес. Это замечание вскоре нам понадобится.

<sup>254</sup> Другой интересный пассаж из Плутарха (который он странным образом приписывает дельфийцам, едва ли увлекавшимся подобными спекуляциями), также согласующийся с учением Ксенократа, — Quest. Conviv. IX 14, 745b, где говорится, что космос разделен на три области — неподвижных звезд, остальных небесных тел и подлунного мира; причем каждой из этих областей соответствует по Музе, которые называются *Hypatē*, *Mesē*, *Neatē*, а все вместе «соединено и упорядочено в согласии

С другой стороны, дуалистический аспект доктрины Ксенократа проявляется во фрагменте, приписываемом ему поздним неоплатоником Дамаскием<sup>255</sup> в процессе комментирования того места *Федона* (62b), где Сократ говорит о нашем пребывании в телах, как под стражей (*en tini phrourai*). При этом приводится целая серия возможных толкований загадочного положения, завершающаяся утверждением Ксенократа, согласно которому это обусловлено нашей «титанической» природой, которая «кульминирует в Дионисии» (*eis Dionyson арокоурhoutai*). За этим крайне сжатым замечанием скрывается целая комплексная доктрина, еще раз показывающая интерес Ксенократа к орфической мифологии. Соответствующий миф излагается в других местах<sup>256</sup>. Он рассказывает о растерзании Диониса и пожирании его частей Титанами (по наущению Геры), уничтожении их молнией Зевса и рождении людей из пепла Титанов — что и должно объяснить наличие в природе человека иррациональных элементов. В некотором смысле перед нами орфический эквивалент иудеохристианской теории первородного греха. Вероятно, Ксенократ принимает подобную теорию, считая именно Диониса божеством, которое управляет нашим миром. По крайней мере, я так понимаю эту туманную заключительную фразу из Дамаския, который далее (*In Phd. I 3*) говорит о двойном творении, высшее из которых управляется Зевсом и триадой Олимпийских богов, а низшее — Дионисом, во власти которого находится триада Титанов. Общая структура — с Монадой, управляющей Триадой, — несомненно, неоплатонического происхождения, однако сама идея может быть возведена к Ксенократу, что подтверждается еще одним странным сообщением о его доктрине, на сей раз у Тертуллиана (*Adv. Nat. II 2 = fr. 19 H / 218 IP*), который приписывает деление богов на Олимпийских и Титанических, управ-

с гармонической пропорцией (*kata logous enharmonious*). Эти Музы в свою очередь связаны, как и в *fr. 5 H / 83 IP* (см. выше), с тремя Мойрами из *Государства* (*X 617c*).

<sup>255</sup>*In Phd. I*, p. 85 Norvin = *fr. 20 H / 219 IP*.

<sup>256</sup>*Olympiodorus, In Phd. I, 3, 7, 10; cp.: Plutarch., De esu carn. 996c.*

ляющих соответственно небом и землей, «Ксенократу Академику».

В результате вырисовывается вызывающий беспокойство сценарий, гораздо более дуалистический, нежели могли допустить Платон<sup>257</sup> и на деле сам Ксенократ, если принять во внимание другие известные нам данные о его доктрине. Действительно, как мы знаем, подлунный мир отдан в управление подчиненному божеству (Гадесу или Дионису, однако они иногда отождествлялись и в традиционной религии)<sup>258</sup>, а смертные обречены служить этому божеству, по крайней мере в течение того времени, пока они пребывают в теле. Совместимо ли это с остальными элементами космологической схемы Ксенократа? Мне кажется, что да. С одной стороны, космос управляется гармоническим напряжением противоположностей, однако с другой, проводится строгое различие между состоянием смертных — в качестве воплощенных душ, заключенных в подлунном мире, — и способом существования бестелесных душ и божеств, обитающих на небесах, которыми управляют соответственно Аполлон (солярное божество) и Дионис-Гадес.

Перед нами почти невероятный гностический сценарий, однако и он находит подтверждение в сочинении большого поклонника Ксенократа Плутарха «Об Е в Дельфах», хотя, следует признать, имя Ксенократа здесь не упоминается. В 393b–c Плутарх вкладывает в уста своего почитаемого учителя Аммония речь, восхваляющую принципиальное единство и простоту высшего божества, которое идентифицируется с

---

<sup>257</sup> В связи с этим можно, правда, вспомнить место из *Законов* (III 701b), где афинский гость осуждает чрезмерную свободу афинской демократии за то, что она воспроизводит так называемую «титаническую природу древних», которая не склонна выказывать ничему никакого почтения.

<sup>258</sup> На самом деле единственным реальным древним свидетельством служит фрагмент Гераклита (15 DK), где в ходе полемики с народной религией говорится, что Гадес и Дионис — это одно и то же. Возможно, здесь дело в излюбленной Гераклитом парадоксальности, однако Ксенократ не смог бы утверждать ничего подобного, если бы не было общепризнанным, что культу Диониса также присущи некоторые хтонические аспекты.

Аполлоном, а не с Зевсом<sup>259</sup>. Этот Бог представляется непричастным разнообразию и изменчивости физического мира. Наш изменчивый мир, как объясняет Аммоний, управляется другим, низшим божеством, которое можно идентифицировать с Плутоном или Гадесом (393f–394a). Нечестиво и абсурдно полагать, что высший Бог может изменяться (и это подкоп под стойков<sup>260</sup>), превращаясь, к примеру, в огонь или в космос как целое, как ребенок, строящий песчаные фигуры и затем разрушающий их<sup>261</sup>:

«Как раз напротив, в отношении всего, что возникло в этом мире, он связывает воедино его субстанцию и поддерживает ее в телесной слабости, которая имеет склонность к разрушению. Поэтому мне кажется правильным обращаться к Богу со словами *Ты есть*<sup>262</sup>; что совершенно противоположно иному мнению и свидетельствует против него, показывая, что никакое изменение и трансформация не связаны с этим Богом и в действительности касаются *других богов, или демонов, чье служение связано с природой в ее состоянии разрушения и возникновения*».

Далее Аммоний противопоставляет это вторичное божество Аполлону путем сопоставления их эпитетов: Аполлон («не-многое»), *Dēlios* («светлый»), *Phoibos* («ясный») и т. д.; *Ploutōn* («богатый», т. е. обладающий многим), *Aidōneus* («невидимый»), *Skotios* («темный»). Эта строгая оппозиция

<sup>259</sup> Диалог посвящен Аполлону, однако это все равно странно. Возможно, дело в том, что здесь развивается неопифагорейская этимология слова Аполлон (a-pollon, не-многое), а сам он отождествляется с Монадой, как и в *De Is.* 354f.

<sup>260</sup> Это замечание отсылает к предыдущему пассажи (388e–389b), где Плутарх (на сей раз от своего имени) проводит различие между Аполлоном и Дионисом, атакуя стоическое представление об *ekrugōsis*, равно как и концепцию имманентного миру высшего божества в целом.

<sup>261</sup> Этот образ из Гомера (*Илиада* XV 362–364) особенно хорошо подходит в данном случае, так как касается факта разрушения Аполлоном стен ахейцев. Интересно, знал ли Плутарх о стоической аллегоризации этого образа?

<sup>262</sup> Указание на загадочную букву E (истолковываемую как ei) на воротах храма Аполлона в Дельфах, о чем, собственно, и говорится в трактате.

не предполагает наличия двух радикально противоположных сил. Нечто подобное можно найти у Плутарха, однако не здесь. Перед нами всего лишь противопоставление первого и второго богов, интересное тем, что оно очень напоминает то, что мы уже знаем о Ксенократе. Будучи во многом противоположным высшему божеству, второй бог не выглядит как злая или чисто негативная сила. Фигура, называемая в диалоге Дионисом или Плутоном-Гадесом, ответственна за множественность, изменчивость и иллюзорность физического мира (почти в том же смысле, что и индуистская майя), однако выступает необходимой частью космоса. Она покрывает воплощенную в теле душу завесой видимости, однако философ может попытаться избежать ее, если окажется в силах, — при посредстве диалектики и аскетического образа жизни.

Разумеется, приписывать все это учение непосредственно Ксенократу было бы поспешным заключением, однако, учитывая хорошо засвидетельствованный интерес Плутарха к Ксенократу, а также многочисленные следы подобной доктрины в других свидетельствах о Ксенократе, предположение, что в данном случае на Плутарха оказал влияние именно этот источник, выглядит естественным.

### ЭТИКА

По-видимому, это все, что нам известно о воззрениях Ксенократа на природу первых принципов, или, шире, о его воззрениях в той сфере философии, которую в Античности называли «физикой». Перейдем теперь к этике. Как легко видеть из списка трудов Ксенократа, который приводит Диоген Лаэртий, этой области философии он уделил много внимания. В списке значатся заголовки *О богатстве*, *О самоконтроле*, *О пользе*, *О свободе*, *О дружбе* (в двух книгах), *О скромности*, *О счастье* (в двух книгах), *О практической мудрости* (*phronēsis*), *Об умеренности*, *О святости*, *О страстях*, *Об образе жизни*, *О согласии*, *О справедливости*, *О добродетели* (в двух книгах), *О наслаждении* (в двух книгах), а так-

же несколько диалогов и трактатов, адресованных различным лицам, в которых также могли обсуждаться этические вопросы. Кроме того, был целый ряд трудов на политические темы и *Oikonomikos* — наверняка о домашнем хозяйстве. Из всего этого разнообразия до нас не дошло практически ничего. Однако уже из списка видно, что, как и в остальных случаях, здесь Ксенократ скорее стремится формализовать учение Платона, нежели разрабатывать собственные теории. Это, впрочем, не исключает возможности того, что он развил мысль Платона в интересном направлении.

Пожалуй, начнем исследование его доктрины с большого пассажа из *De finibus* (IV 15–18 = fr. 79 H / 234 IP) Цицерона. В этом трактате Цицерон дает ответ на изложение от лица Катона стоической этики в третьей книге, принимая позицию Антиоха Аскалонского, согласно которой стоики — всего лишь неблагодарные и неумеренные последователи основателей Древней Академии, которая в свою очередь близко связана с ранними перипатетиками. Данная посылка обычно отмечается с порога как дико тенденциозная, однако я полагаю, что, будучи большим упрощением и до некоторой степени тенденциозной, она не могла возникнуть из ничего и должна иметь под собой какие-то основания. И это мое допущение особенно приемлемо в сфере этической теории.

Цицерон начинает с понятия «конечное благо», или «смысл жизни» (*telos*), того предмета, с которого начинали этику все эллинистические философы. Сам этот термин едва ли восходит к Древней Академии или раннему Ликею, однако предмет, им обозначаемый, несомненно, да. Цицерон различает три толкования стоического представления о *telos* (понимаемого как «жизнь в согласии с природой»): 1) «жить в свете знания естественного хода причин» (это определение объявляется принадлежащим самому Зенону); 2) «жить, выполняя все или большую часть непосредственных обязанностей (*kathēkonta, officia*)» (это определение, хотя и не идентифицировано, может быть приписано поздним стоикам); 3) «жить, наслаждаясь всеми или величайшими из тех вещей, которые находятся в согласии с природой». Это последнее определение

Цицерон, надев шляпу Антиоха, одобряет сам, добавляя, что именно оно унаследовано стоиками от Ксенократа и Аристотеля. Действительно, подобная доктрина может быть с легкостью извлечена из *Никомаховой этики*, что же касается Ксенократа, то дополнительные данные, к которым мы перейдем впоследствии, подтверждают, что в этом отношении его воззрения не очень отличались от взглядов Аристотеля. Вы скажу предположение, что Антиох вывел данную доктрину из таких работ Ксенократа, как трактат *О счастье*. Цицерон говорит следующее:

«Третьим толкованием формулы будет „жить, наслаждаясь всеми или величайшими из тех вещей, которые находятся в согласии с природой“. И это зависит не только лишь от нашего поведения, но также и от двух факторов: во-первых, образа жизни, наслаждающейся добродетелью, и во-вторых, наличия вещей, которые согласны природой, но нам неподвластны<sup>263</sup>. Однако высшее благо (*summum bonum*), как оно понимается в этой третьей — и последней — интерпретации, и образ жизни, согласный с этим высшим благом, неразрывно связанным с добродетелью, достижимы только для мудреца. И такое определение конечного блага, как мы видим из сочинений самих стоиков<sup>264</sup>, было впервые установлено (*constitutus est*) Ксенократом и Аристотелем».

Затем следует крайне интересное изложение первооснов этики, которое, поскольку не соответствует ничему в дошедших до нас этических сочинениях Аристотеля<sup>265</sup>, может быть основательно приписано самому Ксенократу:

«Они [Ксенократ и Аристотель] описывают первые прин-

<sup>263</sup> Это значительное расхождение со стоической доктриной, согласно которой все, что не находится в нашей власти, не может внести позитивный вклад в достижение счастья.

<sup>264</sup> *Ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus*. Эта фраза выглядит двусмысленной, однако предполагает, что по крайней мере некоторые стоики ссылались на Ксенократа и Аристотеля. Однако, вероятнее всего, они делали это в контексте полемики с Академией.

<sup>265</sup> Разумеется, что-то подобное могло быть сказано и в одном из «эзотерических» трудов Аристотеля, которые Цицерону и Антиоху были еще доступны.

ципы природы (*prima naturae*)<sup>266</sup>, что служит и твоей [т. е. Катона] исходной посылкой, в таких терминах.

*Каждый природный организм стремится к самосохранению, желая обеспечить собственную безопасность и сохранить ее в том виде, который соответствует его специфическим потребностям.* Именно с этой целью, как они утверждают, человек призвал себе на помощь искусства, дабы помочь природе; и главное из них — искусство жизни, с помощью которого он охраняет блага, дарованные ему самой природой, и приобретает те, которых у него нет. Далее, они разделили природу человека на душевную и телесную. И каждая из этих частей желательна ради себя самой. В то же время они возвысили душу в качестве безмерно превосходящей тело в своей ценности, а поэтому блага ума поместили выше телесных благ. Они утверждают, что мудрость есть хранительница и защитница человека, будучи другом и помощником природы, и такова, как они говорят, задача мудрости — защищать существо, состоящее из души и тела, и сохранять его в отношении того и другого».

Другой пассаж, независимый от Цицерона, однако, по всей видимости, зависимый от того же Антиоха, находим в полемическом трактате Плутарха *Об общих понятиях* (1069e–f; fr. 78 N / 233 IP). Он возникает в контексте полемики против стоиков, которые позитивно оценивают только душевные блага, отвергая телесные как «безразличные»:

«Каков же, говорит он [стоик], будет мой исходный пункт и что следует взять в качестве организующего принципа, согласного с действием (*to kathēkon*), и в качестве сырого материала добродетели, если я отброшу природу и все, что находится в согласии с природой (*to kata physin*)?»

Что же, милостивый государь, берут в качестве исходного пункта Аристотель и Феофраст? И какие принципы кладут в основание Ксенократ и Полемон? И разве не следовал им Зенон, полагая, что природа и то, что находится с ней в согласии, и есть базовые условия для счастья? Все они, однако,

<sup>266</sup> Видимо, перевод *ta prōta kata physin*.

принимали эти вещи как заслуживающие избрания (*haireta*), благие и полезные; признавая, что добродетель связана с ними и использует каждое из них подобающим образом, они думали, что таким способом описали и обозначили совершенный и цельный образ жизни в согласии с тем, что действительно находится в единении и гармонии с природой».

Основная задача этого пассажа — обоснование позиции, противоположной стоической, согласно которой тело и его благополучие не могут не учитываться при оценке состояния всего человека. Именно это, согласно Антиоху, отличало Древнюю Академию (которую он связывает с Перипатом), причем именно Ксенократ, по его представлению, первым развил доктрину о жизни в согласии с «первыми вещами природы» (*ta prōta kata physin*). Однако остается вопрос, на каком основании Антиох так думал.

Некогда ответ исследователей, таких, как Поленц (Pohlenz 1948–1949: I, S. 250–253), был негативный, однако после конструктивной статьи Бринка (Brink 1955)<sup>267</sup> начал возникать более позитивно ориентированный исследовательский консенсус, в том смысле, что Антиох, хотя и склонный к преувеличению и упрощению, не мог осуществить свой великий синтез на пустом месте и должен был на чем-то основываться в своих заявлениях. Осталось только суметь выделить из его данных вклад каждого отдельного автора. Однако именно в этом и состоит основная трудность, так как синтез Антиоха осуществлен на базе не только Ксенократа, но и Полемона вкупе с Аристотелем и Феофрастом, так что, даже если в принципе мы согласны с исходной посылкой, представляется невозможным выявить, что конкретно может быть приписано Ксенократу. С другой стороны, неразумно отрицать, что Ксенократ внес свой вклад в общую теорию. К тому же Полемон был его преданным учеником и едва ли пошел далее простого развития его концепции в отдельных деталях<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> Хотя Бринк интересуется по этому поводу в основном Феофрастом.

<sup>268</sup> В *Законах* Платона (VI 782e–783a) афинский гость говорит, что такие потребности, как еда, питье и секс, могут привести к добродетели (при соответствующем воспитании) или к ее противоположности. Разу-

Мне кажется, этическая теория Ксенократа начинается с того, что называется *ta prōta kata physin*: первичных природных потребностей, которые призваны удовлетворить нужды как тела, так и души, хотя последние ценятся выше, и что добродетель (*aretē*) состоит в том, чтобы развить каждую часть человеческого существа в той мере, в какой это присуще ей. И в этом состоит смысл фразы Плутарха (относящейся к добродетели): «используя каждое подобающим образом (*oikeiōsis khgōmenēn hekastōi*)». А поскольку Антиох, в согласии с учением Древней Академии, настаивает на необходимости принимать во внимание не только душевные блага, но и телесные, в этом видится явное отличие от стоической позиции. Впрочем, последняя также оказывается развитием первой в направлении большего аскетизма и самодостаточности, а для Антиоха служит признаком потери чувства реальности и бесчестной стряпней!

Такова основа этической позиции Ксенократа. Подтверждение ее находим и в свидетельстве Климента Александрийского (Strom. II 133, 5–6 = fr. 77 H / 232 IP)<sup>269</sup>:

«Ксенократ из Халкедона усматривает счастье (*eudaimonia*) в обладании доблестью (*aretē*)<sup>270</sup>, насколько это для нас возможно, и силою (*dynamis*), необходимой для ее осуществления. Затем он исследует, где седалище (*en hōi*) этого счастья, и находит его в душе. На чем основано оно (*hyp' hōn*)? Оказывается, на добродетелях. Из чего слагается (*ex hōn*)<sup>271</sup>? Из благородных деяний, честных отношений, прямого обра-

меется, это только начало теории.

<sup>269</sup> Далее следует краткое сообщение о доктрине Полемона, которое явно присоединяется к первому, однако дается отдельно. Это сообщение, должно быть, в конечном итоге базируется на трактате Ксенократа *Peri Eudaimonias*.

<sup>270</sup> В широком смысле слова, так как включает в себя и телесные «добродетели».

<sup>271</sup> Как добрые дела и т. п. могут быть «частью» добродетели? Очевидно, в (аристотелевском) смысле, когда добродетельное расположение ума рассматривается как результат серии индивидуальных поступков, совершаемых по его велению и порождающих хорошие стремления и привычки, которые в свою очередь возникают благодаря хорошему воспитанию (родителям, учителям и т. д.). См.: Arist., EN II 1; Rhet. I 9.

за мыслей, стремлений и привычек (*hexeis te kai diatheseis*). Их необходимые составляющие (*hōn ouk aneu*) — телесные и внешние обстоятельства».

В сохранившемся благодаря Клименту виде это очень примечательное определение прошло через эллинистическую школьную схематизацию<sup>272</sup>, однако у нас нет оснований сомневаться в принципиальной аккуратности этого сообщения. Как Спевсипп и другие члены Древней Академии, Ксенократ настаивает на необходимости телесных и внешних благ для достижения счастья в полном смысле слова.

Итак, для Ксенократа «конец» человеческой жизни (*telos*) — это «жизнь в согласии с природой», которая предполагает «жизнь в соответствии с добродетелью». Единственное, но важное отличие от позднейшей стоической доктрины — ответ на вопрос, должен ли тот, кто достиг добродетели, оставить *ta prōta kata physin*, т. е. основные инстинкты самосохранения, присущие каждому живому существу от рождения, или — в крайнем случае — разделять их и *telos* в собственном смысле слова. Ксенократ полагает, что в этом нет необходимости: достаточно лишь подчинить их добродетели. В данном отношении его позиция согласуется с воззрением Аристотеля и Перипата.

Кроме того, Ксенократ говорит о вещах, которые имеют нейтральную ценность (*adiaphora*) и занимают промежуточное положение между добром и злом. Этот тезис также согласуется со стоической доктриной, хотя мы не знаем, что именно Ксенократ считал безразличным (вероятно, нечто подобное стрижке ногтей или прочистке носа). Разумеется, те вещи, которые стоики считали безразличными, такие, как богатство или бедность, здоровье или болезнь, он рассматривал соответственно как благо или зло (мы уже говорили об этом ранее)<sup>273</sup>. В начале своего трактата *Против этиков* (*Adv.*

<sup>272</sup> Кажется невероятным, к примеру, что Ксенократ мог дать ее в такой форме (в виде так называемой метафизики высказываний).

<sup>273</sup> Примечательно, как это показано Гатри (Guthrie 1978: 481–482), что Платон фактически подготовил почву для стоической концепции *adiaphora*, во многих местах (*Менон* (87e–88e), *Государство* (VI 496c), *За-*

Eth. 3–6 = fr. 76 H / 231 IP) Секст Эмпирик кратко описывает метод аргументации Ксенократа (который помогает понять, в частности, почему этот труд не сохранился!). Секст говорит, что все догматики, включая Ксенократа, разделяют вещи на добрые, злые и безразличные:

«... примечательнее всех об этом говорил Ксенократ, используя единственное число: „все сущее есть или благо, или зло, или не благо и не зло“. Все прочие философы принимают это положение без доказательства, однако он решил прибегнуть к доказательству. „Если, — пишет он, — есть нечто, отличное и от блага, и от зла, и от того, что не есть благо или зло, то оно будет благом или не будет им. Если оно благо, то оно будет одним из трех, если же оно не благо, то оно или зло, или не зло и не благо. Если оно зло, то оно будет одним из трех, если же оно не благо и не зло, то оно опять-таки будет одним из трех. Следовательно, все сущее есть или благо, или зло, или не благо и не зло“».

Такое «доказательство», как справедливо отмечает Секст, доказывает не больше, чем утверждается в исходной посылке<sup>274</sup>. Основной вопрос здесь не в том, существует ли некая четвертая сущность. Ксенократ стремится показать, что сам класс безразличных вещей должен существовать. Секст указывает также, что Ксенократ использует единственное число,

---

коны (V 728d–e)) отмечая, что такие «блага», как здоровье и богатство, при определенных условиях могут быть обращены как к добру, так и ко злу, если их не сопровождает благоразумие или они присутствуют в избытке. Из свидетельства Антиоха видно, что Ксенократ рассматривал здоровье и богатство как блага, однако он наверняка был в данном вопросе солидарен с Платоном. Это обстоятельство подтверждается также в Plutarch., Comm. Not. 1065a (= fr. 92 H / 249 IP).

<sup>274</sup> Иснарди Паренте (Isnardi Parente 1982: 419) остроумно замечает, что в этом рассуждении может быть скрыто больше, чем кажется на первый взгляд. Она отсылает в качестве примера к аристотелевскому аргументу в Met. I 5 (1055b30 sq.), направленному против тех, кто думает, что равное — это среднее между большим и малым, а также полагает, что существует некое анонимное промежуточное состояние между добром и злом, и считает, что указанный аргумент мог быть направлен против Ксенократа или Спевсиппа. Но даже если это так, в данном случае аргумент Ксенократа не отличается остротой.

в то время как его предшественники — множественное, однако смысл этого изменения неочевиден, если только он не имеет в виду те софистические аргументы, о которых говорится далее (ibid., 8–14). Впрочем, это не касается его этической теории. Не очевидно, что первый постулат вообще имеет смысл: если действительно существует нечто отдельное (*kekḥōrismenon*) от этих трех категорий вещей, то отсюда вовсе не следует, что оно должно классифицироваться вместе с ними, за исключением, разумеется, того случая, когда предполагается, что классификация должна быть исчерпывающей и включать в себя все сущее (как, видимо, Ксенократ и думает); но в таком случае оно уже не «отдельное». Однако в чем бы ни состоял смысл аргумента, мы видим, что Ксенократ хотел построить класс «безразличных вещей».

Из предыдущего пассажа Цицерона мы получили первые принципы этики Ксенократа. Если мы примем их аутентичность, то из последующего текста можно извлечь отдельные детали этой доктрины. Пассаж продолжается так (*Fin. IV 17–18*):

«Заложив, таким образом, общие основания теории, они развивают ее детали. Телесные блага, как они думают, не нуждаются в особом объяснении, однако блага душевные они исследуют с особым тщанием, обнаруживая прежде всего, что именно они закладывают семена справедливости; первыми среди философов они начали учить о том, что любовь родителей к своим детям заложена в них природой; а также, что природа, как они отмечают, предписывает соединение мужских и женских особей, которое стоит первым по времени, обуславливая последующую семейную привязанность».

Сказанное не очень прозрачно, однако смысл рассуждения (которое, возможно, восходит к трактату Ксенократа *О справедливости*) сводится к тому, что естественная любовь родителей к своим детям лежит в основании того, что затем становится той добродетелью, которая называется справедливостью, а институт брака оказывается базовым «семенем» этой добродетели и сам в свою очередь является основным видом добродетели. Нечто подобное высказывается Аристотелем в первой книге *Политики*, хотя и без специальных этических

импликаций, и Ксенократ вполне мог мыслить подобным же образом.

Текст продолжается так:

«Начав с этих первооснов, они затем исследуют происхождение и рост всех остальных добродетелей. Из этого же источника происходит великодушие (*magnitudo animi* = *megalopsykhia*)<sup>275</sup>, которое дает нам защиту от превратностей фортуны, так как наиболее важные вещи (*maximae res*) находятся во власти мудреца; ведь превратности и удары фортуны легко преодолимы для того, кто ведет жизнь, согласную с предписаниями древних философов».

Так как мы подходим к тому, что называется последовательностью четырех добродетелей, остальные три из которых — справедливость (лежащая в основе всего), мудрость и умеренность, получается, что для Ксенократа (коли речь и в самом деле идет о его доктрине) место мужества (*andreia*) занимает упоминаемое в пассаже великодушие. Если это действительно так, то по какой причине? Возможно, дело в том, что мужество в обыденном смысле слова для платоника выглядит довольно проблематичной «добродетелью», ведь обладание ею не предполагает наличия остальных. Именно это отмечается в платоновском *Лакхеме*. Следовательно, необходимо было либо радикально переопределить понятие мужества, либо избавиться от данного термина. Вероятно, Ксенократ предпочел последнее и в качестве первой кардинальной добродетели принял *megalopsykhia*<sup>276</sup>. В конечном

---

<sup>275</sup>Об этом также говорит Аристотель: EN II 7, 1107b21 sq.; IV 7, 1123a34 sq. По Аристотелю, великодушие есть «в некотором роде оформление всех добродетелей (*hoion kosmos tis tōn aretōn*), так как оно улучшает их и без них не может существовать» (1124a1–2).

<sup>276</sup>До него в качестве добродетели великодушие принимал Демокрит (В 46 DK). Стоики после него считали великодушие разновидностью *andreia* (SVF III 264), определяя ее как «знание, позволяющее подняться над превратностями судьбы, как хорошей, так и плохой». Одно из двух: либо Антиох в данном пассаже из Цицерона экстраполирует стоическое учение на времена Древней Академии, либо стоики действительно позаимствовали это у Ксенократа и Аристотеля. Последнее предположение вполне вероятно.

итоге великодушные оказывается тем же мужеством, переопределенным Платоном как «знание опасного и безопасно» (*Лакет* (199а), *Протагор* (360d))<sup>277</sup>. Утверждение, что «наиболее важные вещи» находятся во власти мудреца, выглядит стоически, однако едва ли Ксенократ стал бы оспаривать это положение. Даже признавая важность телесных и внешних благ, он считает их гораздо менее значимыми, нежели блага душевные, которые и находятся во власти мудреца.

Перейдем теперь к следующим добродетелям:

«Далее, из элементов природы возникают определенные возвышенные совершенства, частично порождаемые созерцанием секретов природы, поскольку ум обладает врожденной любовью к познанию, откуда происходит также и стремление к рассуждению и диалогу; и кроме того, поскольку человек — единственное существо, по природе предрасположенное к скромности и чувству стыда<sup>278</sup> вкпе с желанием соединения и общения со своими собратьями и стремлением в своих речах и поведении придерживаться такого образа действий, который бы не воспринимался как оскорбительный и недостойный, — то из этих первых начал, или семян, как я их ранее назвал, дарованных нам самой природой, возникают совершенные терпимость, умеренность, справедливость и другие добродетели».

Эта последняя часть, по-видимому, имеет дело с такими добродетелями, как мудрость (*sophia* и *phronēsis*, о которых Ксенократ написал отдельные трактаты, каждый в нескольких книгах) и благоразумие (*sōphrosynē*, о которой он так-

<sup>277</sup>Примечательно, что, написав отдельные сочинения, посвященные каждой из кардинальных добродетелей, Ксенократ не писал специально о мужестве. Правда, специальный трактат о великодушии также не засвидетельствован.

<sup>278</sup>*Verecundia et pudor* соответствуют греческим *aidōs* и, вероятно, *aiskhynē*. Можно вспомнить слова Протагора в его «большой речи» (*Prot.* 322c–d), в которых людям приписываются чувства стыда («совести», *aidōs*) и справедливости (*dikē*). Об этом же говорится в *Законах* (I 647a–b). Согласно стоикам, *aidōs* — это *eupatheia*, подразделение *eula-beia*, рационального элемента *phobos* (SVF III 416, 432).

же писал специально)<sup>279</sup>. Итак, перед нами теория о четырех добродетелях, слегка затуманенная велеречивостью Цицерона. Речь идет о справедливости, великодушии (которое заменяет собой мужество), мудрости и умеренности, кои возникают благодаря естественным и взаимосвязанным импульсам, *ta grōta kata physin*, способом, не вполне ясным из работ Платона и Аристотеля, однако в значительной мере предвосхищающим дальнейшее развитие данной концепции стоиками. Согласно этой теории, система кардинальных добродетелей возникает из естественного и инстинктивного стремления мужчин и женщин друг к другу, что приводит к созданию семьи, природного любопытства и желания познания — и естественной дружеской предрасположенности и желания совместной жизни, характерных для всех представителей человеческой расы, что в конечном итоге приводит при содействии разума к возникновению соответствующих добродетелей. Разумеется, наши свидетельства вызывают отдельные подозрения, однако, как мне представляется, в этой схеме нет ничего такого, что могло бы быть неприемлемым для Ксенократа. Ведь он посвятил развитию этики очень много времени и сил, как показывает список его трудов. И если Полемон, как сообщается, во многом предвосхитил этику стоиков, то почему не предположить, что процесс развития этой теории был начат его наставником Ксенократом?

Наиболее известное этическое высказывание Ксенократа — его слова о том, что «счастливым» (*eudaimōn*)<sup>280</sup> может считаться тот человек, чья душа хороша (*spoudaia*), «ибо она демон (*daimōn*) каждого человека»<sup>281</sup>. Можно предположить,

<sup>279</sup>Перечисление Цицероном *temperatia* и *modestia* следует воспринимать как удвоение им одного и того же. Несомненно, речь здесь идет именно о четырех кардинальных добродетелях.

<sup>280</sup>Или «процветающим», как можно перевести это не имеющее адекватного эквивалента слово.

<sup>281</sup>Fr. 81 N / 236–238 IP. Основной источник здесь — Аристотель (*Топика* II 6, 112a32 сл.), приводящий высказывание Ксенократа в качестве примера этимологической игры со словом *eudaimōn*, благодаря которой термин понимается в «этимологическом» смысле, а не в обыденном. Контекст, таким образом, если не полемический, то не очень благожелатель-

что Ксенократ имел здесь в виду заключительную часть *Тимея* (90a): «Что же касается главнейшей части (*kyriōtaton eidōs*) нашей души, то ее должно мыслить себе так: Бог даровал каждому из нас, в качестве своего демона, этот тип души, которая обитает в высшей части нашего тела и которая поднимает нас — видя, что мы не земное, а небесное существо, — к родственным нам обитателям небес».

Так как мы не знаем, что хотел сказать этим Платон, в равной мере нам остается только догадываться, что мог вложить в данное высказывание Ксенократ. В любом случае отсюда, видимо, следует, что высшая часть души, ум (*nous*) или разумная способность (*logistikon*), рассматривается как нечто частично трансцендентное, принадлежащее высшей реальности. В этом, вероятно, смысл известного высказывания из *Государства* (X 617e): «... не какой-то *daimōn* предназначается вам по жребию, но вы сами выбираете себе своего демона». Разумеется, это может быть понято всего лишь как поэтическое выражение той мысли, что каждый из нас сам выбирает себе судьбу, а не просто довольствуется той, которая предоставлена нам, однако термин *daimōn* следует принимать в качестве элемента персонификации, и именно так его и понимали впоследствии. Стало быть, такое толкование понятия *eudaimōn* объективирует высшую часть души, с которой каждому следует отождествлять себя.

Аргументация подобного рода, несомненно восходящая к двум книгам *О счастье*, проясняет происхождение одного пассажа из *Тускуланских бесед* Цицерона (V 38–39)<sup>282</sup>, который восходит к Антиоху Аскалонскому и приписывается стандартному пантеону авторитетов: Аристотелю, Спевсип-

---

ный. В *Топике* (VII 1, 152a5 сл. = fr. 82 N / 240 IP) он снова приводит в качестве примера Ксенократа, приписывая ему утверждение, согласно которому хорошая (*sproudaios*) и счастливая жизнь — одно и то же, поскольку обе они «особенно заслуживают выбора (*hairētōtatos*)» и в действительности сводятся к одному и тому же. Это похоже на подлинный аргумент Ксенократа. Отметим, что Платон также сопоставляет *daimōn* и *eudaimōn* (Rep. VII 540c).

<sup>282</sup>Только этот пассаж дается в качестве «фрагмента» Ксенократа как Хайнце, так и Иснарди Паренте (fr. 84 N / 241 IP).

пу, Ксенократу и Полемону. В данном случае, как и в пассаже из *De finibus*, я признаю проблематичность ситуации, однако чувствую, что в смешении различных подходов должно быть нечто специфически присущее Ксенократу, в особенности отождествление счастья с процессом ассимиляции умом<sup>283</sup>. Цицерон обсуждает первые импульсы, ведущие к совершенству, которые природа даровала всем существам начиная с растений:

«Так каждая природа владеет своим особым даром, и никакие животные не могут перейти положенный им рубеж — таков закон природы. И как животным от природы дано каждому свое, и оно всегда при нем, так дано и человеку нечто гораздо высшее. Если о „высшем“ можно говорить только в сравнении с чем-то, то человеческая душа произошла от божественного духа (*descriptus ex mente divina*) и сравнима может быть только с самим богом, если позволительно так говорить. Стало быть, если о душе долгое время заботиться и следить, чтобы зрячесть ее не омрачалась никакими заблуждениями, то она становится совершенным умом (*perfecta mens*), безотносительным разумом (*absoluta ratio*), иными словами — добродетелью. И если блаженно все то, что само в себе полно и закончено, а это — свойство добродетели, то ясно, что всякий, кто причастен добродетели, блажен. В этом я согласен с Брутом<sup>284</sup>, а тем самым — с Аристотелем, Ксенократом, Спевсиппом, Полемоном».

Многое в данном пассаже согласуется со стоической позицией, но не с аристотелевской, причем многое из того, что нам кажется стоическим, вполне сочетается, по-моему, с тем, что мы знаем о метафизике Ксенократа. Если мы обратимся назад и вспомним о его интерпретации процесса создания души в *Тимее* (35а), мы увидим, что Ксенократ идентифицирует «индивидуальную сущность» в смеси с Монадой. Эта «Монада» в свою очередь отождествляется с первым принципом, Зевсом или Умом (fr. 15 H / 213 IP). Так что для Ксенокра-

<sup>283</sup> Подобный подход имеет стоическую окраску, однако вполне совместим и с метафизикой Ксенократа.

<sup>284</sup> Марк Юний Брут, говорящий у Цицерона от имени Антиоха.

та в его толковании Платона индивидуальная душа именно и происходит из божественного духа (*descriptus ex mente divina*), точно так же, как и Мировая Душа. Стоики отличаются от Ксенократа (и Полемона) только в вопросе о материальности первого принципа, так как их «чистый огонь» следует считать материальным. Поэтому Антиоху было не так уж трудно осуществить свой «великий синтез».

Добродетель и счастье, по Ксенократу, состоят в том, что можно определить как «уподобление Богу» (*homoiosis theōi*), что в свою очередь предполагает полное согласование с высшей (монадической, а не диадической) частью индивидуальной души, которая и есть личный демон. Однако этот процесс согласования, или настройки, не исключает (как думают стоики) умеренное внимание к телесным и внешним благам, сколь бы незначительными они ни казались по сравнению с благами душевными. В подтверждение сказанного можно обратиться к двум последующим пассажам из той же книги *Тускуланских бесед* (V 51 и 87 = fr. 87 Н / 241, 243 IP), где Антиох делает попытку примирить Академию и Ликей, уподобляя их стоицизму, говоря, что «блаженная жизнь последует за добродетелью на любые мучения, вплоть до Фаларидова быка (по Аристотелю, Ксенократу, Спевсиппу и Полемону), не давая смущать себя ни угрозами, ни соблазнами». Однако и в данном случае низшие классы благ не исключаются полностью — и именно это Антиох считает стоическим заблуждением. Первичные природные инстинкты (*ta prōta kata physin*) не следует, как это предлагают стоики, исключать, нужно лишь научиться управлять ими.

Прежде чем покинуть сферу этики, упомянем еще раз о воздержании от мясной пищи. В трактате *De abstinentia* (IV 22 = fr. 98 Н / 252 IP)<sup>285</sup> Порфирий излагает мнение Ксенократа о причине, по которой герой Триптолем запретил афинянам уничтожать и поедать животных:

«Говорят, что Триптолем дал афинянам законы, из кото-

<sup>285</sup>Этот текст дошел до Порфирия при посредничестве эллинистического историка Гермиппа из Смирны, ученика Каллимаха. Мы не знаем, на какой работе Ксенократа он основывался.

рых, по словам философа Ксенократа, три закона до сих пор имеют силу в Элевсине: „Почитай своих родителей“, „Предлагай начатки плодов богам“ и „Не приноси вред животным“. Первые два он рассматривал как предписания для праведной жизни. . . а по поводу третьего он задал вопрос: с какой целью Триптолем предписывал воздерживаться от употребления в пищу мяса животных? Считал ли он, что ужасно убивать родственные нам существа, или же он думал, что человек зря убивает и поедает животных, которые могли бы принести ему гораздо бóльшую пользу? Так, из желаня сделать жизнь цивилизованной он попытался спасти от истребления тех животных, которые не были дикими и являлись хорошими спутниками человеку. А возможно, предписав приносить в жертву богам начатки плодов, он подумал, что его предписания будут исполняться более длительное время, если он запретит приносить в жертву животных. Ксенократ приводит множество других причин для введения в действие такого закона, ни одна из которых не убедительна<sup>286</sup>, однако для наших целей достаточно указать, что закон этот восходит еще к временам Триптолема».

Из этого сообщения ясно, что сам Ксенократ одобряет воздержание от убийства животных для еды и приводит позицию Триптолема в качестве авторитетной и правильной. Его симпатия к животным, которая также может быть идентифицирована как пифагорейское влияние, была общеизвестной, о чем свидетельствует упомянутый ранее анекдот о нем. Напомню, по сообщению Плутарха (*De esu carn.* 996b = fr. 53 IP), Ксенократ высказался так: «Известно, что афиняне наказали одного человека за то, что он содрал шкуру с барана, пока тот был еще живой; по-моему, мучитель живых существ ничем не хуже всех остальных, их убивающих».

<sup>286</sup> Букв.: *akrabeis* — аккуратный, точный, строгий.

## ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Ксенократ написал трактаты, озаглавленные *О диалектике* (в четырнадцати книгах), *О противоположностях*, *О родах и видах*, однако мы ничего не знаем об их содержании. По видимому, позднейшие платоники, вероятно, начиная с Антиоха, а возможно, еще со времени Новой Академии или даже Академии времен Полемона, пошли по пути, отличному от учения Спевсиппа и Ксенократа, и в своей логической теории обратились к категориям и силлогистике Аристотеля и стоической логике (объединив их воззрения в архаизирующем синтезе Антиоха).

По всей видимости, Ксенократ оперирует платонической дихотомией «умопостигаемое — чувственно воспринимаемое». На основании свидетельства Климента Александрийского (Strom. II 24, 1)<sup>287</sup> можно заключить, что он на манер Аристотеля (ср.: EN VI 7) различал между *sophia*, знанием первых причин и умопостигаемой сущности, и *phronēsis*, тем, что Аристотель считал практическим знанием. Далее Ксенократ различает между практической и теоретической *phronēsis*, «человеческой мудростью», предполагая тем самым, что подлинная *sophia* есть форма знания, недоступная для человека. Таким образом, оказывается, что знание Бога и небесных сущностей о самих себе качественно отличается от нашей теоретической мудрости, а последняя в свою очередь отличается от практической мудрости. Это воззрение имеет отчетливо пифагорейскую окраску, что вполне следовало ожидать от Ксенократа (о взглядах пифагорейцев на природу мудрости, которая недоступна для человека, см.: Diodorus Siculus, X 10). Используя метод дизерезы, Ксенократ проводит различие между человеческим и божественным знанием, затем в человеческом знании он различает между теоретическим и практическим<sup>288</sup>.

<sup>287</sup> Фр. 6 Н / 259 IP, из сочинения Ксенократа *О практической мудрости* (Peri phronēseōs).

<sup>288</sup> См. несколько отличное, но вполне аналогичное деление в *Политике* (259d сл.) и критику этой позиции Аристотелем в *Топике* (см. первую

Ксенократ принимает платоновские «категории» абсолютного (*kath' auto*) и относительного (*pros ti*)<sup>289</sup> в том виде, как они представлены в *Софисте* (255с–d), отрицая таким образом (по крайней мере имплицитно) аристотелевскую систему из десяти категорий<sup>290</sup>. Из свидетельств не ясно, адаптировал ли он более развитую систему, используемую его последователем Гермодором (fr. 7 Isnardi Parente; см. об этом ниже), согласно которой относительное по отношению к иному (*pros hetera*) делится на противоположное (*enantia*) и относительное в собственном смысле слова. В любом случае разделение между относительным и абсолютным может быть верным для области истинного бытия — форм и математических объектов — в той же мере, как и для мира становления.

Другая важная тема, уже упомянутая в пункте о метафизике, однако имеющая и явные логические импликации, — вопрос о приоритете видов над родами, который Ксенократ, по-видимому, отстаивал. Этот неожиданный для платоника шаг может рассматриваться как реакция на то значительное внимание, которое Аристотель (в полемических целях) оказывал проблеме единства предмета определения (в наиболее полном виде — в гл. 12–14 *Метафизики Z*). Если принять, что предмет определения (*horismos* или *logos*) должен быть единой сущностью (*ousia*), тогда род, например «животное» или «плоская фигура», не подходит под определение, поскольку делится на разные виды с взаимно исключаящими различиями. Разумеется, Аристотель ратует за приоритет физически индивидуального («первой сущности»), однако проблема с индивидуальными (как это признает и сам Аристотель, 1039a15–23) состоит в том, что если они — сложные вещи, то их определение оказывается невозможным. Быть может, сам Ксенократ считал, что наиболее подходящими предметами для определения будут такие, к примеру, виды, как «человек», «лошадь»

---

главу).

<sup>289</sup>Simpl., In Cat., p. 63, 22 Kalbfleisch (= fr. 12 H / 95 IP).

<sup>290</sup>Симпликий говорит, что Ксенократ и Андроник критиковали десять категорий за их избыточность, однако, возможно, это относится только к Андронику.

или «равносторонний треугольник», и именно из таких сущностей состоит «мир» как предмет эпистемологии. Необходимо сначала классифицировать индивидуальное, а затем дать определение классам. Однако первичными классами, на которые делится умопостигаемый мир, выступают виды, а не роды: «кошки», «собаки» и «цыплята» — скорее, чем «животные» как целое. Так что лучшими претендентами на роль форм (пусть даже математизированных) будут виды, а не роды, которым отводится роль вторичных средств классификации мира.

Наконец, из некоторых замечаний Аристотеля в *Analytica Posteriora* (72b5–73a20) по поводу того, как можно познать первые принципы, если их существование не может быть установлено демонстрацией, видно, что Ксенократ был в числе тех, кто выступал против проблематичного мнения некоторых мыслителей (в особенности Антисфена), считавших, что из невозможности продемонстрировать первые принципы следует невозможность познания, ибо в таком случае продемонстрировать можно все что угодно, пустив доказательство по кругу от одного утверждения к другому. Аристотель иронизирует по поводу этой идеи<sup>291</sup>, и, конечно же, она не выдерживает его критики, однако примечательна как образец подхода к серьезной проблеме.

Все вышеперечисленное еще раз показывает, что логические вопросы, рассматриваемые Аристотелем в *Органоне*, выросли из предшествующих и современных ему дискуссий в Академии.

### ПИФАГОРЕИЗМ И АЛЛЕГОРИЗАЦИЯ

В заключение очерка учения Ксенократа надлежит кратко коснуться этих двух сюжетов, которые не только отчасти взаимосвязаны, но и имеют большое значение для истории последующей философии. «Пифагореизм» здесь означает нечто

---

<sup>291</sup> Его собственной позицией, разумеется, будет утверждение, что первые принципы познаются благодаря непосредственному их распознаванию. См.: Cherniss 1944: 63–68.

большее, нежели просто интерес к учению и личности Пифагора и попытку реконструировать его учение с привлечением в процессе этой реконструкции позднейших или даже своих собственных теорий. Такая тенденция в платонизме просматривается со времен Спевсиппа, если не самого Платона, и присуща в той или иной мере большинству позднейших платоников. Более того, некоторые из них, например Модерат, Никомас, Нумений и, возможно, Евдор Александрийский, даже предпочитали называть себя пифагорейцами, а не платониками. Ксенократ также весьма интересовался пифагореизмом. Известно, что он сочинил произведение, содержание которого нам неизвестно, называемое *Pythagoreia*, вполне вероятно также, что значительная часть его математических трудов тоже касалась пифагорейского учения<sup>292</sup>. Сохранилось весьма пространное, хотя и почерпнутое из вторых рук, рассуждение Ксенократа об открытии Пифагором музыкальной гармонии и о применении «логоса» для исправления дефектов слуха (Porphyg., In Ptol. Harm., p. 213 sq. Wallis = fr. 9; см. выше). О воздержании Ксенократа от мясной пищи и пифагорейской клятве мы уже упоминали.

Различные элементы учения Ксенократа в доксографических источниках зачастую приписываются Пифагору: демонология у Плутарха (в *Об Изиде и Озирисе* 360d = fr. 24 H / 225 IP); определение души как самодвижущегося числа (Stobaeus, Ecl. I 49, 1, из Aetius = fr. 60 H / 169 IP); и внешнее происхождение ума (nous thyrathen, снова Аэций, IV 5, p. 392b Diels). Вполне вероятно, что сам Ксенократ подавал повод для подобных атрибуций. В этом смысле его, как и Спевсиппа, вполне можно считать отцом неопифагореизма.

Другой интересной тенденцией, как мы уже отмечали, было стремление к аллегоризации Олимпийских богов как сил

---

<sup>292</sup> Кроме того, он написал трактаты *О числах*, *О геометрии* (в двух книгах), *Об изменениях* (diastēmata), а также еще один, называемый *О теории чисел* (если он не тождественен первому). Кроме того, ему принадлежали труд *О геометрах* (в пяти книгах) и сочинение *Peri ta mathēmata* (в шести книгах), которое также могло быть посвящено математике, хотя и не обязательно.

природы (fr. 15 H / 213 IP). Разумеется, Ксенократ далеко не первым начал этим заниматься, однако Аэций в своем доксографическом пассаже ясно указывает, что именно от него данный тип теологизирования перешел к стоикам (*tauta de khorēgēsas tois Stoikois*), а значит, его роль в этом деле была впоследствии признана значительной. Мы уже видели, что он сопоставлял Гадеса с воздухом, Посейдона с влажным элементом, а Деметру с землей — не как тождественных этим элементам, но как ту «божественную силу» (*theia dynamis*), которая управляет элементом. Выше я уже говорил о творческой адаптации Ксенократом орфической мифологии в процессе объяснения взаимоотношения между первыми принципами. Использование им орфического мифа о Дионисе и Титанах для объяснения «стражи», которую несут демоны на земле, также служит примером подобной деятельности<sup>293</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В отличие от Спевсиппа Ксенократ, по всей видимости, оказал значительное влияние на позднейший платонизм. Платоническая доктрина была унаследована последующей академической традицией в той форме, которую ей придал Ксенократ, хотя непосредственное использование диалогов никогда не прекращалось<sup>294</sup>. Примечательно, что только два сочинения Ксенократа, если судить по заголовкам, могли быть написаны в форме диалогов — *Аркас, или О беспредельном*, и *Архедем, или О справедливости*. Очевидно, диалогическая форма не соответствовала его формальному подходу и схоластическому темпераменту. Несомненно, именно эту особен-

<sup>293</sup>Интересный образчик аллегорического толкования Гомера (*Илиада* XI 38–40), сохранившийся в гомеровской схолии, также может быть приписан Ксенократу (как это делает Хайнце, фр. 55) или Кратету из Маллона (если принять эмендацию схолии, которую предлагает Рейнхардт).

<sup>294</sup>Гипотеза, высказанная в Alline 1915, согласно которой именно Ксенократу могло принадлежать собрание платоновских диалогов, недоказуема, однако весьма привлекательна.

ность Ксенократа имел в виду Платон, когда призывал его «принести жертву Музам» (DL IV 6).

По всей видимости, во многих случаях он уступал Аристотелю, особенно в вопросах о природе первых принципов и в этике, однако в некоторых случаях его воззрения были весьма примечательными<sup>295</sup>. Некоторые его триадические формулировки нашли отражение только у Плутарха, однако его определение формы и того, какие вещи могут считаться формами, имело большое влияние и — хотя и, как я ранее объяснил, в результате некоторого недопонимания — превратилось в стандартное школьное определение, использованное в *Учебнике платоновской философии* Алкиноя.

Адекватная оценка влияния Ксенократа на средний платонизм затруднена и по той причине, что мы вообще очень мало знаем о серьезной философии этого периода. Наше знание было бы более полным, если бы какие-либо детальные технические трактаты и комментарии дошли до нас, но именно они исчезли в первую очередь. Действительно, до нас не дошли даже технические сочинения Плутарха (известные лишь из так называемого *Каталога Ламприя*), посвященные материи, формам, теории познания, из которых, вероятно, можно было бы получить более отчетливое представление не только о способностях самого Плутарха, но и о том, насколько велико было влияние Ксенократа на него самого и ему подобных платоников.

---

<sup>295</sup> После смерти Аристотеля отношения между Академией и Ликеем, по-видимому, несколько улучшились. Феофраст в своей *Метафизике* говорит о Ксенократе с уважением; он даже сочинил очерк его доктрины в двух книгах, который вовсе не обязательно должен был быть полемическим.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

# ПОЛЕМОН И ЭТИЧЕСКИЙ PRAxis

### БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ

После смерти Ксенократа в 314 г. Академию возглавил Полемон, сын Филострата, уроженец Афин, из дема Оэа, известный в молодости своей разгульной жизнью. Он происходил из обеспеченной семьи — его отец разводил скаковых лошадей (DL IV 17), — однако никаких эпиграфических данных о ней не сохранилось. Жизнеописание его носит анекдотический характер, что весьма прискорбно. Академию он возглавлял почти сорок лет (314–276 гг.), намного дольше, нежели любой из его предшественников, его очень уважали, однако на первый взгляд создается впечатление, что он практически ничего не внес в развитие платонизма. Впрочем, как мы увидим, такое впечатление ошибочно.

История его обращения к философии благодаря встрече с Ксенократом сохранилась у многих авторов и является наиболее часто пересказываемым эпизодом из его жизни. Приведу версию Диогена Лаэртия (IV 16):

«В юности он буйствовал и жил так распутно, что повсюду ходил с деньгами, готовыми к утолению любого желания. Он даже прятал их по закоулкам. В Академии<sup>296</sup> у одного столба отыскалась монета в три обола, припасенная по такому случаю. Однажды, сговорившись с молодыми приятелями, пьяный и в венке, он вломился в школу Ксенократа.

---

<sup>296</sup>То есть в парке Академии. Три обола — стандартная такса дешевой проститутки. Эта деталь довольно интересна. По-видимому, афиняне не имели обыкновение носить с собой мелочь, ведь на их одежде не было карманов.

Однако тот не обратил на него никакого внимания и продолжал речь как ни в чем не бывало, а речь была о благоразумии (*sōphrosynē*)<sup>297</sup>. Юнец послушал его, постепенно увлекся, стал прилежен, как никто другой, и наконец сам сменил Ксенократа во главе школы — начиная со 116-й олимпиады<sup>298</sup>».

Такова популярная история, происходящая, вероятно, из сочинения эллинистического собирателя анекдотов Антигона из Кариста (ок. 240 г. до н. э.), который упоминается в следующей же фразе<sup>299</sup>, задуманная в назидание и используемая в целях воспитания. Антигон (не вполне современник, однако весьма информированный автор) сообщает также, что Полемон имел обыкновение прохаживаться пьяным (*kōmazein*) через Керамик днем и так любил общение с юношами, что жена подала на него в суд за плохое обращение с ней (*dikē kakōseōs*). Однако это сообщение вызывает сомнение, поскольку он, судя по всему, пришел в школу Ксенократа в очень молодом возрасте<sup>300</sup>. Как бы там ни было, его обращение было столь полным, что «с тех пор как он взялся за философию, его нрав обрел такую твердость, что он никогда не изменялся в лице и голос его всегда был ровен» (DL IV 17).

Я подробно остановился на этой истории не только потому, что о жизни Полемона мы больше ничего, по сути, и не знаем, но также по той причине, что сфера практической этики и была той областью философии, в которой он оставил индивидуальный след. О его долгой карьере в качестве

<sup>297</sup> Ксенократу принадлежал трактат на эту тему (DL IV 12).

<sup>298</sup> То есть в 316–312 гг., а если точнее, после смерти Ксенократа в 314 г.

<sup>299</sup> Вероятно, более ранняя версия той же истории у Филодема (История Академии IV 40 — XIII 10) эксплицитно называет источник — Антигона. Популярность истории как поучительного примера объясняет тот факт, что она пересказывается в четырнадцати различных источниках. См.: fr. 15–33 *Gigante*. См. классический труд об Антигоне: Wilamowitz-Möllendorf 1881.

<sup>300</sup> Однако можно признать правоту Афиней (Deipn. II 44e), который, снова опираясь на Антигона, сообщает, что во время этого инцидента Полемону было уже 30 лет. Мужчины в Греции обычно женились поздно, ближе к тридцати. Плутарх сообщает, к примеру, что жена Алвивиада Гиппарета имела к своему мужу аналогичные претензии (Жизнь Алкивиада 8, 3–4).

члена, а затем главы Академии мы знаем немного. Анекдоты отмечают его невозмутимость (DL IV 17–19). Он способен был смотреть представление в театре, не выражая никаких чувств, однако любил трагедии, и в особенности Софокла<sup>301</sup>. Чтение Гомера также не произвело на него впечатления, даже в исполнении знаменитого трагического актера Никострата<sup>302</sup>, в то время как его друг Кратет был потрясен. Когда его укусила бешеная собака, он остался невозмутим, несмотря на общую панику<sup>303</sup>. По-видимому, он почти не принимал участия в публичной жизни, проводя все время в Академии, построив виллу (kēros) поблизости от школы (см. об этом в первой главе). Филодем (XIV 32 сл.) и Диоген (IV 19), как мы видели в первой главе, рассказывают, что его ученики построили себе небольшие домики (kalybia) на территории этой виллы<sup>304</sup>, дабы всегда быть рядом. Сам он жил в доме некоего Лисикла со своим другом Кратетом (DL IV 22). Почему как глава школы он не мог жить в доме Платона, неясно. Возможно, тот использовался для публичных нужд. Но тогда почему его ученики перебрались в сад, чтобы быть ближе к нему? Отсюда, вероятно, можно заключить, что дом Лисикла находился рядом.

Сохранилось также сообщение о преподавательской манере Полемона: «Он не присаживался, чтобы разобрать вопросы (theseis) своих учеников, но проводил диспуты (epēkheirei),

---

<sup>301</sup>Вероятно, он не только читал «старые трагедии», но и смотрел их. Плутарх (De exilio 603b–c) сообщает, что Полемон как-то отправился в город посмотреть новые трагедии во время Дионисий, однако добавляет, что это был чуть ли не единственный раз за весь год, когда его видели в городе.

<sup>302</sup>Которого за его очень темпераментное исполнение прозвали «Кли-темнестра».

<sup>303</sup>Ведь от этого он должен был умереть! Либо ему повезло, либо собака на самом деле оказалась не бешеной.

<sup>304</sup>Эти домики располагались, как сообщается, «неподалеку от ποσειον и ехедра», что указывает на их расположение на территории kēros. Однако в таком случае данное сообщение противоречит сказанному Диогеном в начале его жизнеописания Спевсиппа (IV 1), из которого следует, что святилище Муз было воздвигнуто Платоном en tēi Akademiai, т. е. в парке Академии. Впрочем, Диоген мог и ошибаться.

прохаживаясь (peripatōn)» (DL IV 19)<sup>305</sup>. Умер он в 276/275 г. от чахотки (phthisis) в преклонном возрасте<sup>306</sup>. Если мы примем, что знакомство с Ксенократом случилось, когда ему было уже около 30, и что он должен был провести достаточно времени в Академии при Ксенократе, чтобы заслужить всеобщее уважение (в таком случае он присоединился к ней едва ли позже 320 г.), то получится, что он прожил не менее 80 лет.

В течение того длительного времени, пока он исполнял свою должность, с ним тесно сотрудничали два других философа-платоника: Крантор и Кратет. Основатель скептической Академии Аркесилай также вступил в Академию при Полевоне, хотя, судя по всему, общался по большей части с Крантором (DL IV 22). Крантор умер раньше Полевона, ок. 290 г., Кратет, напротив, пережил его и в течение нескольких лет, вплоть до своей смерти, возглавлял Академию. После него лидерство перешло к Аркесилаю.

Данных о сочинениях Полевона также сохранилось немного. Диоген говорит, что он «умер, оставив многие сочинения» (IV 20). Единственное название сохранилось у Климента Александрийского (Strom. VII 32, 9). Здесь говорится, что ему принадлежал трактат в нескольких книгах *О жизни в согласии с природой*, в котором он осуждал употребление в пищу мяса. Этот единственный заголовок, впрочем, говорит о многом<sup>307</sup>.

## ФИЛОСОФИЯ

Полемон был примечательным человеком, однако позволительно спросить, что же он внес в платоническую доктрину за почти сорок лет своего пребывания на посту главы школы.

<sup>305</sup> Значение этой фразы не вполне определено, так как она возникает в контексте сообщения о строгости Полевона. Возможно, речь идет о том, что он разделялся со своими противниками на ходу, даже не останавливаясь.

<sup>306</sup> Дата происходит из хроники Евсевия (третий год 127-й олимпиады).

<sup>307</sup> Если очерк академической физики у Цицерона (*Academica Posteriora*, см. ниже) принадлежит Полевону, то мы можем предполагать существование еще одного произведения о физике. Однако больше данных не сохранилось.

Свидетельств об этом сохранилось немного. В частности, сообщается, что он не одобрял тех, кто теоретизировал об этике вместо того, чтобы правильно вести себя (DL IV 18):

«Полемон имел обыкновение говорить, что должно упражнять себя в поступках (*ta pragmata*)<sup>308</sup>, а не диалектических умозрениях (*dialektika theōgēmata*). Иначе можно уподобиться человеку, который выучил гармонику по учебнику, но без упражнений на инструменте, и в результате можно вызвать у других удивление способностью ответить на любой вопрос и неспособностью при этом упорядочить собственную жизнь (*kata ten diathesin*)».

Такой подход характерен для человека, который не очень интересуется разработкой доктрины, будь то этика или что-либо еще, и действительно, имя Полемона не упоминается ни в связи с логикой<sup>309</sup>, ни в связи с физикой (хотя в этом последнем случае кое-что все-таки можно обнаружить, как мы увидим). Однако в сфере этики наши данные позволяют приписать ему важные элементы развития исходной доктрины.

Вопрос, который нас интересует, по сути сводится к обнаружению истоков знаменитой стоической концепции о цели, или смысле, жизни (*telos tou biou*) как «жизни в согласии с природой» и/или (возможно) «жизни в согласии с собой (со своей природой)»<sup>310</sup>. Если мы теперь придадим должное значение свидетельству позднего платоника Антиоха Аскалонского (ок. 75 г. до н. э.), переданному в различных контекстах

<sup>308</sup> Я принимаю такое значение этого достаточно многозначного термина, исходя из данного контекста.

<sup>309</sup> Гиганте, скорее поспешно, среди фрагментов Полемона упоминает пассаж из Плутарха (*Stoic. Rep.* 1045f sq.), где цитируется Хрисипп, говорящий, что «диалектика серьезно изучалась Платоном, Аристотелем и их последователями вплоть до Полемона и Стратона». Конечно, трудно себе представить, чтобы Полемон полностью отрицал диалектику, однако это сообщение слишком общее и ни о чем не говорит. Ниже я все же скажу несколько слов о его возможном вкладе в логику.

<sup>310</sup> Некоторые исследователи указывают на то, что сам Зенон иногда определял *telos* как *homologoumenōs zēn* (SVF I 179), а не *homologoumenōs tēi physei zēn*, и эта первая фраза означает «в согласии с собой». Несомненно, что это так, однако, как справедливо отмечает Дж. Рист (Rist 1969: 2, n. 5), одно не исключает другого.

Цицероном, то станет ясно, что такое развитие этической теории восходит в действительности к Полемону и только при его посредстве к Зенону из Китиона, который был учеником Полемона до того, как основал свою школу. Перед Антиохом стояла вполне определенная задача по восстановлению прервавшейся на 200 лет (из-за поворота к скептицизму, произошедшего в 270-х гг. после вступления в должность главы школы Аркесилая) традиции академического догматизма. Как известно, он сделал это посредством использования определенных элементов стоической доктрины, таким способом модернизировав платонизм, однако трудно себе представить, что ему удалось бы убедить в необходимости подобного поворота даже благожелательно настроенных последователей, не говоря уже о многочисленных врагах, если бы в его реконструкции не было значительной доли правды<sup>311</sup>. Так что к его свидетельствам следует относиться серьезно.

Обратимся теперь к нашим данным, начав с Климента Александрийского (Strom. II 133, 7). Этот пассаж продолжает доксографический очерк, уже упоминавшийся в связи со Спевсиппом и Ксенократом:

«Полемон, преемник Ксенократа, по-видимому, определяет счастье как самодостаточность (*autarkeia*) по отношению ко всем или по крайней мере по отношению к большей и наиболее важной части благ. Он полагает, что счастье не может быть достигнуто без добродетели (*aretē*), в то время как добродетель — достаточное условие для счастья, даже без телесных и внешних благ».

Из этого текста не ясно, имел ли Климент доступ к произведениям Полемона или же пользовался доксографическими сочинениями, однако будем надеяться на аккуратность его сообщения. Мы видим, что Полемон занимает в данном вопросе более жесткую позицию, нежели его учитель Ксенократ, кото-

---

<sup>311</sup> Цицерон, к примеру, никогда не обвиняет его в заимствовании доктрины у стоиков, говоря вместо этого о том, что к ним он обратился за различными деталями учения (см., напр.: Acad. Pr. 135; 143). Это предполагает определенную степень возвращения к стоическим воззрениям, однако на уже существующей основе.

рый признавал по крайней мере вспомогательную роль внешних и телесных благ для достижения счастья: по Полемену, *aretē* сама по себе — достаточное условие для счастья. С другой стороны, с точки зрения Антиоха, как это видно из различных текстов, приведенных в предыдущей главе, данные позиции достаточно близки. Вероятно, перед нами пример постепенного ужесточения доктрины Академии в этом вопросе, в то время как в перипатетической школе времен Стратона из Лампсака процесс шел в обратном направлении.

Перейдем к другим свидетельствам и вспомним еще раз о трактате Плутарха *Об общих понятиях* (1069e сл.), направленном против стоиков. Здесь позиции Ксенократа и Полемона преподносятся как похожие, а о Зеноне говорится, что он следовал им обеим «в признании того, что в природе и в согласии с природой лежат основные элементы (*stoikheia*) счастья». Это не то же самое, что утверждать самодостаточность добродетели для достижения счастья, так что, принимая это положение, вполне можно развивать его в разных направлениях. Ксенократ мог бы (как он и сделал) признать, что скромное количество низших классов благ находится в согласии с природой, в то время как стоики называли бы такие блага безразличными (*adiaphoron*), а следовательно, хотя и природными, однако не вносящими своего вклада в сущность того, что называется счастьем. На чьей стороне оказался бы Полемон?

Другие пассажи, на сей раз из Цицерона, более определены. Очевидно, что доктрина о согласии с природой впоследствии рассматривалась как особенность учения Полемона, даже если он и не был ее создателем. Именно такая картина вырисовывается из следующих двух фрагментов *De finibus* Цицерона. Сначала обратимся к II 33–34:

«Каждое живое существо с момента рождения заботится о себе и всех своих частях. Эта забота о себе включает прежде всего основные составляющие части — тело и душу, а также все то, из чего они состоят. И тело и душа обладают определенными совершенствами. Вначале существо имеет только смутное представление об этом, однако по мере взросления

начинает различать и стремится развить природные задатки и избежать противоположного. Относится ли к таким первичным природным задаткам (*prima naturalia*, очевидно, перевод *prōta kata physin*) стремление к наслаждению — вопрос очень спорный. Однако, с другой стороны, считать, что существо стремится только к наслаждению, а не к телесному, чувственному и разумному действию и не заботится о цели тела или его здоровье, мне также кажется верхом глупости. Из этого источника неизбежно проистекают все возможные теории о добре и зле. Полемон и Аристотель до него утверждали, что первыми по природе выступают вышеупомянутые стремления. Так возникло учение Древней Академии и перипатетиков, согласно которому конечное благо — жизнь в согласии с природой, то есть наслаждение от первых вещей, дарованных природой (*prima a natura data*), сопровождаемое добродетелью».

Из этого сообщения видно, что доктрина Полемона во многом следует (что неудивительно) учению Ксенократа, однако лишена крайностей, характерных для стоиков. Полемон признает абсолютную значимость добродетели для достижения счастья, но не отрицает *ta prōta kata physin* как дополнение к ней. Видимо, сюда входят такие вещи, как телесная целостность и здоровье, упоминаемые Цицероном. Это подтверждается в том же тексте несколько ниже (35), где проводится различие между теми, кто считает, что *telos* состоит из комбинации добродетели и некоторых дополнительных элементов (*cum alia accessione*), к ним-то и относится Полемон, и теми, кто условием для счастья считает только добродетель (Зенон).

Противопоставление Полемона и Зенона развивается далее в книге IV, 14–15. Этот пассаж и его продолжение уже рассмотрены в предыдущей главе в качестве свидетельства о развитии этической позиции как Ксенократа, так и Полемона. Здесь Цицерон пытается определить, в чем конкретно учение Зенона отличается от предшествующих ему. В связи с этим он говорит (14): «Предшественники, и наиболее явно Полемон, считали высшим благом (*summum bonum*) „жизнь в согласии

с природой“». Эта формула, как мы видели в третьей главе, была затем развита стоиками в трех смыслах, первый из которых сформулирован так: «жить, наслаждаясь всем или наилучшим из того, что находится в согласии с природой». Однако затем эта формула, которая явственно допускает умеренное количество внешних и телесных благ, приписывается Ксенократу и Аристотелю<sup>312</sup>, Полемон же не упоминается. Впрочем, если принять остальные данные, он также должен был в той или иной мере разделять ее, создавая таким образом переходное звено от академической позиции к стоической.

Далее в той же книге (IV 50–51) в пылу полемики с Катонном Цицерон снова возвращается к Полемону (критикуя своего оппонента за увлечение ошибочными стоическими доказательствами):

«Что касается твоих аргументов, то они отнюдь не убедительны, но, напротив, неразумны, хотя, конечно, виноват в этом не ты, а стоики. „Счастье — это то, чем можно гордиться, однако невозможно, чтобы кто-либо имел разумные основания гордиться, если он не обладает добродетелью (*honestas*)“». Первое из этих положений Полемон оставит Зенону, равно как и его наставник [т. е. Ксенократ] и все их приверженцы, а также остальные философы, которые почитают добродетель превыше всего, однако добавляют к ней некоторые другие вещи, необходимые для достижения высшего блага. Ибо если добродетель — что-то такое, чем можно гордиться, и превосходит все остальное до такой степени, что не выразить словами, Полемон сможет достигнуть счастья при наличии одной лишь добродетели, однако едва ли он согласится с тем, что — за исключением добродетели — ничто не благо».

Ситуация достаточно ясна, как мне кажется, потому на этом можно остановиться<sup>313</sup>. На основе наших данных строго разделить позиции Ксенократа и Палемона невозможно, однако последний, как представляется, стимулировал развитие Зеноном специфически стоической позиции, которое, согласно

<sup>312</sup>Какой Аристотель имеется здесь в виду, мы не знаем, однако очевидно, что не Аристотель эзотерических книг, которые известны нам.

<sup>313</sup>См. также: Fin. IV 61; Acad. Pr. II 131–132; Tusc. V 30.

Антиоху, было скорее не развитием, а отклонением, выводящим за грань разумного. Некоторое беспокойство вызывает тот факт, что в нашем выводе мы почти полностью зависим от Антиоха, который, как отмечалось, преследовал свои цели, однако маловероятно, что он изобрел учение своих духовных предшественников из ничего.

Возникает также вопрос, не заложил ли Полемон основания стоической доктрины «самосохранения» (усвоения, *oikeiōsis*). Антиох (ар. Cicero, Fin. II 33–34; V 24 sq.) вполне уверенно приписывает «древним» (*veteres*), что обычно указывает на Древнюю Академию, учение о том, что «каждое живое существо любит себя и от самого рождения стремится к самосохранению». Этот базовый принцип далее развивается вплоть до формулирования рациональной цели человеческого существования как «жизни в согласии с природой» (Fin. V 27). Говорится, что стоики всего лишь «адаптировали» это учение<sup>314</sup>, что — вместе с заявлением Антиоха (Cic., Acad. I 13), будто «стоическую теорию следует рассматривать скорее как исправленный вариант учения академиков, нежели в качестве новой теории», — можно истолковать как *prima facie* свидетельство о том, что Полемон выдвинул доктрину, которая во многом схожа с позднейшей формулировкой Зеноном учения об *oikeiōsis*<sup>315</sup>.

Кроме вопроса об этических первых принципах Полемон интересовался одним из аспектов практической этики, а именно теорией философской любви. Вопрос о том, в какой мере и форме философ может заниматься любовью, активно обсуждался в эллинистической и римской философии<sup>316</sup>. Параметры для позднейшей дискуссии были заложены Платоном, причем не только в *Пире* и *Федре*, но также и в *Алкивиаде I*<sup>317</sup>, где рассказывается, как Сократ обращался со своими любовниками на философский и благожелательный ма-

<sup>314</sup>Institutio veterum, quo etiam Stoici utuntur (Fin. V 23).

<sup>315</sup>Вероятно, учение Феофраста об *oikeiōtēs* также сыграло в этом процессе свою роль. См.: Brink 1955.

<sup>316</sup>Подробнее об этом см.: Dillon 1994.

<sup>317</sup>Который рассматривался всеми платониками как подлинный.

нер. Основные элементы этого топоса, как они представлены в позднем платонизме, а также, судя по всему, в стоицизме Хрисиппа, следующие: 1) избрание подходящего предмета любви (*axierastos*); 2) знакомство с ним; 3) благодетельствование возлюбленного обращением его к философии и воспитанием в нем добродетели<sup>318</sup>. О конкретных воззрениях Ксенократа и Спевсиппа на эту важную проблему мы не знаем, однако у Плутарха сохранилось несколько темное высказывание Полемона (*О необразованном правителе*, 780d): «Любовь — это служение Богу ради заботы и спасения юных»<sup>319</sup>. Это странное высказывание, понятое в таком смысле, предвосхищает многие поздние платонические доктрины и восходит к *Алкивиаду I*. Ведь сократическая любовь — это именно служение богам ради блага молодых<sup>320</sup>. В таком случае перед нами остов того, что впоследствии станет платонической *agē amatōria*, и Полемон окажется у самых ее истоков.

Итак, основным нововведением Полемона можно считать усиление этического ригоризма, что предвосхитило доктрину Зенона и его последователей. Сомнительно, однако, что Полемон каким-либо образом предвосхитил основные элементы стоической метафизики, такие, как этический материализм, учение о Логосе и Судьбе. Его идеал «жизни в согласии с природой» сам по себе не предполагает стоической доктрины Судьбы в ее строгой форме или стоического представления о природе космоса в целом. Однако не исключено, что Полемон мог повлиять и на физику Зенона. На этот счет сказать что-либо определенное трудно, но можно вспомнить об одном доксографическом сообщении Аэция, которое происходит из компиляции Стобея и идет сразу после очерка теологии Ксе-

<sup>318</sup>Нужно отметить, что о гетеросексуальной философской любви не упоминается вообще. Теория в краткой форме представлена у Алкиноя (*Did.*, cap. 33).

<sup>319</sup>*Theōn hypēresia eis neōn epimeleian kai sōtērian*. Конечно, эта фраза может просто говорить о заботе родителей о детях, однако почему в таком случае говорится о *neōn*, а не *paidōn*?

<sup>320</sup>Полемон, к слову сказать, в молодости был известным любителем юношей, а после обращения к философии также жил со своим любовником Кратетом и даже был похоронен с ним в одной могиле (*DL IV 21*).

нократа (fr. 15 H / 213 IP): «Полемон заявлял, что космос — это Бог» (Polemōn ton kosmon theon apherēnato).

Можно предположить, что высказывание всего лишь утверждает, что космос — это «некий бог», однако контекст исключает такую возможность. Весь предыдущий раздел посвящен природе и функциям Бога в качестве первого принципа, так что естественно предположить, что в данном случае также говорится о первом принципе Полемона. Доктрина Полемона, выраженная в этой фразе, ко всему прочему, согласуется с некоторыми академическими представлениями, и прежде всего воззрениями Филиппа Опунтского, о котором речь пойдет в следующей главе. Среди некоторых академиков можно усмотреть тенденцию; возможно, базирующуюся на мысли самого Платона, считать, что высшим космическим принципом выступает разумная Мировая Душа. Эта Мировая Душа, — хотя и строго *нематериальна*, т. е. не состоит из чистейшего огня, как это происходит с первым принципом стоиков, — не трансцендентна физическому космосу, но пребывает в нем, обитая на внешней границе небес в области неподвижных звезд. В предыдущей главе на основании несколько сомнительного доксографического сообщения Аэция, которое идет непосредственно перед этой фразой о Полемене, я попытался развить гипотезу, что подобный сценарий не был чужд и самому Ксенократу, хотя уверенности в этом у нас нет<sup>321</sup>. Полемон в данном случае также может просто следовать за своим учителем. Нам сейчас кажется странным, что сам Платон учил о чем-то подобном (и по крайней мере не в *Федре*, на котором, как кажется, базируется пассаж из Ксенократа у Аэция), однако существует немало текстов Платона, которые могут быть интерпретированы именно так. Филипп Опунтский, как нам скоро станет ясно, полагал, что лишь развивает то, что уже содержится в десятой книге *Законов*. Из сообщения Аэция следует, таким образом, что Платон верил в некое имманентное миру божество, которое

<sup>321</sup> Он говорит, если читатель помнит, о Боге как Монаде и Уме, «правлящем на небесах» (en ouranōi basileuosa).

в самом широком смысле может быть отождествлено с космосом.

Именно таков Бог Зенона и стоиков. В самом деле, тот же Аэций говорит об их доктрине следующее (SVF II 1027):

«Стоики утверждают, что Бог — это мыслящий (ноεγον), творческий огонь (πυρ τεκνικον), последовательно осуществляющий творение мира и включающий в себя все семенные логосы (σπερματικoi λογοi), в соответствии с которыми все возникает в согласии с Судьбой, а также дыхание (πνευμα), проникающее весь космос и принимающее различные формы, в зависимости от той материи, через которую оно проходит».

Если удалить отсюда описание Бога как пневмы и ссылки на семенные логосы и Судьбу, то под оставшейся частью наверняка подписался бы не только Полемон, но и Ксенократ. Даже важное нововведение Зенона о том, что Бог есть определенная форма огня, благодаря которому стоиков обычно называют материалистами, в действительности не настолько радикально, как может показаться на первый взгляд. Творческий огонь — это очень специфический вид «материи», во многом схожий с Логосом Гераклита (и в некотором смысле предвосхищающий современную концепцию энергии), который имеет очень мало общего с остальными видами материи, четырьмя элементами подлунного мира, и много общего с демиургическим первым принципом платоников. Высказывание элейского гостя из *Софиста* (248с): «Мы считаем достаточным определением существующего присутствие в вещи способности страдать или действовать, хотя бы даже в весьма малом», с заключением, что для этого первое начало должно быть из некой субстанции, которая обладает такими свойствами, стоики вполне могли бы принять близко к сердцу.

Именно такой, если судить по Acad. I 24–29 Цицерона, была позиция Антиоха. Эти данные, если к ним отнестись с достаточным вниманием и осторожностью, вполне могут рассказать о состоянии платонической метафизики в поздний период существования Древней Академии<sup>322</sup>. Марк Теренций

<sup>322</sup>В своей ранней работе (Dillon 1977: 82–83; [Диллон 2002: 92]) я вы-

Варрон, который говорит от имени Антиоха, излагает «академическую» философию, как ее понимает Антиох, и от этики переходит к физике. Следующий пассаж заслуживает внимательного изучения:

«К теме природы, которую они разбирают следующей, они подходят, разделив ее на два начала, одно из которых творческое (*efficiens = poiētikē*), а другое — ему подчиненное, и именно из него можно нечто создать. Творческое начало обладает силой (*vis = dynamis*), а ему подчиненное — материей (*materia = hylē*)<sup>323</sup>; однако каждое из них зависит от другого, поскольку материя не может быть единой, не будучи поддерживаема силой, а сила не может обходиться без материи (ибо ничто не может существовать, нигде не находясь)<sup>324</sup>. То, что получается в результате, они называют телом (*corpūs = sōma*), которое есть своего рода „качество“<sup>325</sup>».

Остановимся здесь и посмотрим, что мы имеем. Эта система двух первых принципов очень похожа на стоическую, но также напоминает то, что Феофраст приписывает самому Платону в *Met.* 6b11 (см. первую главу) и что возникает

---

сказал сомнение в том, что содержание этого пассажа можно напрямую возводить к учению Древней Академии, однако Сидли (см.: Sedley 2002) в статье о стоической теологии успешно развеял мои сомнения. Эта статья Сидли изменяет наши представления о Древней Академии, в особенности что касается Полемона и отношения к стоицизму.

<sup>323</sup>Высказывание Цицерона *materia quadam*, как и в случае с неологизмом *qualitas*, предназначенным для перевода греческого *poiōtēs*, не следует воспринимать как указание на сомнение в правомерности использования термина *hylē* в греческом источнике, каков бы он ни был. Скорее всего, Цицерон таким образом подчеркивает необычность этой терминологии для латинского языка.

<sup>324</sup>Невозможно не отметить это интересное обращение к конечному источнику рассуждения — *Тимею* (52b): «все, что существует, должно с необходимостью быть в некоем месте (*en tini topōi*)». Причем *topos* — по аналогии с *Вместилищем* — далее отождествляется с материей.

<sup>325</sup>Термин *poiōtēs* был, по-видимому, создан Платоном в *Тезете* (182a) для обозначения того, что активный принцип, *poios* или *poiōtēs*, привносит в пассивный, воспринимающий. В данном случае речь идет об органах восприятия. Однако в поздней Академии этот термин благодаря очевидной этимологии был обобщен и стал обозначать состояние форм в материи. Именно так он здесь и используется.

в результате небуквального толкования *Тимея*, которое осуществляет Ксенократ. Активный, демиургический принцип, отождествляющийся с разумной Мировой Душой и содержащий в себе формы, действует на пассивный, бесконечно подвижный «материальный» принцип<sup>326</sup>, в результате создавая мир материальных тел. Другой моделью для автора этой теории могло стать школьное толкование *Тезета* — как в отождествлении форм с качествами (*poitētēs*), так и в описании активного принципа в роли силы (*dynamis*). Возможно, здесь не обошлось без влияния такого, например, пассажа, как 156a, где Сократ со своей обычной иронией встает на позиции «посвященных», тех экстраординарных людей, которые в силах видеть невидимое:

«Первоначало, от которого зависит у них все и о котором мы сегодня толковали, таково: все есть движение, и кроме движения нет ничего. Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них — действие, другого — страдание (*dynamin to men poiein ekhon, to de paskhein*)».

Разумеется, это деление в данном случае предназначалось лишь для различения между воспринимаемыми объектами и органами восприятия, однако школьные философы, уже работающие с двумя принципами, могли истолковать это в максимально обобщенном смысле. В любом случае такое развитие позволяет возвести к платоновскому пассажиу все технические термины.

Далее, после интерлюдии (25), в которой Цицерон извиняется за то, что был вынужден ввести в употребление неологизм *qualitas* для перевода *poiotēs*, Варрон проводит различие между двумя видами качества в мире (26):

«Из этих качеств некоторые первичны<sup>327</sup>, другие происхо-

<sup>326</sup> Сидли делает в связи с этим интересное замечание. Бесконечно делимый принцип, в той форме, как он описан в данном пассаже, очевидно, не оказывает никакого сопротивления демиургическому принципу и отличается в этом отношении от неделимых линий Ксенократа, которые должны, по всей видимости, оказывать некоторое сопротивление творческой активности Демиурга. Однако я не уверен, что Ксенократ имел в виду именно это.

<sup>327</sup> Цицерон использует слово *principes*, что, должно быть, служит пе-

дят от них. Первичные качества каждое определенного вида и просто, в то время как производные от них разнообразны и, как говорится, многовидны<sup>328</sup>. Так, воздух, огонь, земля и вода первичны, тогда как производные от них — это разные виды животных и растений. Первые называются принципами (*initia = arkhai*), или, если перевести с греческого, элементами (*elementa = stoikheia*). Из них первые два, огонь и воздух, обладают силой двигаться и действовать (*vis movendi et efficiendi*)<sup>329</sup>, в то время как остальные — я имею в виду воду и землю — способностью воспринимать и как бы претерпевать (*vis accipiendi et quasi patiendi*)<sup>330</sup>.

То, что мы наблюдаем здесь, является примечательным применением термина *poiotes*. В случае первичных качеств это не так странно, поскольку можно, к примеру, считать каждый из четырех элементов холодным, горячим, сухим или влажным соответственно, однако даже такое определение едва ли естественно в данном контексте; что же касается «производных качеств», то мы сталкиваемся здесь с понятием, которое в гораздо большей степени напоминает платоновскую

---

реводом *arkhai* или *arkhikai*. Как отмечает Сидли, стоики не называли элементы *arkhai*, но только *stoikheia*, оставляя первый термин для Бога и материи (DL VII 134). Платон же в *Тимее* (48b) оба термина употребляет по отношению к элементам.

<sup>328</sup>Multiformis, что, вероятно, служит переводом *polyeidēs*. Этот термин нередко используется Платоном и противопоставляется в *Федре* (270d) *haplos*.

<sup>329</sup>Наверное, это перевод *dynamis kinētikē kai poiētikē*. Зенон (SVF I 27, 5, из Аэция) описывает Судьбу (*heimarmenē*) как *dynamis kinētikē tēs hylēs*.

<sup>330</sup>Здесь также скрывается греческий технический термин — *dynamis pathētikē* или, возможно, *dektikē*. Я предпочел перевести *dynamis* в «пассивном» смысле как «способность». Стоики не приписывали материи пассивную *dynamis*, однако ничто не мешало академикам так поступить. Можно вспомнить о примечательном фрагменте Ксенократа (Аэций, fr. 15 H/213 IP, хотя в важнейшем месте этого текста, к сожалению, лакуна), где он говорит, что земля, вода и воздух наполнены «божественными силами», в то время как огонь есть активное начало, за которым скрываются эти силы. В данном случае активными силами называются огонь и воздух, что выглядит как нормальная стоическая доктрина, однако даже здесь может скрываться инновация Полемона.

воплощенную форму, нежели качество из аристотелевской логики. Если признать, что термин *poiotēs* приобрел в Древней Академии до Пелемона именно такое значение, то наше недоумение рассеивается. Будучи так определен, этот термин выглядит как предвосхищение стоического *idiōs poiōn* — уникальной совокупности качеств, образующих индивидуальное тело.

Затем Варрон несколько неожиданно упоминает о пятом элементе Аристотеля, не называя его эфиром, однако считая той субстанцией, из которой созданы небесные тела и умы (*astra mentesque*)<sup>331</sup>. Впрочем, он никак не оценивает это сообщение и переходит к материи<sup>332</sup> (27):

«Они полагают, что всему подлжит субстанция, называемая материей (*materia quaedam*), совершенно бесформенная и лишённая каких-либо качеств, и именно из нее формируются и создаются все вещи, так что эта материя во всей ее совокупности способна вместить в себя все многообразие вещей, и претерпеть изменение любого вида в любой своей части, и даже полностью разрушиться — не превратившись в ничто, но возвратившись к своим составным частям, которые способны делиться и разделяться до бесконечности, поскольку не существует в природе вещей ничего такого, что можно было бы описать как абсолютный минимум, более не способный на деление; все движущиеся вещи передвигаются благодаря

---

<sup>331</sup>Разумеется, понятие эфира принимал уже Ксенократ, даже отождествив его с додекаэдром *Тимея*. Специфически истолковывает его Филлипп Опунтский, как мы увидим в следующей главе.

<sup>332</sup>Как замечает Сидли (Sedley 2002: 66), возможные сомнения в правомерности использования термина *hylē* развеиваются на том основании, что во времена Пелемона эта изначально аристотелевская терминология уже вошла в употребление. Возможно, как я отмечал ранее, данная терминология использовалась в Академии уже во времена Спевсиппа. Далее Сидли замечает (р. 70), что термин *materia* в данном случае вполне может быть переводом *ousia*, ведь именно так Цицерон поступает в своем латинском переводе *Тимея*, над которым работает примерно в то же время. Это интересная возможность. Выскажу также предположение, что стоический термин *ousia* вполне может происходить из академического толкования «делимой природы» (*ousia meristē*), которая выступает компонентом души в *Тимее* (Tim. 35a).

пространственным промежуткам (*intervalla = diakena*), которые также бесконечно делимы. (28) А поскольку сила, которую мы называем „качество“, движется таким способом и совершает возвратно-поступательные движения (*ultra citroque versetur*)<sup>333</sup>, они полагают, что материя также постоянно пребывает в состоянии изменения и создана из элементов, которые они называют „качественными“ (*qualia = poia*); именно из этих элементов, которые составляют вместе континуум, создан космос, за пределами которого нет никакой материи и вообще ничего, в то время как все вещи, сущие в мире, суть части этого единого мира (*mundus = kosmos*), который собран воедино неким чувствующим существом (*natura sentiens*)<sup>334</sup>, в коем имманентно живет совершенный логос (*ratio perfecta = logos teleios*), неизменный и вечный, поскольку нет ничего более мощного, что могло бы его разрушить; (29) и эта сила, как они говорят, есть Мировая Душа (*animus mundi*)<sup>335</sup>, а также совершенный ум и мудрость (*mens sapientiaque perfecta*)<sup>336</sup>, которую прилично также назвать Богом, а равно и провидением (*prudencia quaedam = pronoia*), коему доступно знание всех вещей в сфере его влияния; но прежде всего эта сила управляет небесными телами и всем тем на земле, что касается людей. Именно эту силу они иногда называют необходимостью (*necessitas = anangkē*), ибо ничто не может произойти иначе как по распоряжению ее „судьбоносной и неизменной конкатенации“ вечного порядка“; иногда же они называют ее

<sup>333</sup> Возможно, это происходит из стоического понятия *tonos*, однако не исключено, что подобное описание было предвосхищено Ксенократом (fr. 15/213), который «силы» описывает как «наполняющие» (*endiēkein*) пассивные элементы.

<sup>334</sup> Это, должно быть, перевод поета, а не *aisthētikē physis*, хотя я не уверен. Возможно также, что это реминисценция *emphrōn physis*, упоминаемой в *Тимее* (46d), как я предлагаю ниже.

<sup>335</sup> Цицерон переводит *psykhē* как *animus* или *anima*.

<sup>336</sup> Возможно, реминисценция из *Филеба* (30c), где «причина смешения», высший принцип, о котором здесь говорится, описывается как «мудрость и ум» (*sophia kai nous*).

\* Понятие конкатенации (букв. — «сцепление») — результат латинской адаптации стоической терминологии Цицероном. О стоической «бесконечной цепи причин» свидетельствуют многие авторы (см.: SVF II

фортуной (*fortuna = tykhē*), ибо многие из ее действий непостижимы и неожиданны для нас по причине их скрытости и нашего непонимания причин».

В этом пассаже затронут целый ряд интересных проблем. Прежде всего, первый принцип здесь идентифицируется с разумной Мировой Душой, в основном обитающей на небесах, но проникающей собою весь космос. Это положение, как уже отмечалось, выглядит как стоическое, однако несколько не противоречит доктрине поздней Академии, а также совместимо с тем, что сказано в *Тимее*, по крайней мере в свете той интерпретации, которой он подвергался в Академии. Кроме того, если объединить фигуру Демиурга с Мировой Душой, как это следует из демифологизирующего толкования, то в тексте платоновского произведения мы найдем множество подтверждений существованию активного принципа, подходящего под такое описание. В *Тимее* 46d, к примеру, Душа представлена как единственная сущность, способная «стяжать ум», причем именно «причины, связанные с разумной природой (*emphgōn physis*)» называются «производителями (*dēmiourgoi*) прекрасного и доброго» — в противоположность тем причинам, которые связаны с четырьмя элементами и по сути пассивны.

Следует заметить, что в приведенном пассаже первый принцип не состоит из чистого огня; не упоминается и специфически стоическая доктрина о периодическом космическом возгорании (*εκπυρόσις*). С другой стороны, представление о Судьбе выглядит как стоическое. Дэвид Сидли (Sedley 2002: 73–74), как мне кажется, обеспокоен этим фактом в большей мере, нежели следует, утверждая, что если нам не удастся найти убедительных доказательств бытования таких

---

945–951). Ср. определение Александра Афродизийского (О судьбе, 22, р. 191, 30 Вгунс, пер. А. А. Столярова): «Этот мир... сохраняет вечный распорядок сущего, протекающий благодаря некой последовательности и порядку [причин]». И далее (О судьбе, 23, р. 193, 4): «Поскольку все сущее так или иначе причинно обусловлено, все вещи, возникающие в силу [предшествующих причин] и соответствующим образом, зависят друг от друга, поскольку последующие неразрывно связаны с предыдущими, — что они считают сущностью судьбы». — *Прим. пер.*

представлений в академической традиции, то «полагающие, что этот текст является отражением стоицизма, получают важный аргумент в свою пользу, в то время как предложенная реконструкция окажется под вопросом».

Я не отрицаю, что Антиох склонен к определенному «отражению» стоицизма, хотя для настоящих целей было бы лучше, если бы он испытывал к нему меньшую склонность. Однако сам Сидли приводит очень убедительный аргумент в пользу возможного происхождения такого понимания необходимости (*anangkē*) непосредственно из *Тимея* (47e–48a). Ведь именно здесь, в контексте мифа, «необходимость» представлена в качестве «блуждающей причины», оказывающей определенное сопротивление благим намерениям Демиурга. Однако если деконструировать Демиурга и установить, как это делается в нашем тексте, что «материя» в качестве пассивного начала бесконечно делима и изменяема активным началом, то *anangkē* может быть истолкована такими мыслителями, как Ксенократ и Полемон, не в качестве силы, противодействующей активному началу, но всего лишь как необходимый материал, к которому приложены его усилия. Целевая необходимость, или Судьба, в таком случае, отмечает Сидли, превращается в «позитивный аспект божественного благоволения». Нет необходимости считать, будто академики довели до конца все последствия стоического детерминизма, как это сделал Хрисипп, однако данные последствия вполне могут следовать из их собственной позиции. Все, что необходимо было доказать, — это тот факт, что в их представлении Мироздание Душа провиденциально ведет весь мир к наилучшему из возможных для него состояний<sup>337</sup>.

Даже в сфере логики, если мы готовы принять свидетельство Антиоха, можно выявить основные элементы позиции Полемона. Точно так же она едва ли будет слишком сильно

---

<sup>337</sup> Известно, что Ксенократ написал особое сочинение *О судьбе* (DL IV 12), хотя мы и не знаем, о чем оно было. Употребление слова *heimarmenē* также предполагает, что он задумывался об этом понятии. Да и *potōi heimarmenoi* (*Тимей* 41e), которые разъясняются душе перед ее воплощением, нуждаются в объяснении.

отличаться от позиции Ксенократа, и Варрон преподносит ее как некую базу, на которой стоят и платоники и перипатетики, так что у нас нет серьезных оснований для сомнений в том, что в целом она должна соответствовать воззрениям Полемона. В Acad. I 30–32 мы читаем следующее:

«Третья часть философии, которая включает в себя логику и диалектику<sup>338</sup>, состоит, по их [т. е. академиков и перипатетиков] представлению, в следующем. Критерий истины<sup>339</sup>, хотя он и опирается на чувственное восприятие, не основывается на чувствах. О вещах судит ум. Они считают, что только он заслуживает доверия, поскольку способен воспринимать то, что всегда просто и единообразно и тождественно себе<sup>340</sup>. Именно это они называют *idea*, и это название им дал сам Платон. Мы же можем назвать их формами (*species*)».

Изложенная позиция очевидно не стоическая (за исключением, возможно, термина «критерий истины») и даже не Антиоха<sup>341</sup>, так как здесь говорится о трансцендентных формах. Следует, правда, отметить, что Варрон использует термин *idea* в единственном числе, что типично для поздней доксографической традиции в отношении совокупной формы *Тимея* — Парадигмы. В любом случае, мы не находим здесь ничего такого, что не соответствовало бы традиции Древней Академии<sup>342</sup>. Продолжим цитату:

«Все чувства, с другой стороны, они считают темными и неясными, и они не в силах действительно воспринять хоть что-нибудь из тех вещей, которые поступают в органы воспри-

<sup>338</sup> Quae erat in ratione et in disserendo, вероятно, перевод *logikē* и *dialektikē* или же дуплет для одной *dialektikē*.

<sup>339</sup> Этот термин не использовался в Древней Академии, однако смысл остается тем же.

<sup>340</sup> Латинская адаптация стандартного определения природы форм в *Федоне* 78d.

<sup>341</sup> Который, по некоторым данным, истолковывал платоновские формы на стоический манер — как *logoi*, имманентные человеческому разуму. См., напр.: Acad. Pr. II 30.

<sup>342</sup> Разумеется, не следует ожидать, что мы здесь встретимся с «классической» теорией форм *Федона*. Скорее, следует ожидать увидеть математизированную модель, основанную на толкованиях *Тимея* и уточненную благодаря критике (среди всех прочих) Спевсиппа и Ксенократа.

ятия, так как они либо слишком малы, чтобы быть восприимчивыми<sup>343</sup>, либо двигаются настолько быстро, что ни одна вещь в действительности не пребывает в неизменном виде, ни даже остается той же самой, но постоянно изменяется и не стоит на месте<sup>344</sup>. Поэтому весь этот уровень действительности они называют вероятным (*opinabilis = doxastē*). Знание (*scientia = epistēmē*), с другой стороны, достигается только в мыслях и рассуждениях<sup>345</sup> разума. Поэтому они принимают метод определений (*definitiones = hōroi*) и применяют его для построения своих рассуждений. Применяют они также и анализ терминов, выясняя причину, почему каждый класс вещей называется так или иначе: этот предмет они называют *etymologia*<sup>346</sup>. Их [определения и этимологии] они считают «символами» или «знаками» вещей<sup>347</sup> — в качестве руководства при построении доказательств и выводов относительно всего того, что необходимо объяснить. Из таких разделов состоит вся система диалектики, то есть речь, облеченная в логическую форму (*oratio ratione conclusa*), а в качестве дополнения<sup>348</sup> к ней существует риторика, при помощи которой строятся связанные речи, предназначенные для убеждения слушателей».

Перед нами краткий очерк всех разделов логической теории Древней Академии в ее окончательной форме. Сюда включены теории определения, этимологии, построения доказательств (диалектика) и риторика, рациональная форма которой признается, в конце концов, даже в *Федре* (269b–272c). Мы не знаем, адаптировала ли Академия времен Полемона

<sup>343</sup> Вероятно, имеются в виду молекулы, из которых состоят тела. Однако Варрон высказывается об этом не очень ясно.

<sup>344</sup> «Гераклитовская» картина чувственно воспринимаемого мира может базироваться на *Тезете* 155d–157c.

<sup>345</sup> *Notiones atque rationes = ennoiai te kai logismoi*.

<sup>346</sup> Этот термин поздний и употребляется впервые у Страбона и Дионисия Галикарнасского (конец I в. до н.э.), т.е. примерно с того же времени, что и наш источник. Однако сам метод, несомненно, восходит к *Кратилу*.

<sup>347</sup> *Argumenta et quasi rerum nota* является, как думает Рэкхэм, переводом *symbola*.

<sup>348</sup> Рэкхэм несомненно прав, полагая, что *ex altera parte* здесь означает греческий термин *antistrophos* (см.: Gorg. 464b; Rep. VII 522a).

аристотелевскую силлогистику. Однако, по мнению Варрона, между этими школами особого различия в области построения логических доказательств не было. Полеону ничто из этого эксплицитно не приписывается, но естественно предположить, что даже такой противник «логических спекуляций»<sup>349</sup>, как он, не мог совсем обойтись без логических средств, даже если сам не внес в их развитие ничего нового.

С некоторыми сложностями и не без спекулятивных допущений скудная информация о жизни и учении Полеона обрела формы. Если изложение академической доктрины в *Academica Posteriora* Цицерона может быть возведено к Полеону — а я вместе с Сидли считаю, что это возможно, — то перед нами краткий конспект его физических, логических и этических представлений. По-прежнему он остается несколько теневой фигурой, уважаемой потомками скорее за выдающиеся личные качества, нежели за оригинальное учение. Даже те отличительные элементы его доктрины, которые нам удалось раскопать, лишь незначительно расходятся с воззрениями его наставника Ксенократа. Разве только в этике он занимал более жесткую позицию. Однако ясно, что именно его учение оказало существенное влияние сначала на Зенона из Китиона, а затем на Антиоха, что позволяет рассматривать Полеона в качестве важной переходной фигуры между платонизмом и стоицизмом, а также в качестве ключевого персонажа в процессе возрождения академического догматизма I в. до н. э.

---

<sup>349</sup> См. об этом выше. Следует заметить, что из биографического очерка не следует, что Полеон был противником логики. Скорее, он выступал против тех, кто логическими спекуляциями заменяет реальную жизнь (*ta pragmata*).

## ГЛАВА ПЯТАЯ

### МЕНЬШИЕ ФИГУРЫ

В этой главе я собрал воедино нескольких известных членов Академии, внесших идентифицируемый личный вклад в развитие платонизма. Полный список имен членов Древней Академии см. в первой главе. Теперь настало время рассказать о трудах и воззрениях тех мыслителей, о которых известно что-либо определенное.

Прежде всего речь пойдет о «секретаре» Платона Филиппе Опунтском, которого я считаю, следуя практически полному консенсусу среди исследователей, автором приписанного Платону *Послезакония*. Затем остановлюсь на несколько загадочной фигуре Гермодора Сиракузского, автора книги о жизни и учении Платона. После него речь пойдет о пышноречивом и изменчивом Гераклиде Понтийском, точнее, о том этапе его карьеры, который связан с Академией. Эти трое на поколение младше Платона. После них следует остановиться на двух членах Академии, современниках Полемона, Кранторе из Сол и Кратете (хотя о последнем, по правде сказать, известно очень мало). Наконец, необходимо будет сказать несколько слов о радикальном изменении философии Академии после того, как ее возглавил Аркесилай, что в конечном итоге привело к возникновению Новой, или «скептической», Академии, просуществовавшей почти два столетия. Я осознаю, что такой план предполагает определенный хронологический разрыв: мы обращаемся вспять почти на полстолетия, отделяющие Филиппа от Полемона. Однако если об этом помнить, возможных недоумений легко избежать.

## ФИЛИПП ОПУНТСКИЙ

В настоящее время благодаря трудам Леонардо Тарана<sup>350</sup> и других исследователей вполне обоснованно считается, что автор приписываемого Платону *Послезакония* на самом деле — его верный помощник Филипп Опунтский, который провел несколько лет своей жизни в трудах по приведению последнего сочинения своего учителя (*Законы*) в состояние, приемлемое для публикации. После завершения этого труда Филипп написал дополнение к *Законам* и преподнес его в качестве сочинения самого Платона<sup>351</sup>, разумеется, не с целью обмануть своих товарищей по Академии (что, по правде сказать, ему едва ли удалось бы, хотя следующее поколение было уже более легковерным), но, скорее, с целью представления своего видения того, как эволюционировали взгляды Платона в вопросе о первых принципах и высшей реальности в последние годы его жизни. Так что в некотором

<sup>350</sup> В его основополагающем издании *Послезакония* (1975). Современная кампания против авторства Платона началась с монографии Ф. Мюллера (см.: F. Müller 1927), которая, несмотря на некоторые поспешные заключения, завоевала всеобщее признание. Попытка Тэйлора (см.: Taylor 1929) опровергнуть эту теорию оказалась успешной в прояснении некоторых спорных деталей, однако в целом провалилась. *Послезаконие* ни в коей мере не похоже на произведение старика, которого оставляют последние силы. Скорее, оно напоминает попытку чрезмерно восторженного и путано мыслящего ученика имитировать наиболее экстремальные стилистические выверты своего учителя и одновременно желание приписать ему некоторые из своих доктринальных глосс. Исследование Тарана расставляет все на свои места.

<sup>351</sup> Особенно убедительными мне кажутся два соображения. Во-первых, в отличие от ситуации с такими диалогами, как *Алживиад I* и *Гиппий Большой*, чья аутентичность вызывает сомнение в настоящее время, но никогда не подвергалась сомнению в Античности, в отношении *Послезакония* существовала непрерывная, хотя и маргинальная, традиция сомнения в авторстве этого диалога, приписывающая его именно Филиппу Опунтскому (DL III 37; Proclus, ap. Anon. Proleg. 25; Suda, s. v. Philosophos). Во-вторых, в древности были уверены в том, что *Законы* — это последний труд Платона (DL, *ibid.*), который остался после его смерти незавершенным или по крайней мере нуждающимся в редактировании («на восковых таблицах»). И ни слова о каком-либо другом произведении, которое могло бы служить к нему дополнением.

смысле он стремился представить позицию самого Платона.

Прежде чем перейти к *Послезаконию*, остановимся на сведениях о жизни и трудах Филиппа. Источники сообщают, что он был локрийцем, либо из Опунта в Центральной Греции, либо из Медмы, колонии эпизефирийцев или восточных локрийцев, проживавших в восточной части Италии. Последнее более вероятно — и интересно само по себе. Если это так (а иначе как малоизвестный город Медма оказался в этой истории, если он — не место рождения Филиппа?), то получается, что Филипп — единственный личный ученик Платона (за исключением, разумеется, Диона из Сиракуз и Гермодора, о ком см. ниже), который происходил из Великой Греции. Если подключить воображение, можно предположить, что он был отпрыском некой известной семьи в Медме, возможно, даже из рода основателей колонии, который познакомился с Платоном во время одной из его поездок в Италию и последовал за ним в Афины. Можно допустить и совсем невероятную схему, согласно которой он был локрийцем из Опунта, однако затем переехал в Медму. Более вероятным представляется, что по возвращении в Грецию Филипп «переоткрыл свои корни» в Опунте и получил положенное ему в таком случае гражданство. Суда среди его трудов упоминает некое сочинение, озаглавленное «О локрийцах из Опунта». Почему бы ему не быть написанным по этому примечательному поводу?

Данных о годах жизни Филиппа до нас не дошло. Суда заявляет, что он был учеником не только Платона, но и Сократа, однако едва ли следует принимать это сообщение всерьез<sup>352</sup>. Резонно предположить, что родился он в начале

---

<sup>352</sup>Хотя Таран (Tarán 1975: 127) и обыгрывает такую возможность, предполагая, что он мог быть лет на десять младше Платона, а значит, имел возможность встретиться с Сократом до его казни и жил, соответственно, примерно до 340-х гг. Однако Таран все же благоразумно отказывается от такой гипотезы, принимая предложение, высказанное Куртом фон Фрицем и основанное на указании Прокла (в *Комментарии на первую книгу «Начал» Евклида*), что Филипп писал о математике после Евдокса, который, как считается, родился после 400 г. до н. э., а значит, может быть назван младшим современником. Это предположение кажется вполне разумным.

столетия, а стал членом Академии ок. 360 г. Прокл (Comm. in Eucl. 67, 23 sq. Friedlein) помещает Филиппа среди «математиков», причем последним из числа трех младших ученых (после Гермотима из Колофона и Теэтета), которые развили теории своих предшественников, таких, как Евдокс. Прокл сообщает, что Платон поощрял его занятия математикой и что он «проводил свои исследования в согласии с его советами и занялся разрешением всех тех проблем, которые, по его представлению, могли способствовать развитию философии Платона». Такое описание вполне соответствует впечатлению, какое производит *Послезаконие*.

Хотя математика и астрономия интересовали Филиппа больше всего, он не ограничился этими предметами. В биографии Суды упомянуты такие заголовки его трудов: *О богах* (в двух книгах), *О времени*, *О мифах*, *О свободе*, *О гневе*, *О наслаждении*, *О любви*, *О друзьях и о дружбе*, *О письме*, а также сочинение о Платоне (очевидно, биография)<sup>353</sup> и, наконец, вышеупомянутое *О локрийцах из Опунта*<sup>354</sup>. Список математических и астрономических трудов весьма значителен: *О расстоянии до Солнца и Луны*, *О лунном затмении*<sup>355</sup>, *О*

<sup>353</sup>Как и Гермодор (см. ниже), он мог наряду с составлением жизнеописания изложить и доктрину Платона. В *Истории Академии* (III–IV) Филодема со ссылкой на Филиппа (очевидно, это его жизнеописание) сообщается, что в последние годы жизни Платона в Академию приехал гость из Халдеи (xenos Chaldaios), который, вне всякого сомнения, поведал ему о халдейской астрономии.

<sup>354</sup>Упомянуто еще загадочное сочинение *Peri antapodoseōs*. Проблема в том, что термин antapodosis может означать самые разные вещи, от обмена подарками и возвращения долга до взаимодействия и реакции физических тел или, наконец, уравновешенности отдельных частей фразы. Скорее всего, тематика этого сочинения этическая. Отметим также, что почти все названия соответствуют аналогичным у Спевсиппа и/или Ксенократа, указывая на круг общих интересов, что неудивительно. И Спевсипп, и Ксенократ писали о богах, и оба они, как и Евдокс, писали о наслаждении.

<sup>355</sup>Из доксиграфического фрагмента, сохранившегося у Стобея (Ecl. I 26, 3), мы узнаем, что Филипп упоминал пифагорейскую доктрину о том, что лунные затмения иногда происходят благодаря тени от Земли, а иногда от «противоземия». Значит, он разбирал мнения своих предшественников, как и следовало ожидать.

размерах Солнца, Луны и Земли<sup>356</sup>, *О свете, О планетах, Исследования по арифметике, О полигональных числах*<sup>357</sup>, *Оптика* (в двух книгах), *О зеркальном отражении* (в двух книгах)<sup>358</sup>, *О круговых движениях*<sup>359</sup>, *Меры* (Mesotêtes)<sup>360</sup>. Ясно, что основные его интересы лежали именно в этой сфере, однако из *Послезакония* видно, что Филипп также глубоко интересовался религией. Ведь и астрономия для него была средством постижения природы божественного, а потому ее изучение делало человека не только мудрым, но и благочестивым.

Однако прежде всего Филипп известен тем, что в качестве секретаря (anagrapheus) Платона в последние годы его жизни отредактировал его последнее произведение, *Законы*, оставшееся после Платона незавершенным («на восковых таблицах», en kēgōi)<sup>361</sup>. Многие исследователи, в особенности немецкие филологи XIX в., пытались выявить те элементы в *Законах* (в их законченной форме), которые могли принадлежать Филиппу, причем некоторые, например Аст, Целлер и, сравнительно недавно, Г. Мюллер (см.: G. Müller 1951), пытались показать, что это произведение в некотором смысле вообще нельзя считать трудом Платона. Современный консенсус, надо заметить, состоит в том, что данная работа в на-

<sup>356</sup> В *Послезаконии* (983a) говорится, что Солнце, равно как и другие планеты, намного больше Земли. Речь в трактате, наверное, была и об этом.

<sup>357</sup> Об этом писал Спевсипп в трактате *О пифагорейских числах* (fr. 28 Тагáн).

<sup>358</sup> Если так можно перевести название Enopt<g>ika. Это сочинение, возможно, упоминает Александр Афродизийский (In Meteor. 151, 32 sq.), ссылаясь на Филиппа в связи с анализом радуги в контексте зеркального отражения.

<sup>359</sup> Слово kukliaka уникально и может быть испорчено, однако все равно должно означать либо круги, либо круговое движение.

<sup>360</sup> В *Послезаконии* (991a-b) говорится о среднем члене в пропорциях как важном элементе образования.

<sup>361</sup> Что это значит? Очевидно, чтобы сохранить ценный папирус, книги сначала писали на менее дорогом материале, однако трудно представить, чтобы такое большое сочинение, как *Законы*, полностью уместилось на восковых таблицах. По-видимому, это выражение (полностью или отчасти) носит метафорический характер.

стоящем виде вполне может считаться сочинением Платона, т. е., несмотря на некоторые пассажи в центральных книгах, которые явно нуждаются в редактуре, оно вполне последовательно и совместимо с корпусом основных его сочинений. Вопрос о степени вмешательства Филиппа в оригинальный текст учителя важен для меня потому, что далее я намерен развить тезис, согласно которому в *Послезаконии* Филипп представляет свой «снимок» доктрины Платона, в основном на базе *Законов* (но также *Тимея* и *Государства*). Более того, по моему представлению, он имеет определенные основания для принятия такой позиции. Этот последний тезис был бы значительно ослаблен допущением, что Филипп значительно переработал *Законы*.

Резонно предположить, что Филипп провел несколько лет своей жизни (до и после смерти Платона), сначала помогая стареющему философу записать это сочинение, а затем переписывая то, что получилось, и доводя текст до относительно завершенной формы. В процессе такой работы он настолько погрузился в поздний платоновский «иератический» стиль, что, начав трудиться над собственным сочинением, смог легко имитировать некоторые из наиболее экстравагантных особенностей этого стиля, вплоть до характерных для него практически бессмысленных выражений<sup>362</sup>.

Перейдем теперь к самому произведению. *Raison d'être Послезакония*<sup>363</sup> сформулирован в самом начале диалога (правда, критянином Клинием, а не афинским гостем) и состоит в том, чтобы дать точный ответ на вопрос, «чему должен обучиться смертный человек для того, чтобы стать мудрым», поскольку во время предыдущей беседы этот вопрос

<sup>362</sup>Интересное исследование проблемы стиля (на деталях которого едва ли стоит подробнее останавливаться в данном случае) см.: Тагán 1975: 14–19.

<sup>363</sup>Кто придумал название этого труда (*Erinomis* = «дополнение к Законам»), сказать трудно, однако вряд ли сам Филипп. Название «Философ», встречающееся в рукописях, еще менее вероятно и обусловлено, скорее всего, позднейшим допущением, что этот диалог и есть последняя часть трилогии «Софист» — «Политик» — «Философ», которую Платон обещал написать в *Софисте*, однако так и не закончил.

был неоправданно забыт<sup>364</sup>. Сам Платон по каким-то причинам воздерживался от его обсуждения, возможно, полагая, что это знание носит индивидуальный характер и его следует передавать в устных беседах. Для Филиппа же такая тема послужила хорошим поводом для обсуждения интересующего его вопроса о том, что должны изучать члены Ночного совета из двенадцатой книги *Законов*, равно как и любой другой человек, желающий достичь мудрости. Этот сюжет позволил Филиппу затронуть и сопутствующую названной проблеме теологическую подоплеку, которая особенно нас интересует в данном случае, поскольку раскрывает своеобразную философскую позицию автора<sup>365</sup>.

Из *Послезакония* видно, что высшим активным принципом универсума его автор считает рациональную Мировую Душу, не выходящую за пределы физического мира и управляющую небесной областью — и во многом подобную той, которая, как мы знаем из предыдущей главы, принималась Полемоном. Так как наш автор писал на столетия раньше Полемона, это утверждение нуждается в основательном доказательстве, для чего обратимся к ряду примечательных пассажей. Наиболее важными в связи с этим представляются следующие места: 976d–977b, 982a–983c, 984b–c, 988a–e, и все они происходят из преамбулы к изложению той науки, которую Филипп считает наивысшей и наиболее божественной. При чем ею оказывается не диалектика, как можно было бы ожидать, а астрономия, понятая в платоновском смысле (как она представлена в седьмой книге *Государства*)<sup>366</sup>.

---

<sup>364</sup>Этот утверждение более или менее верно. В последней книге *Законов* высказано лишь несколько неясных замечаний по поводу того, что следует изучать членам Ночного совета. Из краткого очерка их образовательной программы (965a–966b) можно заключить, что они должны были упражняться в диалектике, ведущей к ясному пониманию природы, единства и различий индивидуальных добродетелей.

<sup>365</sup>Из текста *Послезакония* можно усмотреть и особенности этической позиции его автора, о чем также см. ниже.

<sup>366</sup>Диалектика кратко упоминается в 991c, поскольку Филипп как хороший платоник не может совсем без нее обойтись, однако, что интересно,

Рассмотрим сначала 976d сл. Здесь афинский гость начинает поиск единственной и наиболее важной науки, без знания которой «человек превратился бы в самое бессмысленное и безрассудное существо». И эта наука, по его словам, — знание о числе, поистине божественном даре. Затем он объясняет, что имеет в виду под «божественным», что само по себе интересный ход, так как сам Платон, используя неопределенный термин *ho theos*, едва ли стал бы добавлять к нему глоссу:

«Нужно сказать, какого бога я имею в виду. На первый взгляд он покажется странным (*atopos*)<sup>367</sup>, на деле же он вовсе не таков. В самом деле, как не считать его причиной всех благ<sup>368</sup>, в том числе величайшего из них — мудрости (*phronēsis*)? Так кого же из богов я славлю, Мегилл и Клиний? Пожалуй, это — Небо (*Ouranos*), и всего справедливее почитать его и обращаться к нему с молитвами; так поступают и все прочие демоны и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас причиной и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число, да и в будущем даст, если кто захочет последовать его указанию. В самом деле, кто обратится к правильному его созерцанию — Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно его называть (пусть называет как хочет!)<sup>369</sup>, — тот узрит, как это Небо, расцветивая

---

она использует всего лишь в качестве инструмента для астрономических исследований.

<sup>367</sup>Тут можно усмотреть игру слов. Уран, возведенный здесь в ранг величайшего божества, пребывает явно не на месте (и такова этимология *a-topos*), поскольку он был, согласно греческой мифологии, некогда свергнут и лишен всей своей силы. Однако в качестве Неба он находится вполне в определенном месте.

<sup>368</sup>И снова: как может Уран в смысле, традиционном для греческой мифологии, быть причиной всех благ? Только в качестве правящего принципа небес, т. е. не в качестве солнца, но скорее «Блага» платоновского *Государства*, которое истолковывается здесь не как трансцендентный нематериальный первый принцип, но, пожалуй, как имманентный принцип, правящий космосом. Однако к этому мы еще вернемся.

<sup>369</sup>Возможно, как полагает Таран (Tarán 1975: 236), это реминисценция из *Тимея* (28b2–4), и если это так, то реминисценция, лишняя раз показывающая способ обращения Филиппа со своими источниками, ибо в *Тимее* Уран — всего лишь небо, а не божество.

себя и вращая содержащиеся в нем звезды, вызывает смену времен года и доставляет всем нам питание. Итак, мы будем утверждать, что Небо дает нам и прочую разумность вместе с числом вообще, да и все остальные блага. Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом».

Этот пассаж примечателен. Древнее божество Уран выставлено здесь в новой роли имманентного управляющего принципа космоса. Ему приписываются демиургические функции (подобные тем, которыми обладает Благо *Государства*), оно оказывается конечным подателем всех благ для смертных и, что особенно примечательно, подателем числа и разумности как таковой, что достигается через управляемые им смену дня и ночи, движение Солнца, Луны и планет.

Здесь пока ничего не говорится о Мировой Душе. Однако и она не заставляет себя долго ждать; для этого достаточно обратиться к 982a сл. Незадолго до этого (981b–e) Филипп заканчивает свое описание устройства космоса на основе пяти элементов: огня, воды, воздуха, земли и эфира<sup>370</sup>, каждый из которых пребывает в свойственном ему месте, и различает между двумя базовыми типами космических существ: смертными и бессмертными. Затем он развивает эту тему:

«Прежде всего, разберемся в только что сказанном. Мы утверждаем, что существует два вида живых существ. Затем мы опять-таки утверждаем, что оба этих рода видимы. Первый, как это может показаться, полностью состоит из огня<sup>371</sup>, второй — из земли. Земной род движется в беспорядке, огненный — в полном порядке. Тот род, что движется в беспорядке, следует считать лишенным разума. И таково большинство окружающих нас животных. Движение же, соверша-

<sup>370</sup> Это примечательное присоединение эфира в качестве *второго* высшего элемента пятиэлементного космоса будет рассмотрено ниже.

<sup>371</sup> Может показаться, что небесные тела (а речь, очевидно, именно о них) составлены не только из огня, но также движимы нематериальной душой, однако, как замечает Таран (Tarán 1975: 267), Филипп, скорее всего, хочет этим сказать (ср.: 981d–e), что они содержат в себе определенные пропорции всех элементов. Так что он принимает полностью материалистический сценарий.

ющееся на небе в строгом порядке, обнаруживает разумность. *Необходимость* (αναγκή) души, наделенной умом, доказывається с определенностью, превосходящей все прочие необходимости. Ведь она законодательствует как правительница, а не как подвластная. Неизменное же — когда душа по совету высшего ума избирает себе наилучшее — становится, согласно тому же уму, совершенством: даже адамант не крепче этого совершенства и не более неизменен. Три Мойры поддерживают этот порядок и наблюдают, чтобы то, что приобретено по наилучшему совету, было совершенным у каждого из богов».

Несмотря на значительную долю обскурантизма, очевидно, что Филипп касается здесь важного основания. В частности, он опирается на миф из десятой книги платоновского *Государства*. Упоминание об αναγκή души выглядит как ссылка на пассаж 616с–617с о великом космическом Вертэле Ананке — с внешним кругом, или «валом», неподвижных звезд и еще семью внутренними, представляющими собой планетарные круги. Вертело это расположено на коленях Необходимости, которая вращает его, на что и указывает фраза «как правительница, а не как подвластная», в отличие, кстати говоря, от αναγκή в *Тимее* (48а), коя управляется Демиургом в качестве Ума. Подозрение, что Филипп имеет здесь в виду именно *Государство*, усиливается используемым им сравнением с адамантом (ср.: 616с8, где говорится, что ось и крючок Вертела сделаны из адаманта), а также с Мойрами (дочерьми Необходимости, которые сидят вокруг Вертела на равных расстояниях и помогают своей матери вращать его (см.: 617с)).

Следует ли отсюда вывод, что Филипп принимает то, что можно назвать «астральным детерминизмом»? Много позже в девятой главе трактата II 3 («Являются ли звезды причинами») Плотин также идентифицирует Необходимость, вращающую Вертело, именно таким способом — как принцип космического детерминизма, который управляет нижним уровнем жизни человеческой души и который может быть преодолен высшей, разумной душой. Дело, вероятно, в том, что Филипп не очень интересуется проблемой детерминизма, поскольку

до Хрисиппа она не была поставлена в столь явной форме<sup>372</sup>. Для него — в отличие от Плотина — рука, вращающая Вертело, есть высший принцип, а не что-то такое, за пределы чего необходимо выйти. Из того факта, что вопрос о детерминизме никак не комментируется, видимо, следует, что здесь пока еще не видели большой проблемы для человеческой автономии.

Как бы там ни было, совершенно ясно, что в данном пассаже Мировая Душа представлена Филиппом в качестве высшего космического принципа. Это подтверждается немного ниже, в 983с и далее, где говорится, что Душа создает различные классы существ — от небесных богов, эфирных и воздушных демонов до обитателей вод и, наконец, человека. И в процессе этого рассуждения неожиданно упоминается «Бог», который отличается от различных демонических существ и неподвластен страстям (985а): «Мы знаем, что Бог, достигший совершенства в своей божественной участи, находится за пределами удовольствия и страдания и во всем причастен лишь разумности и познанию». Однако в данном тексте под такое описание подходит только Мировая Душа.

И это подтверждается несколько ниже, в конце пространной преамбулы к той речи, где астрономия (идентифицируемая с диалектикой седьмой книги *Государства*) преподносится в качестве величайшей науки. Примитивные мнения древних людей о Боге противопоставляются более совершенному современному знанию (988с–е):

«Есть много прекрасных доводов в пользу того, что в ту пору, когда у людей зародились первые представления о богах — как они произошли, какими стали и какие деяния совершили, — все эти воззрения были бы не по вкусу и не по сердцу людям рассудительным. То же самое относится и к воззрениям последующих поколений<sup>373</sup>, утверждавших наибольшую

---

<sup>372</sup>Здесь все же уместно вспомнить о пассаже из предыдущей главы в связи с Полемоном и противоречивым отрывком из Цицерона (*Academica Posteriora*).

<sup>373</sup>Вероятно, имеются в виду древние «физики» начиная с Фалеса, в то время как их предшественники — это, очевидно, те, кто еще оставался на мифологическом уровне мышления, как, например, Гомер и Гесиод.

древность огня, воды и всех прочих тел и относивших к позднему времени чудо души, а также считавших главным и самым почтенным то движение, которое тело получает само по себе путем нагревания, охлаждения и тому подобного, и отрицавших важность того движения, которое сообщает телу и самой себе душа. А теперь, коль скоро мы утверждаем, что душа, стоит ей оказаться в теле, движет (в этом нет ничего удивительного!) и перемещает его, как и самое себя, уже не остается никаких доводов против того, что душа способна перемещать любую тяжесть. Вот почему мы и теперь считаем *душу причиной всего*, в том числе и всех благ, а все дурное — иным по своим свойствам<sup>374</sup>. Ничего удивительного нет в том, что душа — причина всякого рода перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону — свойство души противоположной. Впрочем, благо должно всегда брать верх над тем, что ему противоположно».

Снова Душа представлена как причина всего остального — в противоположность ранним теориям, согласно которым боги происходят из материального начала. Следовательно, сам Филипп полагает, что вопрос об истинной идентичности и организации «богов» или «Бога» разрешается именно таким способом. Само по себе рассуждение оставляет желать лучшего (в какой мере из факта, что наша душа движет наше тело, следует вывод, что Мировая Душа — единственный движитель всего космоса?), однако общая доктрина сомнений не вызывает.

Приведенные свидетельства, как мне кажется, адекватно отражают позицию Филиппа в отношении природы Бога, или высшего принципа. Следующий вопрос, который мы не можем не задать себе: если это действительно так, на каком основании он верил в то, что данная доктрина согласуется с воззрениями его наставника Платона? Ведь если это не так,

---

<sup>374</sup> Очевидно, Филипп опирается здесь на известную ремарку из *Законов* (X 896e), где говорится о душе, «способной совершать противоположное» благу, т. е. ответственной за зло. Однако в результате проблема только затемняется.

нам будет трудно оправдать его псевдоэпиграфические опыты. Обратившись к десятой книге *Законов*, можно обнаружить, как мне кажется, интересные вещи. Если мы отвлечемся от того, что Платон говорит о природе первого принципа в других своих произведениях, таких, как *Федон*, *Государство*, *Пир*, *Федр*, *Тимей* или *Филеб*, и взглянем только на *Законы*, мы увидим, по-моему, довольно странную вещь: несмотря на периодическое упоминание о богах, Боге и даже, в одном месте (902e–903b), демиургической фигуре, которая заботится обо всех явлениях в мире и человечестве<sup>375</sup>, когда дело доходит до определения природы этого принципа, не остается ничего выше, чем *Мировая Душа*.

Обратимся к ключевым текстам. Во-первых, рассмотрим 891e–892b, где открывается центральная тема десятой книги — теодицея. Говорит, что естественно, афинский гость:

«В таком случае я скажу, вероятно, необычное слово (*οὐκ εἰῶθота λογον*)<sup>376</sup>, а именно: учения, под влиянием которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникающим позднее. То же, что на самом деле возникло позднее, они объявляют первичным. Отсюда и проистекают их заблуждения относительно истинной сущности богов<sup>377</sup>.

*Клиний*. Я пока не понимаю.

*Афинянин*. Что такое *душа*, мой друг, это, кажется, неведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же каково ее возникновение (*genesis*), ведь она — нечто *первичное*, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переустройтвами тел. Раз дело обстоит так, не правда ли, необходимо, чтобы то, что

<sup>375</sup> Ср. также *hēmōn ho basileus* (904a).

<sup>376</sup> Этот оборот, возможно, обыгрывается Филиппом в *Послезаконии* (986d), цитированном выше. Если это так, данное наблюдение важно, поскольку Филипп именно здесь говорит о первом принципе.

<sup>377</sup> Эта фраза также, по-видимому, использована Филиппом (988c–e; см. выше).

сродно душе, возникло прежде того, что принадлежит телу, так как душа старше тела?»

Это уже кое-что, однако не вся история. Утверждается всего лишь, что душа возникла прежде всех тел и материальных элементов и сама есть причина своего существования, а не наоборот, как полагали некоторые философы-материалисты (вероятно, атомисты). Но о душе сказано, что она возникла (*geneseōs, genomenē*), а следовательно, должен быть какой-то иной и высший принцип, который привел к такому возникновению.

Однако далее по ходу дела становится еще менее понятно, существует ли в универсуме другое начало, более высокое, чем душа<sup>378</sup>. Обратимся к центральной части рассуждения (896a сл.):

*«Афинянин.* Каково же определение тому, чье имя — „душа“? разве существует какое-либо другое определение, кроме только что данного: „душа — это движение, способное двигать само себя“?

*Клиний.* Как, ты утверждаешь, что „способное двигать само себя“ есть определение той самой сущности, которую мы называем душой?

*Афинянин.* Да, утверждаю. А если это так, станем ли мы считать, будто требуется еще что-нибудь для полного доказательства того, что душа есть то же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равно и всего того, что этому противоположно, коль скоро выяснилось, что она — причина изменения и всяческого движения всех вещей?

*Клиний.* Нет. Вполне доказано, что душа старше всех вещей, коль скоро она возникла как начало движения».

Итак, Душа, движущая себя (а значит, нерожденная и вечная), старше всех остальных вещей, и, кроме того, она есть

<sup>378</sup> Прекрасное замечание по этому поводу см.: Cherniss 1944: 429, n. 365. Тот факт, что Душа в *Законах* X не называется невозникшей и вечной, означает всего лишь то обстоятельство, что Платон считал это очевидным, поскольку ясно объяснил это в *Федре* (245c–246a). См. также: Cherniss 1944: appendix XI, pp. 603–610.

их причина. Вероятно, можно высказаться в пользу некоего высшего божества, своего рода «неподвижного движителя» (каким выступает Благо в *Государстве*), однако в данном месте следует заметить, что весь аргумент посвящен проблеме определения природы Бога, так что если Душа — это не Бог, мы теряем время, пытаясь установить существование и превосходство Души, разумеется, если мы не намерены далее перейти к вопросу о том, что *на самом деле* есть первый принцип. Однако в действительности дальше природы и значения Души рассуждение не идет. Напротив, роль Души в ходе данного рассуждения все более и более усиливается.

Из 896e мы узнаем, что «Душа посредством своих движений правит всем, что есть на небе, на земле и на море». Затем следует длинный список психических состояний и функций, которые, как сообщается, управляют физическими условиями, в заключение чего (897b) говорится, что Душа «правит всем праведно и счастливо, *восприняв Ум*»<sup>379</sup>.

Наконец, из 898b сл. становится ясно, что Мировая Душа есть правящая сила космоса и что каждое небесное тело — те самые «боги», о природе которых возникал вопрос, — суть (огненные) тела, каждое из коих управляется собственной душой (898d–e). В пассаже 899d–e все рассуждение суммируется, и в весьма примечательных выражениях:

«*Афинянин*. Закончим же, Мегилл и Клиний, это наше рассуждение, указав границы тому, кто раньше отрицал богов.

*Клиний*. Какие именно?

*Афинянин*. Ему придется доказать нам, что мы неправильно сочли Душу возникшей прежде всего, а также опроверг-

---

<sup>379</sup>Если б мы были уверены в чтении следующей фразы, на ее основании можно было бы составить еще более ясное представление о божественном статусе Души, однако, к сожалению, текст испорчен, поэтому делать какие-либо определенные выводы на его основе не следует. По указанной причине я предпочту оставить в стороне тот элемент дуализма, который здесь также содержится. Однако эта тема в данный момент нас не интересует. Как мы видели, Филипп делает попытку объяснить происхождение зла именно так (988d–e), однако на понятии злой души не останавливается.

нуть все то, что мы высказали вслед за этим. Или же, если он не в силах сказать что-либо лучшее, чем то, что было сказано нами, пусть послушает нас и впредь живет, признавая богов».

Заметим, насколько статус Души повысился по сравнению с первым введением в 892а. Там о ней говорится как о чем-то имеющем происхождение (*genesis*), хотя и первом среди всех остальных вещей. Здесь она сама называется *prōtē genesis* всех вещей, а следовательно, высшим божеством. Что касается остальных богов, о чьем существовании и заботе о людях говорит Афинянин, то они оказываются всего лишь небесными телами, подчиненными Душе, хотя и управляемыми собственными душами. Все остальные упоминания в книге о более традиционной роли богов или Бога должны быть, как я полагаю, истолкованы в свете этих данных.

Итак, может ли стремление Филиппа приписать подобную астральную теологию самому Платону быть на чем-то основанным? Можно было бы, конечно, заметить, что теологические рассуждения десятой книги *Законов* адресованы не очень сведущим в философии Клинию и Мегиллу, а также еще более неискушенной аудитории, состоящей из добрых граждан Магнезии. Так что Афинянин не мог изложить свою теологическую доктрину во всей ее полноте и сложности. Однако такой аргумент едва ли можно считать серьезным. В конце концов, представление о космосе, управляемом Мировой Душой и ее помощниками — астральными богами, обитающими на небесах, достаточно необычно, чтобы окончательно смутить таких традиционно мыслящих людей, как Клиний и Мегилл, однако они восприняли эту теорию кротко как агнцы, иногда только высказывая изумление или прося что-либо объяснить подробнее. И в ответ получили еще более удивительные откровения. Нет, более разумным представляется предположение, что, коль скоро Платон подобным образом изложил учение о божественном в этом позднем произведении, он сам в то время придерживался схожих взглядов. А следовательно, Филипп, который жил рядом с ним и в течение нескольких лет записывал его последнее произведение, не мог об этом не знать.

Однако он не мог не чувствовать, что такая интерпретация платоновской теологии выглядит противоречиво: как же тогда быть с Благом? Какое место мы отведем Красоте самой по себе? Или Демиургу и его Парадигме? И как насчет Причины смещения в *Филебе*? Эти вопросы заставили его, как мне теперь кажется, предпринять труд по написанию *Послезакония*, как бы он сам его ни называл. И он был прав, полагая, что такая интерпретация платонизма едва ли будет единодушно принята. Спевсипп, к примеру, не вдохновился идеей о Душе как высшем принципе. Он предпочел Единое, которое превыше бытия, и второй принцип Множественности. Ксенократ, в свою очередь, предпочел Монаду (коя, по-видимому, также и Ум) и Диаду, от которых происходит Душа. Только Полемон мог испытать умеренное влияние этой теории, выдвинутой Филиппом, и, конечно же, стоики, которые вслед за Полемоном приняли учение о Мировой Душе, правда, с поправкой, что она состоит из умного огня (руг поегон).

Другой важный аспект доктрины *Послезакония* — демонология и связанная с ней система пяти космических элементов, отличная от системы из более традиционных четырех, описанной самим Платоном в *Тимее*<sup>380</sup>. Демонология (981c-d; 984c-e) примечательным образом схожа (хотя и не тождественна) с тем, что мы видели у Ксенократа. Здесь демоны также расположены в промежуточных слоях космоса и выполняют посредническую роль, подобную той, которая приписывается им в *Пире*.

В 981b рассматривается структура космоса, который состоит из четырех традиционных элементов: огня, воздуха, воды и земли, а также пятого — эфира, каковой используется в этой схеме особым способом — не так, как в (вероятно, современных Филиппу) системах Аристотеля и Ксенократа. Согласно Филиппу, космос разделен на пять зон, каждая из коих состоит по преимуществу из одного элемента, с примесью остальных в небольших количествах (и таким путем,

<sup>380</sup> Ксенократ, как мы уже знаем, также предпочитал видеть в *Тимее* систему из пяти элементов, однако подход Филиппа интересен тем, что он напрямую заимствует аристотелевское понятие эфира.

как представляется, обеспечивается единство космоса). Выше всех расположен огонь, в котором обитают небесные боги — на самом деле боги вообще, поскольку, по Филиппу, более никакой занебесной сущности не существует. Затем идет зона эфира (скорее чистого воздуха, нежели огня: 984b–c): «После огня мы поместим эфир и установим, что из него Душа образует живые существа, обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные большей частью из собственной природы и лишь в небольшой степени — для связи — из остальных родов». Столь примечательное место для эфира — второе в космосе, — возможно, обусловлено платоновскими высказываниями из *Тимея* (58d), где эфир описывается как «чистейший воздух», и *Филеба* (109b, 111b), где эфир снова представлен в качестве воздушного элемента. Филипп, вероятно, думал, что таким образом он приближается к Платону, однако в действительности, как мы увидим ниже, оказался перед сложностями математической природы, что для такого приверженца математики, как Филипп, едва ли приемлемо.

Затем следует зона воздуха, в которой обитают воздушные существа (не называемые демонами, однако трудно себе представить, чем они еще могли бы быть), потом зона воды, также населенная присущими ей существами, такими, как нимфы и водные духи (заметим, *не рыбы*). Вся эта схема выглядит как ошибочное или, скорее, сознательное изменение смысла *Тимея* (41b), где смертные существа представлены еще не возникшими, однако именно они, а не сверхъестественные духи предназначены обитать в воздухе, воде и на земле (ср.: *Tim.* 40a)<sup>381</sup>. По замыслу Филиппа, видимо, Душа должна была населить каждую из зон существами, близкими ей самой по природе и убывающими по значению: от богов до людей, а следовательно, рыбы и птицы не признаются в качестве подлинных обитателей воды и воздуха. Это представление получило распространение в позднейшем платонизме.

<sup>381</sup> *Послезаконие* оказало влияние на истолкование данного пассажа и в последующей традиции, как это можно увидеть не только из комментария Прокла (ad loc., In *Tim.* III 104, 26–112, 19 Diehl), но и из краткой аллюзии в более раннем труде Алкиноя (*Didaskalikos* XV).

Следующий пассаж, если он не испорчен (а по моему мнению, даже если и испорчен), являет собой не лучшую конструкцию нашего автора, объяснимую, как полагает Таран в своем комментарии к этому месту (Тага́н 1975: 283), тем обстоятельством, что Филипп попытался наложить свою — более разработанную — теорию на более простую теорию самого Платона, согласно которой демоны суть посредники между богами и людьми и обитают в воздухе<sup>382</sup>: «Непосредственно после них [небесных богов], на уровень ниже, нужно поместить демонов и воздушных существ, занимающих треть и среднее место. Они — истолкователи, их нужно усердно почитать молитвами за благие вещания». Создается впечатление, что в данном пассаже Филипп совмещает демонов в собственном смысле слова и обитателей воздуха и отводит обоим этим родам роль посредников и предсказателей, причем терминология (*hermēneia*, *diarogeia*) ясно указывает на соответствующее место из *Пира* (202e3)<sup>383</sup>. Только воздушные существа занимают треть и среднее место, однако эфирным демонам приписывается та же роль, а обитающие в воде нимфы оказываются в тени.

Очевидно, что Филипп встал перед концептуальной проблемой, поместив эфир между небесным огнем и воздухом, в отличие от своего коллеги Ксенократа, который, по видимому, просто адаптировал представление Аристотеля об эфире как небесном элементе. Кроме того, он попытался соотнести эту схему с *Тимеем* Платона. Позволительно спросить — зачем? Как заметил Таран (Тага́н 1975: 36–42), Филипп, судя по всему, приспособливает схему из четырех эле-

---

<sup>382</sup> Следует отметить, что в *Пире* о месте обитания демонов не говорится, однако естественно предположить, что они находятся где-то между небом и землей.

<sup>383</sup> И снова в фразе можно увидеть небольшое изменение смыслового оттенка: *diarogeia* — редкое слово, в корпусе подлинных произведений Платона встречающееся еще только один раз, в *Критии* (106a3), причем в метафорическом смысле, — указывает здесь на успешный переход души после смерти в небесные сферы, в то время как в *Пире* *diarorthmeion* всего лишь дополняет *hermēneion* и указывает на передачу демонами просьб людей богам.

ментов и пяти правильных многогранников из *Тимея* и пытается найти место в системе элементов для додекаэдра, которому Платон (будучи, вероятно, смущен его особыми свойствами<sup>384</sup>) отвел роль образа космоса как целого (Tim. 55c4–6). Это решение, по-видимому, показалось Ксенократу слишком расплывчатым, особенно после того, как Аристотель постулировал эфир в качестве пятого элемента. Как мы видели, он заявил, что додекаэдр Платона — это предвосхищение конструкции Аристотеля, очевидно, истолковывая высказывание Платона о том, что «Бог использовал его для конструкции целого (to pan)», как указание на небо, а не на космос как целое<sup>385</sup>.

Толкование Ксенократа обладает, по крайней мере, тем достоинством, что из него становится ясна несовместимость додекаэдра и других элементов, а следовательно, и принципиальное различие между небесной и подлунной областями. Филипп, помещая его между огнем (тетраэдр) и воздухом (октаэдр), полностью рушит платоновскую схему взаимозаменяемых элементов. Примечательно, что в *Послезаконии* пять правильных многогранников не упоминаются ни разу, и это при том, что наш автор считает математику величайшей из наук (см.: 976d сл.)<sup>386</sup>.

<sup>384</sup> Додекаэдр состоит из двенадцати пятиугольников, каждый из которых в свою очередь сконструирован «при помощи равнобедренного треугольника, в коем каждый угол основания вдвое больше вертикального, так что он не может быть сконструирован из двух элементарных треугольников, используемых для постройки остальных правильных многогранников» (Тагán 1975: 38 (цитируется работа М. Хита)). Это соображение представляет собой важное препятствие для реализации схемы, согласно которой каждый из элементов (кроме земли) может превращаться в другой.

<sup>385</sup> Не стоит забывать, что в Академии данный вопрос мог разрабатываться в течение долгого времени после публикации *Тимея*, причем Аристотель не мог в этом не участвовать. Однако об этой работе мы не можем ничего сказать.

<sup>386</sup> И в то же время в своем похвальном слове по поводу дара числа как основы разума он не касается проблемы неизмеримости, о которой Платон говорит в седьмой книге *Законов* (819e–820b). Создается впечатление, что этот певец достоинств математики чувствовал себя не очень уверенно в некоторых наиболее тонких проблемах данной дисциплины.

Наконец, что можно сказать об этической позиции автора *Послезакония*? Можно ли усмотреть в ней что-то особенное? Мне кажется, что да, хотя в данном случае отличие от *Законов* будет не столь разительным. В конечном итоге основной упор в произведении делается именно на этике. В самом начале (973с) афинский гость объясняет, что исследование природы мудрости предполагает поиск благочестия, которое в свою очередь приведет к счастью (*eudaimonia*), хотя это последнее достижимо лишь для немногих, по крайней мере в этой жизни. Затем, ближе к концу работы (989а), изложив свою доктрину о движении планет, гость снова возвращается к исследованию истинной природы мудрости (*sophia*). Ее он, что естественно, приравнивает к добродетели, а последнюю — к благочестию (*eusebeia*)<sup>387</sup>, которое достижимо благодаря правильному изучению астрономии (990а). В большинстве случаев его слова близки к тому, что говорится в *Законах*, однако в своем описании «лучшей натуры» он интересным образом обращается к *Политику* (306е–309f), где сказано, что такая природа возникает из правильного соединения, или смешения, «медлительных» (осторожных) и «яростных» (напористых) натур, которым только и возможно доверить судейские обязанности<sup>388</sup>.

«В самом деле, никто нас не уверит, что есть область добродетели, более важная для смертного племени, чем благочестие. Следует сказать, что оно не появилось даже у лучших натур вследствие невежества. А наилучшие натуры — это те, что встречаются чрезвычайно редко. Зато если они встретятся, они очень полезны. Дело в том, что душа, в умеренной степени наделенная медлительностью и противоположной ей природой, была бы обходительна, восхищалась бы му-

<sup>387</sup>Таран отмечает (Тагáп 1975: 33), что по крайней мере в этом отношении Филипп отличается от Платона, поскольку последний никогда не считал благочестие высшей из добродетелей и не отождествлял его с мудростью. Скорее наоборот, для Платона благочестие было частью или дополнением к справедливости: *Euthy.* 5b sq.; *Gorg.* 507b; *Prot.* 330b.

<sup>388</sup>А высказывание 309с о «божественной связи» вполне могло быть истолковано Филиппом как указание на наставления по астрономии.

жеством, была бы послушна рассудку и, что самое главное, при этих своих природных свойствах была бы понятлива, памятлива<sup>389</sup> и могла бы спокойно радоваться своей любознательности (*philomathēs*)» (989b–c).

Из дальнейшего рассуждения, представляющего собой некоторые вариации на основную тему, следует откровение, что высшей формой мудрости и благочестия выступает *астрономия* (990a), изучению которой способствуют другие математические науки, такие, как арифметика, геометрия и стереометрия. Этот курс может освоить не каждый, однако только таким путем, согласно Филиппу, можно прийти к мудрости. А большинству следует полагаться на мудрость немногих астрономов и следовать их советам.

Такова в общих чертах доктрина, вырисовывающаяся при критическом прочтении *Послезакония*. Как видно, она включает в себя несколько интересных вариаций на тему учения Платона. Однако на последующую историю платонизма существенное влияние оказала только демонология *Послезакония*. Возведение Мировой Души в ранг высшего принципа, а астрономии — в истинный способ познания Бога, возможно, оказало некоторое влияние на академиков, таких, как Полемон, и при его посредстве — на стоиков, однако не было принято последующими поколениями платоников. О настоящем авторе *Послезакония* впоследствии также забыли, только иногда высказывая смутные сомнения.

### ГЕРМОДОР ИЗ СИРАКУЗ

Гермодор из Сиракуз<sup>390</sup> известен благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, он сочинил книгу о Платоне, в которой описывались его жизнь и учения, и во-вторых, о нем сообщается, что он привез «книги Платона» (очевидно, собрание диалогов) на Сицилию и там продал их (*Philodem.*,

<sup>389</sup>Ср.: Рер. VI 487a.

<sup>390</sup>Полезное собрание свидетельств о нем см. в приложении к изданию фрагментов Ксенократа Маргериты Иснарди Паренте (*Isnardi Parente* 1982).

Hist. Acad. VI 6–10; Cic., Ad Att. XIII 21, 4; Suda, s. v. logoisin).

Второе утверждение вызывает ряд сомнений, поэтому начнем с него. Во-первых, это сообщение указывает на существование чего-то подобного на собрание диалогов Платона, возможно, составленное в Академии после смерти Платона, о котором других свидетельств до нас не дошло. Во-вторых, почему торговля произведениями Платона за границей считалась столь постыдным делом? Однако ко времени Цицерона этот поступок стал почти притчей во языцех<sup>391</sup> и приобрел пифагорейские оттенки, как будто публиковать произведения Платона было постыдно в принципе и следовало их вместо этого хранить в тайне в школе<sup>392</sup>. Однако изначально преступление Гермодора, видимо, состояло в том, что он торговал текстами без разрешения и вообще вел себя как купец, а не философ.

О том, кто таков был Гермодор и как стал учеником Платона, мы не знаем. Однако поскольку он был родом из Сиракуз, естественно предположить, что он встретил Платона в одной из его злосчастных Итальянских экспедиций, возможно — последней, в 361 г., и последовал за ним в Афины. В таком случае он, должно быть, провел в Академии около 14 лет (до смерти Платона в 347 г.) и затем написал свою книгу.

О содержании данной книги мы знаем немного, однако это немного примечательно. В книге, судя по всему, рассказывалось не только о жизни Платона, но и о его доктрине. Из биографического раздела сохранилась краткая выдержка у Диогена Лаэртия (II 106, III 6). Гермодор сообщает здесь, что после казни Сократа Платон и «другие философы» (очевидно, его ученики) покинули город, «страшась жестокости тиранов» (что является скорее тенденциозным определением

<sup>391</sup> Высказывание звучало, видимо, так: logoisin Hermodōros emporēutai, что можно понять как «Гермодор путешествует в логи», т. е. превратился в купца, который низвел философию до торгашества.

<sup>392</sup> Правда, у Цицерона ссылка на Гермодора возникает в полушутливом контексте: он упрекает Аттика в том, что тот позволил Луцию Корнелию Бальбу скопировать пятую книгу *De finibus* до того, как сам Цицерон смог передать текст Бруту, которому он был посвящен.

афинского *dēmos*), и отправились в Мегары к философу Евклиду<sup>393</sup>.

Второе упоминание из пролога сочинения Диогена (I 2) неожиданно. Упоминаемый текст называется *Peri mathēmatōn* (возможно, *О математических науках*), однако не исключено, что речь идет о доксографической секции того же жизнеописания Платона. Сообщается, что «от магов, первым из которых был перс Зороастр, и до падения Трои, по счету платоника Гермодора, прошло пять тысяч лет»<sup>394</sup>.

Почему Гермодора интересовало время жизни Зороастра? Одна из возможностей (хотя всего лишь возможность) состоит в том, что уже во время Гермодора Зороастр рассматривался как один из далеких предшественников Платона. Здесь можно увидеть и параллель с сообщением Евдокса, пересказанным Плинием в *Естественной истории* (XXX 3), что «Зороастр жил за шесть тысяч лет до смерти Платона». Это сообщение было тут же (слишком поспешно) соотнесено с идеей «Великого года». Если принять традицию, согласно которой этот год равнялся 5900 г.<sup>395</sup>, то Платон окажется реинкарнацией Зороастра! Из данного сообщения становится ясно, что члены Древней Академии интересовались персидской религией и «философией». Это подтверждается и пассажем из *Истории Академии* Филодема (II 35–41), которая отсылает к Филиппу Опунтскому, о том, что «в пожилом возрасте Платон принимал гостя из Халдеи». Да и сам Платон с уважением говорит о Зороастре, «сыне Оромазда», в *Алквиаде I* (122a), однако рассказывает только о достаточно известных персид-

<sup>393</sup> Евклид (ок. 450 — 380) сам был последователем Сократа, хотя не ясно, в какой степени он имел возможность общаться с ним из-за Пелопоннесской войны. В Мегарах он основал свою школу. В порядке комментария Платон выводит его в виде персонажа в начале диалога *Тетет*.

<sup>394</sup> Несколько ниже (I 8) Гермодор упоминается еще раз (этот фрагмент М. Иснарди Паренте упустила). Здесь Гермодору приписывается (ошибочная) этимология имени Зороастр как «приносящий жертвы звездам».

<sup>395</sup> То есть 100 × 59 (время так называемого саросского цикла). На самом же деле величина Великого года, упоминаемого в *Rep.* VIII 546b и *Tim.* 39d, совершенно неясна. Он может равняться и 36 тыс. лет.

ских обычаях. Тем не менее о «связях с персами»<sup>396</sup> впоследствии постоянно сообщается, и Гермодор мог быть одним из пропагандистов этой традиции.

Однако более важно свидетельство Гермодора о платоновском учении о первых принципах. До нас это свидетельство дошло в курьезной и вызывающей сомнения форме, тем не менее его не следует на указанном основании отбрасывать. Симпликий в своем *Комментарии на «Физику» Аристотеля* (р. 247, 30 sq. Diels = Hermodorus, fr. 7 Isnardi Parente; снова цитируется несколько ниже: 256, 31 = fr. 8 IP) по поводу сообщения Аристотеля в Phys. IV 209b33 sq. о том, что Платон называл «материю» термином «большое и малое», замечает: Порфирий говорит, что Деркилид [ранний средний платоник] цитирует Гермодора, а именно его работу о Платоне, в которой сказано, что Платон идентифицировал материю (hylē) с «беспредельным и неопределенным» (to apeiron kai aoriston) — как характеристику ее бытия в качестве «большого или меньшего» (to mallon kai to hēttōn), иными словами, как неопределенную возможность стать большим или меньшим, причем «большое и малое» — это только один из ее аспектов.

Затем Деркилид цитирует Гермодора слово в слово, притом по примечательному поводу. В результате вырисовывается деление действительности, подобное тому, что мы наблюдали у Ксенократа (см. выше, и также на основании Симпликия), однако более разработанное и характеризующее место материи в более широком контексте.

«Из сущего (ta onta) одно абсолютно (kath' hauta), как „человек“ или „лошадь“, другое относительно (kath' hetera); из них одно связано с противоположностями (enantia), как „бла-

<sup>396</sup> Фаворит из Арл в *Aromnēoneumata* (DL III 25) сообщает, что некий перс Митриад, сын Оронтобана, поставил статую Платона в Академии, изготовленную по заказу скульптором Силанионом, жившим в конце IV в., а следовательно, современником первого поколения академиков после смерти Платона. Кроме того, как мы увидим ниже, Гераклид Понтийский написал диалог *Зороастр*, однако он не обязательно непосредственно связан с Платоном.

го“ и „зло“, а другое — с соответствиями (*pros ti*); из этих же одно — с определенными соответствиями, а другое — с неопределенными».

И несколько далее он продолжает<sup>397</sup>:

«Те вещи, которые описываются как „большое“ в противоположность „малому“, характеризуются бóльшим или меньшим, ибо возможно быть больше или меньше до бесконечности; так же все, что шире или уже, тяжелее или легче и т. п., может продолжаться до бесконечности. Напротив, те вещи, которые описываются как равные, неподвижные и гармоничные, не характеризуются бóльшим или меньшим, в то время как их противоположности имеют именно такой характер. Ибо возможно, чтобы некая вещь была более неравной, чем другая неравная, более подвижной, чем другая подвижная, более негармоничной, чем другая негармоничная, и так для всех подобных пар: все они, за исключением объединяющего элемента (посередине)<sup>398</sup>, обладают бóльшим или меньшим. В результате такая сущность [т. е. пара противоположностей] может быть описана как нестабильная и бесформенная, беспредельная и не-сущая — в силу отрицания существования. Такая вещь не может происходить из определенного начала (*arkhē*) или иметь сущность (*ousia*), но все время остается в подвешенном состоянии неразличимости (*akrisia*)<sup>399</sup>; ибо он<sup>400</sup> показывает, что творческий принцип (*to poioun*) есть причина (*aitia*) в строгом и определенном смысле, равно как и начало (*arkhē*). Напротив, материя (*hylē*) не есть принцип. Именно поэтому Платон и его последователи (*hoi peri Platōna*) говорят, что существует только один первый принцип».

<sup>397</sup> Возможно, это слова самого Деркилида, или Порфирия, или Симпликия, однако это не меняет дела.

<sup>398</sup> Фраза *panta plēn tou henos stoikheiou* несколько темна, однако должна, по моему разумению, означать именно это. Гермодор, вероятно, полагал, что «равное» является *hen stoikheion* посередине между бесконечным спектром неравного, распространяющегося в обе стороны.

<sup>399</sup> Эта последняя часть цитируется Симпликием только один раз (р. 256, 31 sq.).

<sup>400</sup> Если считать, что дословная цитата продолжается, то речь идет о Платоне.

Если этот примечательный пассаж немного отжать, то в виде сухого остатка получим много интересной информации. Речь идет о термине, обозначающем материю. Для Платона *hylē* — это не термин в техническом смысле слова<sup>401</sup>, однако, как и в связи со Спевсиппом ранее, я считаю, что Аристотель не имел исключительных прав на его использование, к тому же из контекста видно, что в данном случае Гермодор отвечает на идентификацию Аристотелем платоновского «большого и малого» со своим понятием материи. Почему бы ему самому в таком случае также не использовать этот термин?

Гермодор не оспаривает такое отождествление, напротив, расширяя сферу его применения, помещает термин в более широкий контекст. Платон действительно мог называть свой материальный принцип «большим и малым», однако подразумевать гораздо большее — все разнообразие неограниченного и неопределенного в космосе, в чем бы оно ни выражалось. Будучи так распространенным, данное понятие могло рассматриваться как близко соответствующее метафизической схеме, очерченной в *Филебе* (16c–d, 26e–31b), где «беспредельное» обозначает все аспекты космоса, которые допускают бесконечное количество вариаций в одном или другом направлении или по величине, а следовательно, нуждаются в ограничении при посредстве некой активной причины<sup>402</sup>. Благодаря такому процессу возникает все разнообразие определенных сущностей в космосе.

Итак, Гермодор — независимо от Аристотеля и в первом поколении после смерти Платона — свидетельствует о двух высших принципах так называемого неписаного учения Платона (правда, эти принципы вполне ясно прописаны в *Филе-*

<sup>401</sup>И все-таки не следует забывать о таких местах, как Tim. 69a6 и Phlb. 54c1. Разумеется, в обоих этих случаях слово *hylē* употреблено не в техническом смысле, однако и не в буквальном.

<sup>402</sup>В связи с этим можно заметить, что в 26e Платон связывает активный принцип (to poioun) с причиной (aitia), что нашло отражение у Гермодора в последней части нашего пассажа. Мне кажется, что, несмотря на различие в *Филебе* между Пределом и «Причиной смещения», творческий принцип вполне может заниматься «смещением» самостоятельно.

бе) и, нисколько не сомневаясь, идентифицирует «беспредельное» в качестве пассивного принципа с «материей»<sup>403</sup>.

Заметим также, что Гермодор не считает материю принципом, поскольку она сама по себе не активна и не может творить, в результате превращая позицию Платона в метафизический монизм. Это противоречит словам Спевсиппа во фрагменте, сохранившемся в Прокловом *Комментарии на «Парменид»*. Здесь говорится прямо противоположное: без Неопределенной Диады Единое не может даже считаться принципом, поскольку оно не может ничего породить само по себе. Возможно, перед нами фрагмент школьной полемики по этому вопросу, однако противоречие в действительности сводится к различной расстановке ударений. В конце концов, Спевсипп не отрицает, что Единое — это первый принцип: *при условии*, что постулируется также существование Неопределенной Диады — или, в его терминологии, Множественности. И Гермодор, как мне кажется, не стал бы отрицать, что материя играет существенную роль в создании мира, хотя по техническим причинам и не желал называть ее *arkhē*.

Логическая терминология данного пассажа также интересна. Отметим только одну вещь. Здесь легко усмотреть интригующее сходство с очерком «пифагорейской логики» у Секста Эмпирика (*Adv. Math. X 262–282*)<sup>404</sup>, где мы также встречаем диэретическое деление вещей на абсолютное (*kata diaphoran, kath' heauta*), как «человек», «лошадь» и т. д.; противоположности (*kat' enantiōsin*), как «благо», «зло», «справедливое», «несправедливое»; и относительное (*pros ti*), как «левое» и «правое», «верх» и «низ» (262–265). Противоположности отличаются от относительного тем, что для них гибель одного означает рождение другого (к примеру, болезнь — здо-

<sup>403</sup> Аристотель утверждал то же самое в *Физике* (в вышеупомянутом пассаже) и *Метафизике* (А 6), однако некоторые, в особенности Чернисс и его приверженцы, думали и продолжают думать, что он неправильно понял Платона.

<sup>404</sup> Этот пассаж и его отношение к Гермодору и академической доктрине обсуждались с различных точек зрения Черниссом (*Cherniss 1944: 286–287*) и Кремером (*Krämer 1959: 284–287*). См. также рассуждение Иснарди Паренте относительно фр. 7–8 (*Isnardi Parente 1982: 439–444*).

ровье), причем между ними нет промежуточного состояния (*meson*). Относительные же могут возникнуть или исчезнуть только одновременно (правого нет, если нет левого, а малого нет без великого) и имеют промежуточное состояние (например, равное между большим и меньшим).

Однако между нашими схемами есть и различия. К примеру, у Секста мы наблюдаем не диэресис в собственном смысле слова, а скорее трихотомию. Гермодор же, стремясь дать определение материи, различает между определенным и неопределенным относительными. Возможно, что в данном случае Секста подвел его источник<sup>405</sup> — и в нем опущен общий класс относительного (*kath' hetera*). Поэтому он ниже сталкивается с трудностями, пытаясь соотнести три категории и два первых принципа, Единое и Неопределенную Диаду. Как бы там ни было, две схемы достаточно близки, чтобы служить примером, особенно в свете таких платоновских пассажей, как *Soph.* 255b, *Polit.* 283c–286c, *Phlb.* 24a–c, диэретического деления времен Древней Академии, которое представляет собой формализацию схемы, предложенной самим Платоном, однако, как я уже отметил в прим. 56, было возведено к Пифагору одним из основателей неопифагореизма — Спевсиппом или Ксенократом.

### ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ

Гермодор, несмотря на дурную славу среди платоновского братства и обвинение в проступке, которое сопровождало его имя в последующей традиции, внес существенный вклад в наше понимание академической логики и метафизики, а также продемонстрировал интересные элементы ранней биографической традиции, связанной с именем Платона. Обратимся

---

<sup>405</sup> Который восходит к поздним пифагорейцам, таким, как Никомах из Геразы, Модерат из Гадеса или даже Евдор Александрийский, однако в конечном итоге базируется на учении времен Древней Академии, к примеру Ксенократа, который склонен был возводить эту схему непосредственно к Пифагору на основе толкования пифагорейской таблицы противоположностей.

теперь к примечательному перебежчику, члену Академии, который, как сообщают некоторые источники, покинул ее ради Перипата<sup>406</sup>, однако успел внести свой вклад в платоническую традицию, — Гераклиду Понтийскому<sup>407</sup>.

Гераклид родился в Гераклее Понтийской, на малоазийском побережье Черного моря. Он был сыном Евтифрона и принадлежал к одной из наиболее известных семей государства, восходящей к роду основателей колонии Дамидов. Что касается хронологии, известно только, что в Академии он появился достаточно рано, чтобы иметь возможность принять на себя обязанности по управлению школой на время отсутствия Платона во время его (как обычно считается) третьего визита на Сицилию (361–360 гг.). Затем он провел некоторое время в Академии при Спевсиппе и отправился в Гераклею в 339 г., после того как безуспешно пытался соревноваться с Ксенократом за пост главы школы после смерти Спевсиппа<sup>408</sup>.

Для того чтобы принять школу на время отсутствия Платона, он должен был прибыть в Афины не позже начала 360-х гг., а следовательно, родиться не позже середины 380-х. Диоген цитирует Сотииона (прим. 57), который сообщает, что Гераклид по прибытии в Афины сначала отправился к Спевсиппу, а затем стал учеником Аристотеля<sup>409</sup>. Это сообще-

<sup>406</sup> Диоген Лаэртий (V 86) цитирует перипатетического биографа II в. до н. э. Сотииона, который в *Преемствах философов* говорит, что «в Афинах он сначала примкнул к Спевсиппу... а затем стал слушателем (ekousen) Аристотеля». К этому свидетельству нужно, как мы увидим, относиться осторожно.

<sup>407</sup> О нем см. великолепное исследование Готшалка (Gottschalk 1980), которому я многим обязан.

<sup>408</sup> Диоген передает целый ряд сплетен о Гераклиде, основываясь на словах таких любителей анекдотов, как Димитрий из Магнезии, Гиппобот и перипатетик Гермипп из Смирны. Сообщается, кстати, что под старость Гераклид пытался даже («подкупив пифию») получить при жизни почести героя. Хотя эти истории не следует воспринимать буквально, они все же могут указывать на то, что на родине он пытался завоевать важный жреческий пост. О нем рассказывается как об известном щеголе, за что в Афинах его прозвали не Pontikos, а rompikos (помпезный).

<sup>409</sup> В середине этого сообщения следует совершенно невероятная фра-

ние привело некоторых исследователей к заключению, что в действительности Гераклид прибыл в Академию только при Спевсиппе, а затем перешел в Ликей. Однако это в корне расходится с другой информацией о нем. Можно предположить, что Сотион на самом деле говорит о противоборствующих партиях внутри Академии при Платоне (как в анекдоте Антигона из Кариста, о котором я рассказывал в самом начале первой главы). В таком случае речь идет лишь о смещении интересов Гераклида от пифагорействующего и математического направления исследований, представленного Спевсиппом, в сторону естественнонаучных штудий, которыми занимался Аристотель<sup>410</sup>. В любом случае это не привело к формальному разрыву со Спевсиппом, под началом которого Гераклид вполне успешно работал и после 347 г.

Это сочетание предпочтений отражено и в списке его сочинений<sup>411</sup>. В списке находятся стандартные труды по логике, физике (включая психологию), этике, отдельные работы, посвященные риторике, литературе, истории и древностям, есть также ряд полемических и экзегетических сочинений. Некоторые из его наиболее хорошо известных сочинений были в форме диалогов, такие, например, как *О прекратившей дышать* (*Peri tēs arnou*)<sup>412</sup>, *Об Ауде* и *Абарис*. Некоторые, если судить по заголовкам (*О наслаждении*, *Об умеренности*), могли бы быть в форме трактатов, однако Диоген (V 88) сообщает, что они написаны «в комическом жанре». А о других (*О благочестии*, *Об авторитете* (*Peri exousias*)<sup>413</sup> и *Об Ауде*)

за: «... он также слушал лекции Пифагора и восхищался сочинениями Платона...» Gottschalk (Gottschalk 1980: 3) считает, что данное добавление — интерполяция самого Диогена. Я не согласен с этим, поскольку сам Диоген, как и современные исследователи, судя по всему, был удивлен вышеприведенной фразой.

<sup>410</sup>Разумеется, это был Аристотель времен диалогов и *De philosophia*. Поэтому и учение Гераклида о душе, как мы увидим, скорее соответствует *Евдему*, нежели *De anima*.

<sup>411</sup>DL V 86–88; Шнайдер (см.: Schneider 2000) дает подробный список этих трудов, приводя в порядок достаточно хаотическое изложение Диогена.

<sup>412</sup>Обсуждается в Gottschalk 1980 (гл. 2).

<sup>413</sup>Если *exousia* означает авторитет, то это был политический диалог,

говорится, что они сочинены «в трагической манере», что, видимо, также указывает на диалогическую форму. Сколько произведений из списка попадает в каждую из этих категорий, мы не знаем, однако труды с такими заголовками, как *Клиний* (возможно, отец или брат Алкивиада<sup>414</sup>, причем другое название этого же текста — *Erōtikos*), *Протагор* и *О занятии риторикой*, скорее всего, были диалогами. Диалогом мог быть и *Зороастр*, еще одно свидетельство восточных связей Платона.

Гераклид внес определенный вклад в развитие жанра диалога. Цицерон, работая над своими диалогами в середине I в. до н. э., в некоторых местах<sup>415</sup> указывает на различие между «гераклидовским» и «аристотелевским» методами составления диалогов (забывая о самом Платоне!). Различие, оказывается, в том, что в одном случае в качестве действующих лиц берутся лица из прошлого (Гераклид), а в другом — современники, включая самого автора диалога (Аристотель)<sup>416</sup>. В *Peri tēs arpoi* выведен Эмпедокл в последний день его жизни, а в *Абарисе* разговаривают сам Абарис и Пифагор. Многие яркие истории из жизни Пифагора вполне могут происходить из диалогов Гераклида, хотя с уверенностью это утверждать мы не можем.

В списке значатся также сочинения *Об уме, О формах* (*Peri eidōn*)<sup>417</sup>, *О природе, О душе, О небесных явлениях* (*Peri*

---

однако данное слово может означать просто «избыточное богатство» — и тогда проблематика диалога будет этической.

<sup>414</sup> Или даже его кузен, сын его дяди Аксиоха, который выступает в одноименном псевдоплатоновском диалоге. Можно даже представить себе, что между этим трудом и дошедшим до наших дней *Аксиохом* может быть какая-либо связь, хотя указанный диалог выглядит как более поздний.

<sup>415</sup> Ср.: Ep. ad Att. XV 27, 2; XVI 11, 3 (= Fr. 27 Wehrli).

<sup>416</sup> Если развить эту мысль, в гераклидовской манере окажутся написанными такие диалоги самого Цицерона, как *De Republica* и *De natura deorum*, а в аристотелевской — *De finibus* и *Tusculanae disputationes*. Плутарх также писал в двух этих манерах, правда, не называя их (ср., к примеру, *De genio Socratis* и *De E apud Delphos*).

<sup>417</sup> Если только это сочинение о платоновских формах. Оно вполне может быть и о логических видах и родах. Феофраст, к примеру, также

tōn en ouganōi), очерки (или диалоги?) этического содержания, например *О добродетели*, *О счастье*, а также отдельно о таких добродетелях, как справедливость и мужество (наряду с диалогами об умеренности и благочестии, о которых упоминалось выше). Кроме того, Гераклид написал сочинение о пифагорейцах, в котором критикуются Зенон Элейский и Демокрит, а также, что весьма интригующе, четыре книги *Толкований на Гераклита*. Его труды о литературе и древностях, написанные в аристотелевской манере, в данном контексте можно не рассматривать. Отмечу только широту интересов нашего автора и почти геродотовский интерес к хорошей истории.

С философской точки зрения можно вычленить четыре элемента, характерных именно для Гераклида, что лишний раз указывает на широту и разнообразие учений, принятых в стенах Академии. Все они касаются физики в широком смысле слова, так как включают под этим заголовком вопрос о природе и судьбе человеческой души. О его воззрениях на этику и логику (о которых ему было что сказать, судя по заголовкам работ) мы ничего не знаем. Сразу же нужно отметить относительную независимость Гераклида от какой бы то ни было платонической ортодоксии, выдающуюся даже на фоне значительной толерантности, присущей Академии в то время. Плутарх (в полемике с эпикурейцем Колотом<sup>418</sup>) упоминает Гераклида наряду с Аристотелем, Феофрастом и другими перипатетиками (а также, видимо, Ксенократом, хотя он и не называет его конкретных работ) в качестве примера того, насколько другие философы могли расходиться с Платоном во взглядах на важнейшие темы:

«Рассмотрим аккуратность нашего философа [т. е. Колота], который думает, что эту доктрину [т. е. учение о формах] принимали Аристотель, Ксенократ, Феофраст и все перипатетики. В какой глуши ты писал свои книги, если, придумав такое, даже не заглянул в тексты, не обратился, к примеру,

---

написал две книги *Peri eidōn*.

<sup>418</sup>Adv. Colotes 1114f–1115a. Этот Колот, по-видимому, в полемических целях не делал различий между платониками и перипатетиками.

к трактатам *О небе* или *О душе* Аристотеля, *Ответ физикам* Феофраста, *Зороастр*, *Об Аиде* и *Затруднения физиков* Гераклида или *О душе* Дикеарха, в которых они постоянно выказывают отличия от Платона, противореча ему в важнейших вопросах физики?»

Гераклид оказывается в интересной компании, причем среди тех, кто внес важные изменения или даже отрицал платоновское учение о формах, а возможно, и другие краеугольные элементы его доктрины. Как мы увидим ниже, к таким изменениям относятся вопросы о нематериальности души и движении небес. С другой стороны, эти вариации ни в коем случае не расходятся с основной темой доктрин, восходящих к другим членам Академии.

Начнем с примечательной версии атомизма, которая в конечном итоге не так сильно отличается от платоновской доктрины<sup>419</sup>. На этот счет существует доксографическое свидетельство, восходящее в его настоящей форме к Аэцию, однако не исключено, что в конечном итоге к Феофрасту. Сообщается, что Гераклид в своей работе *О природе* (а также, вероятно, в полемическом трактате *Против Демокрита*) развивает теорию «несвязанных частиц» (*anagmoi ongkoi*), из которых составлены все остальные чувственно воспринимаемые сущности. Наиболее подробное сообщение об этом — из произведения епископа Дионисия Александрийского (которого цитирует Евсевий) — заслуживает подробного рассмотрения (Fr. 118 Wehrli):

«Другие изменили название атомов [Демокрита] и говорят, что основные составные части (*megē*) всех тел — это несоставные тела (*amegē sōmata*), более не делимые, и именно из них составлены все остальные тела и в них превращаются, разрушаясь. Говорят, что название этим невидимым телам дал Диодор [Крон]. Однако Гераклид дал им другое имя, называя их „частицы“ (*ongkoi*), и именно от него позаимствовал это название врач Асклепиад<sup>420</sup>».

<sup>419</sup>См. об этом: Gottschalk 1980 (гл. 3: The theory of *anagmoi ongkoi*).

<sup>420</sup>Асклепиад из Вифинии, врач I в. до н.э., вероятно, адаптировал

У Дионисия нет примечательного эпитета *анагμοί* (который дается Галеном и Секстом Эмпириком), однако именно этот пассаж помещает свидетельство в подходящий контекст. Как мы видели в связи с Ксенократом, в самом факте постулирования неделимых минимальных тел в качестве тех кирпичиков, из которых составлен универсум, нет ничего такого, что не согласовалось бы с платонизмом. Именно такую роль в конечном итоге выполняют наименьшие частицы и элементарные треугольники в *Тимее*. Вероятно, и Ксенократ, и Гераклид вовлечены в неявную полемику Платона против Демокрита, которая нашла отражение в *Тимее*. Следует помнить, что Платону не нравились не атомы Демокрита как таковые, но связанное с ними представление об отсутствии какого-либо божественного вмешательства в создание космоса. Тем не менее они не могли упустить возможности для критики и остальных элементов теории, и именно этим, вероятно, и занят Гераклид.

Особенностью атомов Демокрита было то, что, будучи номинально «неделимыми», они были различных форм и величины, с присосками и крючками, что позволяло некоторым из них быть более активными в соединениях. Сам Демокрит мог иметь теоретические основания для своей доктрины, однако подобные курьезные элементы делали ее открытой для критики. Именно в этом контексте приобретает интерес новый эпитет для мельчайших частиц, придуманный Гераклидом<sup>421</sup>. *Anagmos* может употребляться во множестве значений (см.: Gottschalk 1980: 38–40), однако по смыслу вполне подходит только одно — «несвязанный, без внешних связей». В

---

эту теорию, придав ей более естественнонаучное звучание. Асклепиад прежде всего интересовался причинами возникновения болезней, связав атомарные частицы с «порами» в теле, в которые они проникают (ср.: Sextus Emp., AM III 5; Caelius Aurelianus, Morb. Acut. I 14, 105–106). Эта информация — кроме цитированного пассажа из Дионисия (ар. Eusebius, PE XIV 23) — приводится Галеном (Hist. Phil. 18) и Секстом Эмпириком (PH III 32; AM X 318).

<sup>421</sup>Что по этому поводу думал Диодор Крон, неясно. Он был по преимуществу диалектиком, однако вполне мог критиковать Демокрита по тем же причинам, что и Гераклид.

таком случае мельчайшие тела Гераклида отличаются от атомов Демокрита тем, что они представляются более или менее гладкими, без внешних связей.

Но это не вся история. Гераклиду еще предстоит объяснить, как все разнообразие вещей, существующих в мире, может вообще возникнуть. Ведь именно с такой целью Демокрит изобрел свою модель. Для этого Гераклиду придется постулировать что-то подобное четырем или пяти<sup>422</sup> платоновским телам, которые состоят из элементарных треугольников и способны как составлять сложные ансамбли, так и превращаться одно в другое (за исключением треугольников, которые составляют молекулы земли). Такая способность перехода одного в другое может объяснять примечательную спецификацию смысла *anagmoi onkoi* у Секста Эмпирика (AM X 318). Секст говорит, что *anagmoi onkoi* «неподобны [видимо, вещам, которые из них формируются], однако подвержены воздействиям (*anomoioi, pathētoi de*)», в то время как атомы Демокрита *anomoioi te kai apatheis*. В отличие от совершенно неизменных атомов Демокрита эти тела, по-видимому, могут превращаться одно в другое. В результате они становятся подобными элементарным телам *Тимея* и, вероятно, по этой причине в других доксографических сообщениях (Stob., Ecl. I 14, 4 = Fr. 121 Wehrli) называются *thrausmata* — «частицами». Готтшалк (Gottschalk 1980: 54) полагает, что эти «частицы» могут соответствовать элементарным треугольникам, из которых у Платона формируются тела, а следовательно, Гераклид, как и сам Платон, должен был постулировать существование двух уровней бытия<sup>423</sup>.

Теория Гераклида, таким образом, может рассматриваться как всего лишь небольшая адаптация того, что уже заложено

<sup>422</sup>Как мы скоро увидим, Гераклид принимает аристотелевское учение об эфире, отождествляя его (как и Ксенократ) с додекаэдром.

<sup>423</sup>Готтшалк отмечает здесь, что Платон использует формы *thrauein* для обозначения процесса, посредством которого частицы огня и т. д. преобразуются в треугольники (Tim. 56e4–5; 57b1), и это могло послужить для Гераклида поводом для создания такого термина, что он, очевидно, и сделал.

в *Тимее*, с добавлением более явной полемики с атомизмом Демокрита. Ответ на вопрос о том, как далее использовалась теория *анаптоί ογκοί*, дают следующий доксографический фрагмент из Стобея (Fr. 122 Wehrli) и позднейшая теория Асклепиада из Вифинии. Ясно, что целью Гераклида было объяснить, как органы чувств получают внешние впечатления: «Отдельные органы чувств воспринимают благодаря симметрии пор, когда истечения данной вещи входят [в поры] соответствующего органа». Это подтверждается свидетельством Климента Александрийского (Prot. V 66, 4 = Fr. 123 Wehrli), из коего следует, что Гераклид адаптировал атомистическую теорию истечения образов (*eidōla*), которые исходят из тел и отпечатываются в органах чувств. Именно так впоследствии Асклепиад и понял эту доктрину, сформулировав ее на специфически медицинском языке.

Очевидно, что Гераклида очень интересовал механизм чувственного восприятия, однако он объяснил его вполне в согласии с платоническими принципами. Более оригинальным было его учение о душе.

Как платоник, и даже пифагорействующий платоник, Гераклид признает бессмертие души и принимает доктрину о перевоплощении душ (Fr. 97 Wehrli), однако уникальность его учения в том, что он считал душу созданной из квазиматериальной субстанции, «света» (Fr. 98) или эфира (Fr. 99)<sup>424</sup>, причем в свободном состоянии — вне тела — душа, по его представлению, обитает в Млечном Пути. Проблема, однако, в

---

<sup>424</sup> Это свидетельство происходит из предисловия Филопона к его комментарию на *De anima* Аристотеля (р. 9 Hayduck): «Из тех, которые называли душу простым телом (*haploun sōma*), некоторые считали ее состоящей из эфира, или небесного элемента (*ouganion*), что то же самое, как Гераклид Понтийский». Остается вопрос, как же конкретно называл душу Гераклид — эфирной или небесной, однако для Филопона это одно и то же.

Представляется привлекательным предположение Пьера Буаянсе, высказанное в письме Фриду Верли (Wehrli 1969: 93), о том, что анонимный философ из *De E* 390a Плутарха, который считал, что субстанция неба — это свет (*phōs*), наверное, был нашим Гераклидом. В результате субстанция души совпадала бы с субстанцией ее окружения, что вполне логично.

том, что Гераклид писал в разных жанрах и его сочинения сильно различаются по уровню научности. Что касается нашего предмета, то, с одной стороны, мы имеем данные о (наверняка строгом) трактате *О душе*, а с другой стороны — о произведении более легкого жанра, *Об Аиде*, в котором, судя по всему, выведен некий персонаж, Эмпедотим из Сиракуз<sup>425</sup>, каковой сподобился покинуть тело, отдыхая в полуденную жару дома, и отправиться на встречу с самими Персефоной и Аидом<sup>426</sup>, которые любезно позволили ему «собственнолично» узнать «полную истину о душах в Аиде в серии непосредственных видений (en autoptois theamasin)». Интерпретируя фрагменты, следует помнить о подобной неоднородности их источников.

Гераклид придерживался трехчастного деления космоса (Fr. 95), подобного тому, что засвидетельствовано у Ксенократа. В высшей области неподвижных звезд, согласно этой схеме, правит Зевс, в средней области, т. е. на небесах, — Посейдон<sup>427</sup>, а на нижнем уровне — Плутон, или Аид. Из свидетельства Варрона (Fr. 94) мы узнаем также, что вышеупомянутый Эмпедотим видел три дороги, выходящие из трех ворот, расположенных на соответствующих знаках зодиака.

<sup>425</sup>Как предположил Верли (Wehrli 1969: 91), это имя могло быть составлено из имен двух знаменитых предсказателей древности Эмпедокла и Гермотима из Клазомен.

<sup>426</sup>Мы узнаем об этом из комментария Прокла: In Remp. II 119, 18 sq. Kroll = Fr. 93 Wehrli.

<sup>427</sup>Дамаский, который и является источником фр. 95 (*Комментарий на «Федон»* (131)), говорит в точности, что сфера Посейдона простирается до самого Солнца, а Аиду достаются остальные сферы. В таком случае нет четкого разделения на подлунный и надлунный миры, а само место разделения сфер выглядит достаточно странно. В Академии (к примеру, у Ксенократа) область Аида считался воздух между Луной и Землей, и естественно предположить, что Гераклид думает так же, что бы ни хотел этим сообщением сказать ученик, переписывающий Дамаския (поскольку наш источник именно таков). С другой стороны, согласно Проклу (In Tim. II 15 sq.), пифагорейцы различали между небесными сферами над и под Солнцем, первую называя ouranios, а вторую — aitherios, так что не исключена возможность, что Гераклид следует этой схеме. И все-таки она плохо согласуется с контекстом сообщения Дамаския, где описывается деление всего мира, а не только неба.

Первые ворота располагались на знаке Скорпиона, и именно этим путем Геракл взошел к богам, о двух других воротах (располагавшихся в промежутках между знаками Льва и Рака и Водолея и Рыб) не сказано нечего специфического. Если мы примем вместе с Готтшалком (Gottschalk 1980: 99), что в данном случае Гераклид играет вариации на тему Мифа Эра из *Государства* (X 614c), то придем к заключению, что другие ворота ведут соответственно грешников в Аид и тех, кто не заслуживает ни наказания, ни обожествления, в царство Посейдона<sup>428</sup>.

Все это достаточно загадочно и доказывает талант Гераклида в качестве мифографа. С философской точки зрения значимо то, что, по его представлению, субстанцией души выступает «свет» (отождествляемый с эфиром). Это положение может выглядеть как совершенно чуждое учению Платона, однако оно вполне вписывается в академическое толкование платоновской доктрины. В конечном итоге, как мы видели в случае с Филиппом Опунтским и Полемоном (если очерк платоновской доктрины у Цицерона принадлежит ему, а я полагаю, что так оно и есть), представление о первом принципе — который есть Душа или Ум, состоящий, однако, из «чистого огня», особой субстанции, отличной от остальных четырех элементов и в некотором смысле противоположной им, — вполне укладывается в спектр академических представлений. Как только Аристотель ввел понятие особой субстанции, присутствующей лишь небесной области, он удалил одно из важнейших возражений против материальности души, поскольку этот новый материал не подвержен изменению, разрушению и другим свойствам, присущим материальной основе подлунного мира. На таком фоне представление Гераклида о душе выглядит менее революционным и гораздо более разумным. Достоинство такого подхода — возможность найти ответ на один проблематичный вопрос, которым сам Платон не задавался. В

<sup>428</sup>Как замечает Готтшалк (Gottschalk 1980: 99), в *Федре* (249a–b) также разделяются те, кто прожил поистине философскую жизнь и вернулся в небесные сферы, и те, кто жил всего лишь праведно, а потому попал за свою праведность в некоторое другое место на небесах.

результате мы получаем здоровое объяснение способа взаимодействия между материальным миром и совершенно нематериальной сущностью, ведь чистый огонь или эфир оказывается особого рода активной и разумной субстанцией, однако все же субстанцией<sup>429</sup>. Все это предвосхищает доктрину стоиков, и мы уже видели это с других точек зрения.

Последний аспект, связанный с Гераклидом и заслуживающий нашего внимания, также обусловлен проблемой, оставшейся нерешенной — или в лучшем случае неясной — в *Тимее* Платона. А именно: речь идет о механизме вращения Земли вокруг оси. Что в точности имел в виду Платон в *Тимее* (40b8–c1), используя в отношении фразы «вокруг оси, проходящей через Вселенную» термин *illomenēn/eillomenēn* (чтение вызывает сомнение)? Он мог утверждать, что Земля *вращается* вокруг этой оси или же *придавлена* к ней, так как глагол *illō/eillō/eileō* может означать либо «давить» (как оливки или виноград), либо «вдавливать вращательными движениями» («ввинчивать»?). Первая из этих альтернатив противоречит 39c, где сказано, что космос вращается, создавая день и ночь. Если Земля имеет собственное вращение, это отменяет необходимость общекосмического вращения<sup>430</sup>. Лояльные платоники, такие, как Плутарх (Quest. Plat. 8, 1006c), Алкиной (Didaskalikos XV) и Прокл (In Tim. III 136, 29–138, 11), утверждали в связи с этим, что Платон мог иметь в виду только то, что Земля придавлена к указанной оси. Однако Аристотель в De caelo II 13–14 (293b30–32; 296a26–27) на основании *Тимея*

<sup>429</sup>В связи с этим следует упомянуть о примечательном месте *Законов* (X 898e–899a). Единственный раз в корпусе платоновских сочинений Афинянин обращается к вопросу о том, как душа может взаимодействовать с телом, на сей раз Солнца, и приходит к трем возможностям, из которых вторая состоит в том, что она сама может быть своего рода телом, «огненным или чем-то подобным». Вероятно, Платон пытается набросать здесь схематичный ответ на вопрос, затронутый такими его активными и любознательными коллегами, как Аристотель и Гераклид.

<sup>430</sup>Корнфорд (Cornford 1937: 120–134) думал, что Платон мог принимать в расчет движение Земли при исчислении движения космоса как целого. Так что если бы Земля не вращалась вокруг своей оси, не было бы смены дня и ночи. Однако это утверждение слишком спекулятивно.

утверждает, что Земля вращается вокруг оси, истолковывая непонятное *illesthai* как *kineisthai*. Мнение Гераклида на этот счет следует рассматривать в контексте данного противоречия. Серия источников (фр. 104–110) свидетельствует о том, что, по Гераклиду, Земля вращается вокруг оси, а небо остается неподвижным. Доксографическое сообщение Аэция (сохранившееся у Псевдо-Плутарха и Евсевия) наиболее отчетливо: «Гераклид Понтийский и пифагореец Экфант утверждают, что Земля вращается, однако не перемещаясь с места на место (*metabatikōs*), но вращаясь на одном месте (*triptikōs*), как колесо на валу, с запада на восток вокруг своего центра». Некоторые исследователи считали, что упоминание пифагорейца Экфанта в данном контексте доказывает, что и Гераклид принял пифагорейскую доктрину, восходящую к Филолаю, согласно которой Земля и другие планеты вращаются вокруг центрального огня. Однако я не вижу для этого оснований, равно как и для оптимистического допущения, что наш Гераклид предвосхитил позднейшую астрономическую теорию Аристарха. Все, о чем можно надежно заключить из данных свидетельств, — это то, что Гераклид предложил свое решение загадки, заданной в *Тимее*.

Гераклид предстает перед нами в качестве примера оригинально мыслящего философа, работающего в рамках платоновской Академии. Возможно, он действительно был перебежчиком, однако наши данные не позволяют заключить, что он полностью покинул Академию и отказался от того типа философствования, который здесь процветал<sup>431</sup>. Если он действительно управлял Академией во время визита Платона на Сицилию, то ему была оказана большая честь, причем, нужно заметить, Платон едва ли ошибся в своем выборе.

---

<sup>431</sup> Кроме того, мы ничего не знаем о том, что он думал о первых принципах, о статусе и природе форм, а также каких придерживался этических воззрений.

## КРАНТОР ИЗ СОЛ

Теперь обратимся к фигуре, принадлежащей к следующему поколению, — Крантору из Сол<sup>432</sup>. Согласно Диогену Лаэртию (IV 24)<sup>433</sup>, в родном городе Солы<sup>434</sup> в Киликии он уже успел прославиться до того, как приехал учиться в Афины. Чем именно Крантор заслужил уважение своих соотечественников, не сказано, однако можно предположить, что к тому времени он уже стал известным поэтом. Возможно, он просто происходил из очень почитаемого в его городе рода<sup>435</sup>. Точные даты его жизни неизвестны, однако обычно полагают, что он жил между 345 и 290 г., а в Афины прибыл ок. 320 г.<sup>436</sup> Считается, что Крантор был несколько младше Полемона, хотя и умер раньше него. Как ученик не только Ксенократа, но и Полемона он описывается в *Истории Академии* Филодема (XVI 6–8)<sup>437</sup>. Диоген (наверняка основываясь на Антигоне) рассказывает, что однажды, заболев, Крантор отправился в храм Асклепия и начал там прогуливаться (*peripatei*). В результате некоторые (в том числе Аркесилай, будущий основатель Новой Академии) решили, что он собрался основать свою школу, и начали присоединяться к нему. Однако, выздоровев, он вернулся в Академию, чем вызвал всеобщее восхищение. Возможно, у этой истории была какая-то предысто-

<sup>432</sup>Собрание свидетельств о нем см.: Mette 1984: 7–94; Kayser 1841.

<sup>433</sup>Который, как и во многих других случаях, опирается здесь на Антигона из Кариста, что становится очевидным благодаря сопоставлению с параллельными пассажами у Филодема (*Acad. Hist.* XVI 1 sq.).

<sup>434</sup>Город Солы, родосская колония VIII в., построенная на месте финикийского поселения, дал миру термин «соликнизм» — из-за очень специфического диалекта греческого языка, на котором здесь говорили. Правда, в текстах Крантора ничего подобного не наблюдается.

<sup>435</sup>К примеру, после своей смерти он оставил любимому ученику Аркесилаю сумму в 12 талантов, которую он едва ли мог заработать философией в Афинах.

<sup>436</sup>Он не дожил до того возраста, который обычно считается старостью, как видно из эпиграммы поэта Феэтета (*DL* IV 25), в которой последний, кстати, славит его как «угодного Музам».

<sup>437</sup>Хотя Диоген говорит, что он начал слушать Ксенократа вместе с Полемоном.

рия, поскольку *peripatein* нередко означает и философскую деятельность. Так что «болезнь», возможно, служила только дипломатическим предлогом. Однако если за этой историей и скрываются какие-то трения внутри Академии, то они со временем были успешно преодолены и забыты.

Впоследствии, вероятно, наблюдалось некоторое разделение внутри Академии — между Полемоном и Кратетом, с одной стороны, и Крантором и Аркесилаем, с другой, однако свидетельств о каких-либо серьезных философских разногласиях не сохранилось. Крантор, как и Гераклид Понтийский до него, основательно занимался и философией и литературой. Согласно Диогену, он был большим любителем поэзии, в особенности почитал Гомера и Еврипида (что едва ли следует считать оригинальными пристрастиями!) и сам сочинял поэтические произведения. Он написал много трудов (по Диогену, 30 тыс. строк), однако некоторые критики впоследствии приписали отдельные его работы Аркесилаю<sup>438</sup>. Какова бы ни была истина, этот факт очевидно доказывает близкую связь и преемство между ними. В некотором смысле Крантора можно считать промежуточной фигурой между Академией Полемона и Новой Академией (как самого Полемона — промежуточной фигурой между Академией и стоиками), хотя немногочисленные сведения о его философии никак не подтверждают эту гипотезу. Из всех его работ известен лишь трактат в эпистолярном жанре *О горе*, весьма популярный впоследствии (и послуживший Цицерону примером для его *consolatio* по поводу безвременной кончины дочери Тулии). Кроме того, сообщается, что он первым комментировал *Тимей* Платона (*Procl., In Tim. I 76, 2*), став *ho prōtos exegetēs*, хотя мы и не знаем, что это был за комментарий. Диоген не упоминает больше ни одной работы и не говорит о каких-либо личных достижениях Крантора в философии.

<sup>438</sup> Тому причиной могло быть сообщение, что именно Аркесилай редактировал труды Крантора после его смерти (*DL IV 32*). Что касается его поэм, то сообщается, что он поместил их в храме Афины в родном городе — как Гераклит в свое время оставил собственную книгу в храме Артемиды Эфесской.

И все-таки попробуем идентифицировать его достижения, основным из которых представляется появление благодаря Крантору самой *идеи комментария*. Мы ничего не знаем о природе этого комментария и степени его детализированности, однако Прокл определенно называет Крантора первым комментатором Платона, и он должен что-то подразумевать под этой дефиницией — даже если данные сведения он получил из вторых рук. Разумеется, к тому времени уже существовала традиция написания комментариев (exegēseis) на труды ранних поэтов и философов начиная с Гомера и Гесиода. Ксенократ, к примеру, написал трактат о сочинениях Парменида и другой — о Пифагоре (Pythagoreia), а Гераклид комментировал Гераклита и создал полемическое сочинение против Демокрита (Pros ton Dēmokriton exegēsis), равно как и еще одно сочинение — о пифагорейцах. Экзегетические труды Аристотеля и Теофраста слишком хорошо известны, чтобы на них останавливаться особо<sup>439</sup>. Однако написать специальный комментарий на определенную работу Платона с целью выявления философской позиции, которая в ней выражена (или скрыта), — это новый шаг, до начала I столетия до н. э. не засвидетельствованный.

Крантор комментирует ряд ключевых тем (или пассажей) диалога. Прежде всего, он примечательным образом объясняет причину, по которой Платон приписывает сведения о войне с атлантами египтянам. Об этом сообщает Прокл в своем *Комментарии на «Тимей»* (I 75, 30 сл.):

«Крантор говорит, что современники критиковали (skēresthai, „дразнили“) Платона за то, что он не был изобретателем его системы государственного устройства [politeia; в *Государстве*], но основывался на учении египтян. Он принял это настолько близко к сердцу, что [в *Тимее*] приписал всю историю об афинянах и атлантах египтянам, откуда следова-

<sup>439</sup>Примечательным примером служит также папирус из Дервени, который является экзегетическим комментарием на орфические поэмы, выполненным человеком, сведущим в философии. Трудно сказать, насколько хорошо был известен этот текст, однако важно, что он существовал.

ло, что афиняне уже некогда жили при таком государстве: пророки Египта ему сказали, что все это до сих пор можно прочесть на одной колонне».

В указанной истории много интересного. Прежде всего, кто были эти критики и почему он придал им такое значение? Что касается первого вопроса, можно гипотетически предположить, что критиками могли быть софисты, подобные Исократу. Однако почему Платон должен был оскорбиться из-за того, что некоторые его положения якобы заимствованы у египтян? Ведь Египет всегда пользовался большим почетом. Впрочем, наверное, любое обвинение в плагиате неприятно, поэтому в *Тимее* Платон нанес ответный удар, открыто признав источник.

В этой истории содержатся и другие моменты, если мы признаем ее аутентичность. В частности, ее можно рассматривать в качестве образчика слухов, которые ходили о Платоне среди членов Академии второго поколения. Можно ли принимать данный тезис всерьез? Относительно возможного происхождения платоновской концепции идеального государства естественнее предположить, как это резонно отмечают многие критики, что она смоделирована по примеру пифагорейского «режима» на Сицилии, также управляемого советом пифагорействующих мудрецов, под началом которых должны были находиться верные войска для контроля за неблагой толпой, неспособной оценить преимущества нового строя. На подобных принципах основывался тот режим, который во времена Платона установил Архит в Таренте. Так что никто в настоящее время, насколько мне известно, всерьез не высказывал предположения о том, что Египет с его жреческой элитой и строгой иерархией классов и сословий мог послужить для Платона источником вдохновения. Однако почему нет? Мне не кажется совершенно невозможным следующее предположение. Платон, хотя и был во многих отношениях поклонником египетской культуры, вполне мог задумать эту примечательную историю с прямо противоположной целью, а именно: доказать право первенства эллинов при посредстве воображаемого египетского жреца, ко-

торый в разговоре с Солоном (Tim. 22b) называет греков «детьми» (несомненно, этих самых критиков!) и признает, что на самом деле именно государственное устройство Афин до потопа и послужило архетипом для египетского государства.

Таков первый вклад Крантора в экзегесис *Тимея*. Несколько смущает тот факт, что Прокл, приводя эту выдержку, говорит, что Крантор был среди тех, кто считал историю об Атлантиде простой и ясной (*historia psilē*; 76, 1), ведь на первый взгляд кажется, что именно это было для него проблемой. Однако, учитывая то обстоятельство, что Крантор утверждал, будто колонна, на которой эта история излагается, еще существует, он наверняка сам признавал историчность данного объяснения. Но в таком случае он должен был верить в историчность визита Солона в Навкратис, а также в то, что тот начал, но не закончил монументальную поэму о войне атлантов, и такое количество недоказуемых допущений представляется слишком рискованным. Возможно, дела обстояли гораздо проще: просто Прокл не вполне понял смысл сообщения Крантора и воспринял его слишком некритично.

В вопросе о том, следует ли воспринимать рассказ о сотворении мира в *Тимее* буквально, Крантор полностью на стороне Спевсиппа и Ксенократа — и, как они, считает, что нет. Именно он, вероятно, положил начало длительной школьной дискуссии, которая достигла своего рода кульминации много столетий спустя — в *Комментарии на «Тимей»* платоника II в. Кальвена Тавра<sup>440</sup> — и касается вопроса о том, какой смысл Платон вложил в высказывание о физическом космосе: «он сотворен (*gegonen*)» (28b), если, конечно, не принимать его буквально. Вклад Крантора в дискуссию, начатую в трактате Аристотеля (*De caelo* I 11), состоит, согласно Проклу (*In Tim.* I 227, 8–10 Diehl), в следующем:

<sup>440</sup>См.: Dillon 1977: 242–244 [Диллон 2002: 248–250]. Следует также отметить, что различные значения термина *genētos* разводит уже Аристотель в *De caelo* I 11, 280b15 sq. — также в контексте критики *Тимея*.

«Комментаторы из школы Крантора<sup>441</sup> говорят, что космос „сотворен“ в том смысле, что он появился благодаря причине, внешней по отношению к нему (*hōs ar' aitias allēs raagomenon*), то есть он не произвел себя сам и не есть самодостаточная сущность».

Эта формулировка предполагает развитую традицию толкования текста Платона. Интересно, что позднейшие авторы не приписывают какие-либо конкретные комментарии по поводу определенных высказываний Платона ни Спевсиппу, ни Ксенократу, так что не исключено, что именно Крантор предпринял попытку ответить на аристотелевское определение трех значений *genētos* в *De caelo* I 11 (280b15 sq.), предложив возможное четвертое значение, более соответствующее, по его представлению, действительному смыслу сочинения Платона. Для него важно было подчеркнуть перманентную зависимость космоса от внешней, высшей и творческой причины.

Дополнительную информацию об экзегетической позиции Крантора мы встречаем у Плутарха в трактате *О порождении души в «Тимее»* (1012d–1013b) — в связи с его критикой позиции Ксенократа, о которой уже шла речь ранее. Как мы видели, Плутарх отвергает то, что, по его убеждению, является стандартной академической интерпретацией *Тимея*, т. е. допущение, что это сотворение души следует понимать буквально. В данном пассаже он пересказывает позицию Крантора в вопросе о смысле смешения души из различных элементов (*Tim.* 35a–b), как и позицию Ксенократа до этого, однако — в отличие от последней — ее не критикует. Наш пассаж начинается так (1012d):

«Поскольку из тех, кто наиболее славен [в платонической традиции], некоторые приняли позицию Ксенократа, полагавшего, что сущность души — это число, движущее само себя, а другие присоединились к Крантору из Сол, который считал, что душа — это смесь умопостигаемой природы (*noētē physis*)

<sup>441</sup>Прокл употребляет здесь стандартную формулу *hoi regi X*, которая в действительности может означать одного только X.

и той, что позволяет составить мнение об объектах, доступных чувственному восприятию (*hē peri ta aisthēta doxastē*), думаю, что прояснение их позиций поможет нам взять правильный тон (*endosimon*)<sup>442</sup>».

Затем он излагает доктрину Ксенократа (см. цитату в третьей главе), выводящего душу из смешения Монады и Диады, которые производят первое Число, к коему затем добавляются Тождественное и Иное для порождения подвижности и целеустремленности, т. е. собственных характеристик души, и продолжает:

«Крантор и его последователи<sup>443</sup>, с другой стороны, полагая, что главная функция души — вынесение суждений об умопостигаемых и чувственно воспринимаемых объектах, а также о различиях и сходствах, встречающихся среди этих объектов, как внутри одного вида, так и в отношениях между различными видами, говорят, что душа, для того чтобы все это знать, должна быть составлена из всего; а все разнообразие сводится к следующим четырем: умопостигаемой природе, которая неизменна и тождественна себе, страдающей и изменяемой природе, присутствующей в телах, а также природам Тождественного и Иного, поскольку обе первых природы также причастны различию и тождеству».

Мы видим, что Крантор дает альтернативное объяснение, отличающееся от позиции Ксенократа тем, что у него основное внимание уделяется скорее эпистемологической функции души, нежели ее онтологическому статусу (т. е. пребыванию в качестве самодвижущейся сущности числовой природы). Однако отсюда не следует, по моему мнению, что он обязательно должен был придерживаться иных метафизических воззрений. Крантор вполне мог принимать Монаду и Диаду в качестве предельных творческих принципов космоса, но, учитывая слова самого Платона о способах познания души (37a–b), интересовался скорее вопросом о том, как душа познает раз-

<sup>442</sup>То есть послужит основанием для дальнейшей дискуссии. Плутарх употребляет здесь музыкальный термин.

<sup>443</sup>Снова формула *hoi peri X*. Однако кто мог входить в школу Крантора? Разве что Аркесилай также интересовался толкованием *Тимея*.

ные уровни бытия и различает между ними. Это привело его к необходимости постулировать, причем в терминах, более близких к тексту самого Платона, нежели это сделал Ксенократ, то, что он сам называл умопостигаемой и чувственно воспринимаемой природами, в качестве первичных составляющих души; к ним он затем добавил Тождественное и Иное, но по причинам, отличным от тех, которые предлагал Ксенократ, т. е. для выделения тождества и различия в пределах и между уровнями бытия, а не в качестве принципов движения и покоя.

Однако что Крантор мог подразумевать под *poētē* и *pathētikē kai metablētē physis*? Напрашивается естественное предположение, что это его название для того, что Ксенократ именовал Монадой и Диадой; деконструированный Демиург оказывается просто космическим Умом (т. е. Монадой Ксенократа), в то время как пассивный и изменяющийся элемент, связанный с телами (*peri ta sōmata*), едва ли может быть чем-то отличным от Неопределенной Диады, или, в аристотелевских терминах, к тому времени уже принятых в Академии, материи. Крантор мог выражаться по-другому, однако его позиция едва ли отличалась от позиции Ксенократа столь серьезно, как это пытается представить Плутарх.

Как бы там ни было, по поводу главного вопроса разногласия исчезают и оба они в конечном итоге оказываются в одной лодке:

«Все эти комментаторы согласны в том, что душа не возникла во времени и вообще не есть нечто возникшее, однако она обладает множеством способностей (*dynameis*), потому Платон, разлагая ее сущность на эти факторы по теоретическим соображениям (*theōgias heneka*), на словах описал их как возникшие и смешивающиеся друг с другом. По их мнению, то же самое он имел в виду, говоря о космосе в целом: зная, что космос вечен и не рожден, однако видя в то же время, что способ его управления и организации будет нелегко объяснить, если не предположить его рождение и соединение факторов в начале

этого процесса, он предпочел прибегнуть к такой процедуре<sup>444</sup>».

Итак, Крантор был заодно со своим непосредственным предшественником в вопросе о том, как следует толковать *Тимей*, несмотря на некоторые различия в понимании того, как в точности происходит процесс возникновения души. Благодаря Плутарху (Рос. Ап. 1027d, 1022c–e) мы узнаем еще об одной детали экзегетической позиции Крантора, а именно: Крантор решил распределить числа, или числовые пропорции, из которых создается душа (Tim. 36a–b), т. е. 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, а также двойные и тройные интервалы между ними в форме лямбдаобразной фигуры (с 1 вверху и двойными и тройными интервалами, а также 2–4–8 и 3–9–27 по нисходящим линиям). В этом отношении он был согласен со своим земляком Клеархом из Сол и выступал против другого своего земляка, Феодора, который предпочитал расположение чисел в одну линию (ibid. 1027d). Однако впоследствии большинство платоников, такие, как средний платоник Север и неоплатоники со времен Порфирия, предпочли последнюю схему. Впрочем, схема, предложенная Крантором, не была полностью забыта и встречается, например, у Халкидия, который, скорее всего, следовал примеру перипатетика II столетия н. э. Адраста.

Далее из Плутарха (1020c) мы узнаем, что для того, чтобы избежать больших дробей при подсчете интервалов между базовыми числами, Крантор взял в качестве базового числа не единицу, а  $384 = 64 \times 6 - 64$ , которое есть также первый куб первого квадрата ( $4^3$ ) и квадрат первого куба ( $8^2$ ). Этот подсчет верен и действительно хорош для вычислений без использования дробей<sup>445</sup>.

Наши данные позволяют заключить, что детальному толкованию подверглись пассаж 35a–37b, а также вводная часть (28b). Сочинил ли Крантор что-то вроде комментария на все произведение, мы не знаем, однако аргумент от молчания ско-

<sup>444</sup>То есть рассказу о том, как Демиург творит мир во времени.

<sup>445</sup>Сам Плутарх предпочитает половину этого числа, 192, однако в таком случае, как он сам признает, некоторые дроби все же остаются.

рее говорит о том, что нет. Впрочем, для того чтобы действительно считаться «первым экзегетом», он должен был высказаться по крайней мере по поводу важнейших вопросов первой части диалога.

Обратимся теперь к наиболее известному в Античности сочинению Крантора — его эссе *О горе*. Основными нашими источниками служат Цицерон (*Тускуланские беседы* I и III)<sup>446</sup> и Плутарх (скорее даже Псевдо-Плутарх) в его *Утешении к Аполлонию*<sup>447</sup>. Как Цицерон, так и автор *Утешения* используют сочинение Крантора (и сами говорят об этом), однако трудно сказать, в какой мере. Впрочем, если внимательно просмотреть оба этих источника, перед нами вырисовывается достаточно цельная картина, вполне согласующаяся с тем, что мы знаем об этике Древней Академии. Ссылка Цицерона на Крантора в *Academica Priora* II 135 дает хорошее представление о том, в каком общем тоне была написана данная работа и в какой мере она повлияла на последующую традицию:

«Эта школа [Древняя Академия] была убеждена в необходимости соблюдения меры и считала, что силе каждого чувства природой отведена определенная мера. Все мы читали *О горе* академика Крантора, ведь это сочинение — небольшая, но поистине золотая книжица (non magnus verum aureolus libellus), и его следует внимательно изучить каждому, как Панетий советовал Туберону. В Древней Академии считали, что эти чувства дарованы нам природой с важной целью: страх — для того чтобы проявлять осмотрительность, жалость и печаль — ради милосердия; даже гнев, как они говорили, может иногда помочь смелости — однако так это или нет, мы рассмотрим как-нибудь потом»<sup>448</sup>.

<sup>446</sup>В первой книге этого произведения Цицерон говорит о презрении к смерти, а в третьей — об утешении в горе. Кроме того, положительно о сочинении Крантора он высказывается в *Acad.* II 35.

<sup>447</sup>*Consolatio ad Apollonium*, на мой взгляд, непохоже на сочинение Плутарха в силу его слабости и неструктурированности, если, конечно, не предположить, что оно не было закончено автором. Однако для наших целей этот вопрос не очень важен.

<sup>448</sup>И действительно, этот сюжет рассматривается в *Тускуланских беседах*.

Перед нами нечто, напоминающее краткую сводку представления об эмоциях в версии Полемона, которая, вероятно, и легла в основу работы Крантора. Эмоции, или чувства (*pathē*), находятся в согласии с природой (*kata physin*); они выполняют важную цель, поэтому подавлять их не следует, однако под контролем держать необходимо. В качестве помощи читателю в контроле над чрезмерно безутешным горем он, по-видимому, приводит примеры из греческой истории, древние и современные, а также подходящие выдержки из поэтов. В *Утешении* основные классические тексты — Гомер и Еврипид, а мы как раз знаем, что именно эти два автора особенно почитались Крантором. С другой стороны, подобные предпочтения едва ли слишком экзотичны, так что из данного наблюдения не следует, что все цитаты из Гомера и Еврипида непременно восходят к самому Крантору.

Уже предпринимались попытки реконструировать указанный трактат хотя бы частично<sup>449</sup>, однако, как мне кажется, лучше преодолеть это искушение и ограничиться анализом засвидетельствованных ссылок. Из Псевдо-Плутарха мы узнаем (*Consol.* 104b–c), что сочинение было написано с целью утешить некоего Гиппокла в его горе, связанном с гибелью детей. Крантор замечает по данному поводу следующее (*Fr.* 4 *Mette*):

«Вся древняя философия говорит об этом и убедительно доказывает это<sup>450</sup>; возможно, есть другие вещи, с которыми мы не согласились бы, однако утверждение, что жизнь часто бывает трудной и тяжелой, слишком неоспоримо. Если не изначально по природе, то в нас самих она достигла такого состояния разложения. С момента возвращения и даже с самого начала неверная фортуна постоянно преследует нас,

<sup>449</sup>Pohlentz 1909: Appendix, pp. 15–19; Johann 1968: 23–35, 127–164.

<sup>450</sup>Непосредственный контекст этого фрагмента показывает, что речь идет о быстротечности и изменчивости человеческой жизни. Так что предшествующий текст может восходить к Крантору. Отметим также, что до этого приводятся цитаты из Пиндара, Гомера и Еврипида. *Arkhaia philosophia* может также означать философские выводы, извлеченные из древних поэтов, однако полной уверенности в этом нет.

и отнюдь не к добру, и с момента рождения с нами всегда остается некоторая доля зла, присутствующая во всем. Ведь даже семя, давшее нам жизнь, поскольку смертно, причастно этой обусловленности, и от нее происходят преследующая нас душевная пустота<sup>451</sup>, телесные болезни, утраты и общий для всех смертных удел».

Едва ли этот пассаж содержит глубокую философию, однако он важен хотя бы потому, что является одной из редких дословных цитат из трудов членов Древней Академии. В другом месте этого же текста, несколько ранее (102c-d), можно идентифицировать еще одну, более краткую цитату, помещенную в контекст, который, будучи направленным против стоиков, а значит, не принадлежа Краптору по хронологическим соображениям<sup>452</sup>, может тем не менее отражать основные элементы его позиции:

«Боль и горечь по поводу смерти сына — достаточная причина для пробуждения чувства горя, которое естественно и неподвластно нам. Ибо я<sup>453</sup> не в силах соревноваться с теми, кто способен добиться строгого и полного бесчувствия (*artheia*), одновременно недостижимого и бесполезного. Ведь в таком случае мы лишаемся и симпатии, которая происходит благодаря взаимному расположению и которую следует поддерживать. Однако переходить всякие пределы и способствовать усилению горя — это столь же, как я утверждаю, противно природе и является результатом извращения нашей идеи. Следовательно, это также необходимо отвергнуть как непра-

---

<sup>451</sup> *Aphyia psukhēs*. Похоже, это действительно ссылка на только что процитированный пассаж из Еврипида (Ino, fr. 419 N).

<sup>452</sup> С другой стороны, можно заметить, что, поскольку Зенон учился у Полемона в течение десяти лет (DL VII 2), он имел прекрасную возможность познакомиться Краптора со своими воззрениями, если, конечно, мы примем, что основные элементы своей философии он выработал, еще будучи в Академии. В любом случае параллельный пассаж из *Тускуланских бесед* (III 12) показывает, что это или подобное высказывание было частью сочинения Краптора.

<sup>453</sup> Очевидно, сам Псевдо-Плутарх, однако из параллельного текста у Цицерона (см. прим. 103) видно, что он говорит от первого лица даже в дословной цитате из своего источника.

ведное, извращенное и совершенно не подобающее благоразумному человеку поведение, однако умеренность (*metriopatheia*)<sup>454</sup> [в горе] также не должна вызывать нашего осуждения. „Молись, чтобы не заболеть, — говорит академик Крантор, — однако заболев, молись, чтобы чувства не оставили тебя, кроме случаев, когда сам соответствующий орган отрезан или оторван. Нечувствительность к страданию дорого достается человеку; ведь, думая, что тело доведено до бесчувствия, мы забываем, что на самом деле бесчувственной стала душа“».

Видно, что Крантор на стороне тех, кто, по крайней мере впоследствии, придерживался теории укрощения, а не искоренения страстей (*metriopatheia*). Как я отмечал, подобный шаг можно рассматривать как прямой ответ этике Зенона, однако возможно также, что эта установка отражает различие в расстановке акцентов внутри самой Академии: Полемоном, с одной стороны, и Крантором, с другой. Заслуживает упоминания в связи с этим и сообщение Филодема в *Истории Академии* (XVI), где говорится, что Крантор расходился во взглядах с Полемоном, хотя и был его учеником<sup>455</sup>. Возможно, наш случай как раз и отражает одно из таких разногласий.

Еще один пассаж из нашего сочинения, зафиксированный как у Псевдо-Плутарха (*Cons.* 109b–c), так и у Цицерона (*Tusc.* I 115), касается следующей истории. Крантор сообщает о некоем Евфине, сыне Элисия из Терины, который неожиданно умер молодым<sup>456</sup>. Его отец отправился к оракулу, об-

<sup>454</sup>Терминологическое различие между *apatheia* и *metriopatheia* не зафиксировано до Филона Александрийского, чьи размышления об умеренном горе Авраама по поводу потери Сары (*Abr.* 255–257) также могли сформироваться не без помощи работы Крантора. Правда, наши данные не позволяют утверждать с уверенностью, что такое противопоставление восходит к периоду Древней Академии или ранним этапам полемики платоников и стоиков.

<sup>455</sup>Из-за лакуны в папирусе глагол утрачен. Бюхелер и Меклер читают *egrapseu*, что вполне осмысленно, Гайзер и Доранди — *epaizen*, *играл*, что мне кажется бессмысленным, хотя в тексте действительно стоит скорее *ера*. . . п, нежели *егга*. . . п. Однако общий смысл пассажа ясен.

<sup>456</sup>Город в Бруттии, противник Италии. Плутарх рассказывает историю подробнее, однако без указания источника, в то время как Цицерон

щающемуся с мертвыми, и во время сна в храме сподобился увидеть своего отца, который показал ему тень Евфина и протянул клочок папируса со стихотворными строками, смысл которых сводился к тому, что он умер, ибо ему лучше было умереть, чем жить.

Эта история весьма экзотична, однако Крантор, по видимому, использовал и более популярный пример о Мидаесе и Силене, известный также из *Евдема* Аристотеля (fr. 44 Rose), основной смысл которого сводится к следующей сентенции: «Человеку лучше бы не родиться вовсе, а если он все-таки появился на свет, то лучше всего как можно скорее покинуть его»<sup>457</sup>. Отсюда можно сделать вывод<sup>458</sup>, что Крантор многое заимствовал не только из *Федона* Платона, но и из раннего сочинения Аристотеля на эту же тему, написанного, вероятно, в конце 350-х. Следовательно, труд Крантора был едва ли оригинальным содержательно, однако ясным и привлекательным для читателя, что и обусловило его последующую популярность.

С уверенностью мы можем утверждать лишь то, что Крантор признавал бессмертие души. В Tusc. I 26–81 мы находим пространное изложение этой доктрины, которое может во многом опираться на Крантора (так как не выглядит достаточно «стоическим», чтобы принадлежать Антиоху). Вера в бессмертие души сначала приписывается «древним» (27–28)<sup>459</sup>, под которыми обычно понимают греческую традиционную мифологию и ее последующую адаптацию такими боговдохновенными философами, как Ферекид, Пифагор и, на-

---

кратко, но со ссылкой на Крантора.

<sup>457</sup> Псевдо-Плутарх рассказывает эту историю несколько раньше предыдущей (115b–e), а Цицерон (Tusc. I 114–115) кратко останавливается на ней (без указания источника) непосредственно перед историей о Евфине, которую он приписывает Крантору. Отсюда можно заключить, что эти две истории были тесно связаны в оригинале. Кроме того, Цицерон здесь же цитирует Еврипида (Cresphontes, fr. 452 N), и эта цитата может также восходить к Крантору.

<sup>458</sup> См.: Gigon 1960: 31.

<sup>459</sup> И это согласуется со ссылкой самого Крантора на «древних философов» (см. выше; Cons. 104c), если я был прав в оценке данной ссылки.

конец, Платон (38–41). Здесь мы встречаем интересное предположение, что душа может быть составлена из воздуха, или пневмы, или огня, или даже Аристотелева эфира, в то время как положение Ксенократа о том, что она есть число, движущее себя, отвергается с некоторой даже долей иронии (40–41). Как мы видели, подобная доктрина, отнюдь не чуждая традиции Академии, принималась Гераклидом и молодым Аристотелем, а возможно, и Полемоном, поэтому не исключено, что Крантор также разделял ее. Впрочем, какие-либо дальнейшие выводы из данного наблюдения представляются поспешными<sup>460</sup>. Однако ни одно из этих допущений далее не противоречит положению о бессмертии души, основанному на аргументации *Федра* (245с–е) (53–54), а также *Менона* и *Федона* о знании как припоминании (57–58). Очевидно, что Цицерон адаптирует текст, в котором доктрина о бессмертии души и ее связи с телом выглядит похожей скорее на восходящую к Древней Академии, нежели на тот более стоический вариант, который можно было бы ожидать от Антиоха.

Еще более подверженной влиянию Древней Академии выглядит выдержка из самоутешения Цицерона по поводу смерти его дочери Тулии<sup>461</sup>, которую он воспроизводит в середине своего рассуждения в *Tusc. I* (66):

«Начала души не приходится искать на земле: в душе нет ничего смешанного или сбитого, ничего рожденного или слепленного из земли, ничего влажного, воздушного или огненного. Ибо все эти стихии не содержат никаких задатков памяти, ума, размышления, ничего, способного сохранять прошлое, предвидеть будущее, обнимать настоящее, — а только это и можно называть божественным, и прийти всему этому к людям неоткуда, кроме как от бога. Стало быть, приро-

---

<sup>460</sup>С другой стороны, возможно, Крантор признавал еще один вариант этой теории, также высказываемый Цицероном или его источником, согласно которому душа есть самостоятельная сущность (*propria et sua*), хотя и подобная эфиру или чистому огню, и тождественна той сущности, из которой состоят боги (*Tusc. I* 70).

<sup>461</sup>Это сочинение, как мы знаем, написано под сильным влиянием Крантора.

да и суть души есть нечто особенное (*singularis natura atque vis*), отдельное от привычной и знакомой нам природы: и все, что чувствует, мыслит, живет и крепнет, — небесно и божественно и по этой причине бессмертно. Да и сам бог не может быть понят нами иначе как некий отрешенный и свободный ум, отстранившийся от всякой смертной плотности, все чувствующий, все движущий (*omnia sentiens et movens*) и сам находящийся в вечном самодвижении. Вот какого рода и вида человеческий дух».

Если мы примем, что основное содержание этого пассажа восходит к Крантору (а я, признаться, в противном случае не представляю, откуда еще Цицерон мог это взять), то мы одним ударом разрешаем проблему происхождения концепции о том, что формы — это мысли Бога. Действительно, в данном случае Бог есть Ум, но не полностью отрешенный, как у Аристотеля, а «все чувствующий (или осознающий?) и все движущий» и «находящийся в вечном самодвижении». Именно такого рода божество я постулировал ранее — в случае с Ксенократом. Данная теология, несомненно, заимствует идею неподвижного движителя Аристотеля, однако совмещает ее с (демифологизированной) фигурой Демиурга платоновского *Тимея*, содержанием Ума которого становится Парадигма. Таким образом, теология Крантора вполне согласуется с воззрениями большинства в Академии.

На этом можно остановиться. Эссе *О горе* было сочинением в жанре популярной философии, не проникающим слишком глубоко в таинства платонической доктрины. То же самое можно сказать и о последнем фрагменте, касающемся учения Крантора, на сей раз из Секста Эмпирика (Против этиков = Против ученых XI, 51–58). Перед нами эссе в стиле диатрибы<sup>462</sup>, подобное, скажем, такому популярному труду, как *Выбор Геракла* Продика, в коем драматизируется платоническая последовательность добродетелей, согласно которой та-

<sup>462</sup> Не исключено, что этот фрагмент также происходит из того же *О горе*, однако не обязательно, поскольку не очень ясно, как совместить их содержательно. К тому же мы знаем, что Крантор написал много сочинений, хотя их названия до нас не дошли.

кие «блага», как богатство, окажутся на последнем месте, а над ними, соответственно, наслаждение, здоровье и мужество. Аллегории, олицетворяющие каждое из этих благ, выходят на сцену во время панэллинского торжества и произносят в свою защиту речь, причем каждое последующее благо опровергает претензии на первенство предыдущего, завоеывая симпатию аудитории. То, что первым оказывается мужество, а не, к примеру, добродетель как таковая или мудрость, кажется на первый взгляд странным, однако если мы вспомним сказанное в *Лакете*, а также, что важнее, в *Законах* (I 630b–d), то поймем, что Платон и в самом деле полагал: наиглавнейшей добродетелью выступает «высший» тип мужества, определяемый как «твердость перед лицом того, что действительно внушает страх». И законодатели должны способствовать развитию именно такого мужества. Так что Крантор мог в своей аллегории опираться непосредственно на Платона. Правда, то мужество, о котором говорит Крантор, выглядит как обычное мужество, понимаемое в повседневном смысле этого слова. Рассуждение таково (58): «Без меня, о мужи всеэллина, другим будут принадлежать все ваши блага, ибо чем больше будет у вас всяких благ, тем сильнее будет желание врагов победить вас». Возможно, Крантор явно защищал обыденное понимание мужества, подразумевая высшую его форму. Не исключено также, что в этом популярном эссе сказано ровно столько, сколько хотел вложить в него автор<sup>463</sup>.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На этом мы заканчиваем очерк жизни и учения тех членов Древней Академии после Платона, о которых известно что-либо значительное. О последнем главе Древней Академии (если не считать теневой фигуры Сократида, который к тому же сам отказался от предложенной должности) — Кратете — сохранилась биографическая информация (DL IV 21–23), однако никаких сведений о доктрине. Он происходил из Афин,

<sup>463</sup> Отметим, что здесь также один раз цитируется Гомер и дважды Еврипид, что согласуется с предпочтениями и стилем Крантора.

был сыном Антигена из дема Фрия (Thria), учеником и любовником Полемона, тоже, как известно, афинянина. Диоген говорит, что Кратет оставил после себя философские труды, а также «книги о комедии и речи всенародные и посольские», что указывает на его интерес к литературе и политическую активность<sup>464</sup>. Можно предположить, что его доктрина мало чем отличалась от учения Полемона, которого он сменил на посту главы школы.

Другая достаточно теневая фигура — Гестиэй из Перинфа, живший, вероятно, в первом поколении после Платона, или по крайней мере достаточно рано, чтобы быть упомянутым наряду с Ксенократом в *Метафизике* Феофраста (6b9–10) в связи с тем, что — подобно Ксенократу и в отличие от других платоников — обращал внимание на изучение всего разнообразия действительности. Согласно Порфирию (fr. 174 Smith), он был одним из тех, кто оставил сообщение о скандально известной лекции Платона *О благе*. Доксограф Аэций сообщает, что Гестиэй исследовал природу времени («движение звезд — или планет — в их отношении друг к другу»; DG 318, 15–16) и зрение (именно ему приписывается создание термина, означающего результат взаимодействия светового луча и чувственно воспринимаемого предмета: aktineidōlon; DG 403, 19–21).

Даже эти немногие фрагменты показывают сферу интересов членов Академии в следующие после смерти Платона несколько поколений. Известно еще несколько имен, которых мы лишь слегка коснулись. В принципе, деятельность математиков, например ученика Евдокса Менехма, его брата Динострата и Февдия из Магнезии, также продолжалась в этот период — вкуче с деятельностью Филиппа Опунтского, о котором мы уже сказали. В своем кратком очерке истории математики, вошедшем в *Комментарий на первую книгу «Начал» Евклида*, Прокл (р. 67–68 Friedlein), опираясь на аналогичный труд ученика Аристотеля Евдема, упоминает как этих персонажей, так и еще ряд имен, иначе как из этого сочинения не

<sup>464</sup>Плутарх сообщает, что он принимал участие в посольстве к Деметрию Полиоркету в 287 г. (Vita Demetr. 46, 30–34).

известных. По-видимому, именно Менехм открыл конические сечения; Динострат занимался задачей квадратуры круга; а Февдий, по словам Прокла, «упорядочил начала и обобщил многие частные теоремы».

Наконец, не следует забывать, что многие последователи Платона внесли значительный вклад в текстуальную критику — не в смысле критики оппонентов, а именно в плане теории литературы. Это примечательно, учитывая отношение самого Платона к поэтам и поэзии. Спевсипп и Ксенократ не писали на специфически литературные темы, однако Гераклид Понтийский, несомненно, делал это и даже сочинял трагедии, приписывая их Феспию (DL V 92)<sup>465</sup>. Полемон, Крантор и Кратет также интересовались данной темой, к тому же Крантор сам был известным поэтом. Примирение с греческой литературой в Академии Полемона стало свершившимся фактом, если вообще такой разрыв когда-либо был серьезным.

В этих областях интересы Академии развивались параллельно с интересами Ликея, и указанный процесс сопровождался обменом учениками — как это видно в случае с Аркесиладом (DL IV 29). Создается впечатление, что во втором поколении после Платона Академия превратилась в «гуманитарное» заведение, занимающееся скорее практической этикой и общей теорией культуры, нежели конструированием метафизических построений. По этой причине к 270-м гг. могло сформироваться впечатление, что она теряет магистральное направление, уступая его таким энергичным новым школам догматики, как стоическая и эпикурейская, которые к тому же активно вербовали себе приверженцев. Именно в подобной обстановке среди членов Академии могло возникнуть желание возвратиться к истокам и переоткрыть свои сократические корни.

---

<sup>465</sup> Известны названия работ: *О поэтах и поэзии*, *О Гомере*, *Решение гомеровских вопросов* (в двух книгах), *О поколении Гомера и Гесиода* (в двух книгах), *Об Архилохе и Гомере*, *О трех трагиках*, *О вопросах по Еврипиду и Софоклу* (три книги), *О музыке* (две книги, вероятно, касающиеся не только лириков и сочинителей дифирамбов, но и собственно музыкантов).

## Эпилог

# АРКЕСИЛАЙ И ПОВОРОТ К СКЕПТИЦИЗМУ

Подробное исследование «скептической» Академии не входит в задачи этой книги<sup>466</sup>. Однако в заключение следует уделить некоторое внимание тому примечательному изменению направления, которое совершил преемник Кратета на посту главы школы Аркесилай из Питаны, а также возможным причинам, это изменение обусловившим. Из относительно детальной биографии у Диогена Лаэртия (DL 28–45) можно заключить, что Аркесилай отнюдь не был незванным гостем на философской сцене. Он присоединился к Академии во времена Крантора (вероятно, в середине 290-х) — после короткого периода учебы в Ликее Феофраста (DL IV 29–30), который, кажется, был огорчен по этому поводу, — и провел в школе почти двадцать лет до того, как встал во главе Академии после недолговечного преемника Полемона Кратета в середине 270-х гг. Разумеется, его кандидатура была одобрена остальными членами Академии, когда некий Сократид, как сообщается, уступил ему пост (DL IV 32). Так что оснований для заключения, что Аркесилай «захватил» Академию и извратил традицию Платона против воли его последователей, у нас нет. Как раз напротив, можно предположить, что он попытался возродить ту традицию, которая начала разрушаться, и вернуть ее к подлинным истокам. И традиция эта, по замыслу Аркесилая, восходит к методам и

---

<sup>466</sup>К тому же это уже сделано в целом ряде недавних работ, из которых можно упомянуть: Stough 1969 (35–66); Long 1974 (88–106); Schofield et al. 1980; Long, Sedley 1987; Algra et al. 1999 (с подробной библиографией).

интересам основного источника вдохновения Платона — Сократа<sup>467</sup>.

Прежде чем обратиться к содержанию реформы Аркесилая, посмотрим, в каком философском контексте она происходила<sup>468</sup>. К тому моменту, когда Аркесилай стал главой Академии, Зенон из Китиона развивал свое оригинальное учение уже примерно в течение двадцати лет (с начала столетия). Сообщается, что он прибыл в Афины ок. 311 г., в возрасте двадцати двух лет, последовал за киником Кратетом и учился у Полемона в Академии, а затем основал свою школу. Сомневаться в этом сообщении нет оснований, однако не ясно, учился ли он в этих двух местах одновременно или последовательно, и если последовательно, то в каком порядке. Несомненно, однако, что учеба пошла ему на пользу.

Физика и этика Зенона представляют собой развитие и формализацию современного ему платонизма, и это наблюдение не нравилось позднейшим главам Академии. Стоическую космологию, в конце концов, можно считать лишь последовательным доведением до логического завершения традиции небуквальной интерпретации *Тимея*. Как мы видели в соответствующих частях о Ксенократе, Полемоне и Филиппе Опунтском, если систему *Тимея* демифологизировать, то в результате остается один активный принцип, который можно считать либо космическим Умом, либо Мировой Душой, упорядочивающей пассивный материальный субстрат, причем этот активный принцип скорее имманентен, нежели трансцендентен космосу и располагается на периферии неба.

<sup>467</sup>Примечательно сообщение Диогена (IV 32) о том, что «Платоном он, по-видимому, восхищался и приобрел копии его книг (kai ta biblia ekektēto autou)». Неординарное, как представляется, утверждение о главе платоновской Академии. Возможно, дело в том, что в это время в Академии возродился интерес к ранним диалогам Платона и таким аполитическим произведениям, как *Тезетт*.

<sup>468</sup>Этот контекст, как мне представляется, составляли стоики и перипатетики (именно в такой последовательности). Эпикурейцы также играли в это время заметную роль, однако они были чем-то вроде марксистов эллинистической эпохи. Необходимо было либо полностью разделять их позицию, либо безоговорочно отвергать ее. На контакт они не шли.

Следует рассматривать этот принцип в качестве материального или же нематериального, также не вполне ясно, однако (в особенности после спекуляций таких авторов, как Гераклid Понтийский) не так уж сложно сделать следующий шаг и решить, что он есть особого рода чистый огонь.

В сфере этики позиция Зенона сформировалась под сильным влиянием аскетизма и антиномизма киника Кратета, однако и в этом случае он адаптировал и развил теорию Ксенократа и Полемона о вещах, «первичных по природе», и жизни в согласии с природой, хотя и довел указанную теорию до предела и даже парадокса, отрицая роль человеческого счастья во всем, кроме достижения добродетели. Только в логике стоики пошли по оригинальному пути, однако их логическая система получила полное развитие лишь во времена Хрисиппа.

Такое развитие событий, следовательно, оказалось серьезным вызовом для современного платонизма. Все, на что был способен платоник школы Полемона, Зенон, как кажется, мог делать лучше. Платоникам оставалось либо уйти совсем, либо признать, что стоицизм — истинный интеллектуальный наследник платонизма (и к такому заключению действительно пришел Антиох Аскалонский два столетия спустя), либо напрямч силы, обратиться к собственным истокам и предпринять широкомасштабную атаку на концепцию всякой догматической очевидности.

Аркесилай пошел по этому последнему пути. Диоген Лаэртий говорит о нем, причем без видимого одобрения (IV 28): «Он первым стал воздерживаться от суждений при противоречивости противоположных аргументов, первым стал рассматривать вопросы с обеих сторон и первым сдвинул (*prōtos ekinēse*) учение, завещанное Платоном, своими вопросами и ответами сделав его похожим на эристику». Эта характеристика, хотя она и отражает основные особенности «нового начала» Аркесилая, тенденциозна и негативна. Аркесилай, вероятно, считал, что он возвращается к тому типу мышления, который был свойственен ранним платоновским «сократическим» диалогам, и возрождает дух диалектического поиска,

столь характерный для Академии в самом ее начале при Платоне. Несомненно, он ни в коей мере не был защитником скептицизма в современном значении этого слова. Он отрицал, что достоверность в стоическом смысле (*katalēpsis*) можно вывести из чувственного опыта, сколь угодно «убедительного». Не исключено, что истинное положение вещей действительно перед нами, однако мы не можем быть уверены в том, что правильно его восприняли, хотя никто не запрещает пытаться и дальше. Именно таков, кстати говоря, оригинальный смысл слова *skepsis* — рассмотрение, исследование.

Как Аркесилай поступил с разнообразными спекулятивными теориями относительно первых принципов и структуры действительности, которые были разработаны за предыдущие семьдесят лет существования Академии, мы не знаем. Вероятно, он просто отложил их в сторону. Благочестивое мнение, возобладавшее в позднейший период, — вероятно, высказываемое уже Филоном из Лариссы, однако достоверно зафиксированное Нумением (fr. 25, 75–83) и Секстом Эмпириком (Пирроновы положения I, 234), — что Аркесилай практиковал скептицизм только в качестве полемического инструмента против стоиков и упражнения для своих учеников, втайне продолжая оставаться догматиком, пожалуй, лишено оснований и придумано для того, чтобы сохранить внешнюю видимость единства академической традиции. Такие труды, как *Тимей*, скорее всего, пылились на полке в библиотеке Аркесилая, в то время как *Тезтет*, вне всякого сомнения, изрядно потрепался от постоянного использования.

Новое направление в философской ориентации Академии сформировалось без какого-либо участия со стороны Ликей. При преемнике Феофраста Стратоне из Лампсака, который стал главой школы в 286 г., аристотелевский Ликей всерьез обратился к естественнонаучной проблематике. Хотя Стратон написал множество работ на различные темы, он известен в основном благодаря своим воззрениям по физическим вопросам. Стратон умер ок. 270–268 гг., и во время пребывания Аркесилая на посту главы Академии Ликей возглавлял лояльный, однако ничем не примечательный Ликон. В области

философии он, попросту говоря, был Аркесилаю не соперником.

Таким образом, Аркесилай пошел по пути, единственно возможному в том случае, если он хотел сохранить переданное ему сократическое и платоническое наследие, как он его себе представлял. В противном случае ему пришлось бы просто следовать за Зеноном. Оживив скептическую составляющую платоновской мысли, он лишь свидетельствует о том, насколько впечатляющей была гибкость академической традиции. И именно такой я старался показать ее читателю. Следует помнить, что, хотя в 339 г. главой школы стал Ксенократ, на его месте вполне мог бы быть и Аристотель или Гераклид Понтийский. Они не заняли этого места отнюдь не по причине доктринальных разногласий. Приход на пост главы Академии такой фигуры, как Аркесилай, служит, таким образом, достойным завершением нашей истории.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

Этот список не претендует на полноту. Здесь перечисляются только те работы, которые оказались мне полезными. Более полную библиографию см., к примеру, в: *Überweg F., Praechter K., Flashar H. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, III: Ältere Akademie — Aristoteles — Peripatos. Basel; Stuttgart, 1983.*

*Замечание переводчика.* В работе сохранен пользующийся популярностью во всем мире компактный и удобный оксфордский стиль оформления библиографических ссылок. Так как подобное оформление все еще редко встречается в отечественных публикациях, считаю необходимым предпослать списку следующие пояснения. Сокращения в тексте книги, вроде Barnes 1975: 234–236, отсылают к соответствующей работе современного автора или издателя из списка; после двоеточия указываются том (если издание многотомное) и конкретные страницы этой публикации. Произведения древних авторов цитируются общепринятым образом, иногда с указанием издателя, полностью или с сокращением, когда это не порождает неясности. Например, сокращение Met. В 5, 1001b27 sq. отсылает к соответствующему месту третьей книги *Метафизики* Аристотеля, запись Met. Z 1028b15 sq. (= fr. 29a Tarán) означает, что данное место седьмой книги *Метафизики* идентифицировано Л. Тараном как 29а фрагмент Спевсиппа, а сокращение EN X 2, 1173a15–17 = fr. 81a T отсылает к десятой книге *Никомаховой этики*, где также, согласно Л. Тарану, со-

держится свидетельство о Спевсиппе. Впрочем, данные ссылки совершенно ясны из контекста, а латинские сокращения произведений древних авторов вполне стандартны.

Algra K. et al. (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge).

Alline H. (1915), *Histoire du texte de Platon* (Paris).

Annas J. (1976), *Aristotle's Metaphysics M and N* (translated with introductory essay and philosophical commentary) (Oxford; repr.: Oxford, 1987).

Baltes M. (1988), «Zur Theologie des Xenokrates», in: R. van den Broek et al. (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Leiden). (Repr. in: *Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus* (Stuttgart; Leipzig)).

Baltes M. (1993), «Plato's School, the Academy», *Hermathena*, 155: 5–26.

Baltes M., Dörrie H. (1990–. . .), *Der Platonismus in der Antike, II–IV* (Stuttgart; Bad Cannstatt; готовятся еще два тома).

Barnes J. (1971), «Homonymy in Aristotle and Speusippus», *Classical Quarterly*, 21: 65–80.

Barnes J. (1975), *Aristotle. Posterior Analytics* (translated with a commentary) (Oxford) (repr.: Oxford; New York, 1994).

Bickermann E., Sykutris J. (1928), *Speusippus Brief an Könige Philipp*, *Berichte Sächs. Akad. d. Wiss., Leipzig, Phil.-Hist. Kl.*, 80(3).

Bolton R. (1991), «Aristotle's Method in Natural Science: Physics I 1», in: L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays* (Oxford).

Boyancé P. (1934), «Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique», *Revue des études anciennes* 36: 321–352.

Boyancé P. (1937), *Le cult des Muses chez les philosophes grecs* (Paris).

Boyancé P. (1948), «Xenocrate et les Orphiques», *Revue des études anciennes*, 50: 218–231.

Brentlinger J. A. (1963), «The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates», *Phronesis*, 8: 146–166.

Brink C. O. (1955), «Oikeiōsis and oikeiōtēs: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory», *Phronesis*, 1: 123–145.

Cherniss H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I (Baltimore; 2-е изд.: New York, 1964).

Cherniss H. (1945), *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley; Los Angeles; repr.: New York, 1962).

- Cornford F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge* (London).
- Cornford F. M. (1937), *Plato's Cosmology* (London).
- Detienne M. (1958), «Xenocrate et la démonologie pythagoricienne», *Revue des études anciennes*, 60: 271–279.
- Diés A. (1941), *Platon. Œuvres complètes. Tome IX: 2. Philèbe* (Paris).
- Dillon J. M. (1977), *The Middle Platonists. 80 B. C. to 220 A. D.* (London; repr.: London; Ithaca, 1996) (Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. / Пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2002).
- Dillon J. M. (1983), «What Happened to Plato's Garden?», *Hermathena*, 133: 51–59 (repr. in: Dillon 1991).
- Dillon J. M. (1984), «Speusippus in Iamblichus», *Phronesis*, 29: 325–332 (repr. in: Dillon 1991).
- Dillon J. M. (1986), «Xenocrates' Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined», *Ancient Philosophy*, 5: 47–52 (repr. in: Dillon 1991).
- Dillon J. M. (1991), *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity (Collected Essays)* (Aldershot).
- Dillon J. M. (1994), «A Platonist Ars Amatoria», *Classical Quarterly*, 44: 387–392 (repr. in: Dillon 1997).
- Dillon J. M. (1996), «Speusippus on Pleasure», in: K. A. Algra, P. W. van der Horst, and D. T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld (Leiden)*, 99–114 (repr. in: Dillon 1997).
- Dillon J. M. (1997), *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity* (Aldershot).
- Dodds E. R. (1928), «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic *One*», *Classical Quarterly*, 22: 129–142.
- Dorandi T. (1991), *Filodemo, Storia dei filosofi: Platone e l'Academia (Napoli) (La Scuola di Epicuro XII)*.
- Dörrie H. (1967), «Xenokrates, 4», in: *RE IX A 2*, 1512–1528.
- Dörrie H., Baltus M. (1987), *Der Platonismus in der Antike I. Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus* (Stuttgart; Bad Cannstatt).
- Düring I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg).
- Falcon A. (2000), «Aristotle, Speusippus, and the Method of Division», *Classical Quarterly*, 50: 402–414.
- Festa N. (ed.) (1891), *Iamblichus. De communi mathematica scientia liber* (Leipzig; repr.: Leipzig, 1975).

- Foucart P. (1873), *Des associations religieuses chez les Grecs, thiasés, éranes, orgeons* (Paris).
- Fowler D. H. (1987), *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction* (Oxford).
- Gaiser K. (1963), *Platons ungeschriebene Lehre, Anhang: Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons* (Stuttgart).
- Gigante M. (1977), *Polemonis Academici Fragmenta* (Napoli).
- Gigon O. (1960), «Prolegomena to an Edition of the Eudemus», in: I. Düring, G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* (Göteborg), 19–33.
- Glucker J. (1978), *Antiochus and the Late Academy, Hypomnemata 56* (Göttingen).
- Gosling J. C. B. (1975), *Plato. Philebus* (translated with notes and commentary) (Oxford).
- Gottschalk H. B. (1980), *Heraclides of Pontus* (Oxford).
- Guthrie W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy, IV: Plato the Man and his Dialogues: Earlier Period* (Cambridge).
- Guthrie W. K. C. (1978), *A History of Greek Philosophy, V: The Later Plato and the Academy* (Cambridge).
- de Haas F. (1997), *John Philoponus's New Definition of Prime Matter* (Leiden).
- Hackforth R. (1945), *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge).
- Halfwassen J. (1993), «Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons Parmenides», in: L. Hagemann and R. Gleis (hrsg.), *Hen kai Plēthos: Festschrift für Karl Bormann* (Würzburg), 339–373.
- Happ H. (1971), *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff* (Berlin).
- Heinze R. (1892), *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig; repr.: Hildesheim, 1965).
- Hercher R. (1871), *Epistolographi Graeci* (Paris).
- Hicks R. D. (1925), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers, 2 vols.* (translated) (Cambridge (Mass.); London) (Loeb Classical Library).
- Isnardi Parente M. (1956), «Teoria e prassi nel pensiero dell'Accademia antica», *La Parola del Passato*, 11: 401–433.
- Isnardi Parente M. (1977), «Dottrina delle idee e dottrina dei principi dell'Accademia antica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, Serie III, Vol. VII, 3*, 1017–1128.

- Isnardi Parente M. (1979), *Studi sull'Accademia Platonica antica* (Florence).
- Isnardi Parente M. (1980), *Speusippo. Frammenti* (Napoli) (La Scuola di Platone I).
- Isnardi Parente M. (1981), «Per la biografia di Senocrate», *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, 109: 129–162.
- Isnardi Parente M. (1982), *Senocrate, Ermodoro. Frammenti* (Napoli) (La Scuola di Platone III).
- Johann H.-T. (1968), *Trauer und Trost* (München).
- Kayser F. (1841), *De Crantore Academico* (Heidelberg).
- Klibansky R. (1929), *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung* (Heidelberg).
- Krämer H.-J. (1959), *Aretç bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg).
- Krämer H.-J. (1964), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam).
- Krämer H.-J. (1971), *Platonismus und hellenistische Philosophie* (Berlin; New York).
- Lang P. (1911), *De Speusippi academici scriptis accedunt fragmenta*: Diss. (Bonnae; repr.: Hildesheim, 1965).
- Leo F. (1901), *Die griechisch-römische Biographie nach ihren literarischen Form* (Leipzig).
- Long A. A. (1974), *Hellenistic Philosophy* (London; New York).
- Long A. A., Sedley D. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge).
- Long H. S. (1964), *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, 2 vols. (Oxford) (Oxford Classical Texts).
- Lovejoy A. (1936), *The Great Chain of Being* (Cambridge (Mass.)).
- Lynch J. P. (1972), *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution* (Berkeley; Los Angeles).
- Maddoli G. (1967), «Senocrate nel clima politico del suo tempore», *Dialoghi di Archeologia*, I: 304–327.
- Merlan P. (1960), *From Platonism to Neoplatonism*, 2<sup>nd</sup> ed. (The Hague).
- Mette H. J. (1984), «Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», *Lustrum*, 26: 7–94.
- Morrow G. R. (1970), *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements* (translated with introduction and notes) (Princeton).

- Mugler C. (1948), *Platon et la recherche mathématique de son époque* (Strasbourg; Zürich).
- Müller F. (1927), *Stilistische Untersuchungen der Epinomis des Philip-  
pus von Opus* (Berlin).
- Müller G. (1951), *Studien zu den platonischen Nomoi* (München).
- Phillippon R. (1925), «Akademische Verhandlungen über die Lust-  
lehre», *Hermes*, 60: 444–481.
- Pines S. (1961), «A New Fragment of Xenocrates and its Implications»,  
*Transactions of the American Philosophical Society*, 51: 3–33.
- Pohlenz M. (1900), *De Ciceronis Tusculanis Disputationibus* (Göttingen).
- Pohlenz M. (1948–1949), *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewe-  
gung* (Göttingen; 3. Aufl.: Göttingen, 1967).
- van Raalte M. (1993), *Theophrastus. Metaphysics* (with an introduc-  
tion, translation and commentary) (Leiden).
- Rich A.N.M. (1954), «The Platonic Ideas as Thoughts of God»,  
*Mnemosyne*, 4.7: 123–133.
- Riginos A. S. (1976), *Platonica: The Anecdotes concerning the Life and  
Writings of Plato* (Leiden).
- Rist J. M. (1969), *Stoic Philosophy* (Cambridge).
- Robin L. (1908), *La théorie platonicienne des idées et des nombres  
d'après Aristote* (Paris).
- Schneider J. P. (2000), «Héraclide le Pontique», in: R. Goulet (ed.),  
*Dictionnaire des philosophes antiques III* (Paris), 565–567.
- Schofield M. (1971), «Who were hoi dyskheireis in Plato, Philebus  
44A ff.?», *Museum Helveticum*, 28: 2–20.
- Schofield M., Burnyeat M., Barnes J. (edd.) (1980), *Doubt and Dog-  
matism: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford).
- Sedley D. (2000), «The Origins of Stoic God», in: D. Frede and A. Laks  
(eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology,  
its Background and Aftermath* (Leiden), 41–83.
- Stenzel J. (1929), «Speusippos», in: *RE* 6/III 2, 1636–1669.
- Stough C. (1969), *Greek Skepticism* (Berkeley; Los Angeles).
- Tarán L. (1975), *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-  
Platonic Epinomis* (Philadelphia).
- Tarán L. (1978), «Speusippus and Aristotle on Homonymy and Syn-  
onymy», *Hermes*, 106: 73–99.
- Tarán L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Col-  
lection of the Related Texts and Commentary* (Leiden).

- Tarrant H. (1974), «Speusippus' Ontological Classification», *Phronesis*, 19: 130–145.
- Taylor A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford).
- Taylor A. E. (1929), «Plato and the Origins of the *Epinomis*», *Proceedings of the British Academy*, 15: 235–317.
- Taylor A. E. (1937), *Plato: The Man and his Work*, 4<sup>th</sup> ed. (London).
- Theiler W. (1964), «Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin», in: J. Mau and E. G. Schmidt (hrsg.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin), 89–109.
- Turnbull R. (1998), *The Parmenides and Plato's Late Philosophy* (Toronto).
- Waterfield R. (1988), *The Theology of Arithmetic* (Grand Rapids).
- Wehrli F. (1953), *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Heft 7: Herakleides Pontikos* (Basel; 2. Aufl.: Basel, 1969).
- Wilamowitz-Möllendorf U. von (1881), *Antigonos von Karystos* (Berlin).
- Wilamowitz-Möllendorf U. von (1919), *Platon*. Bd 1–2 (Berlin).
- Zeller E. (1921–1922), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 2. Teil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie: 2 Bde. (Leipzig).

## ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Книга Джона Диллона достаточно ясна и в особом представлении не нуждается. Несомненно, перед нами одна из лучших книг по истории философии, которые появились за последние годы. Надеюсь, мне удалось передать ее содержание адекватно, и буду рад, если читатель получит от ее чтения такое же удовольствие, как я от перевода. В данном послесловии я должен, однако, отметить одно обстоятельство, которое может вызвать недоумение у читателя. Речь идет о переводах классических текстов.

В книге, что естественно, очень много цитат. Следует сказать о тех принципах, которых я придерживался, работая с этими текстами. С одной стороны, я использовал «стандартные» переводы классических авторов. За основу, как правило, я брал тома «Философского наследия». Так, Платон цитируется по четырехтомному изданию (М., 1990–1996); Аристотель — также по четырехтомнику (М., 1976–1984); Диоген Лаэртий — по изданию: М., 1986; Секст Эмпирик — по двухтомнику (М., 1976); «Тускуланские беседы» даются в переводе М. Гаспарова (*Цицерон. Избранные сочинения.* М., 1975). Имена переводчиков я позволил себе в каждом отдельном случае не указывать, ограничившись данной оговоркой. Разумеется, я соотносил эти переводы с текстом Диллона (который, кстати, также, как правило, цитирует стандартные переводы на английский язык) и — в наиболее важных случаях — с греческим или латинским текстом. Эти переводы более или менее привычны для большинства читателей, так что было бы нера-

зумно проделывать заново ту работу, которая уже более чем адекватно проделана. Кроме того, мне хотелось, чтобы в книге зазвучал другой голос, отличный от моего собственного.

В заключение хочется выразить признательность профессору Джону Диллону за внимание к моей работе и постоянную помощь, которую он оказывал мне в течение всего времени работы над переводом.

Е. Афонасин

Академгородок, май 2005

## ОБ АВТОРЕ

Джон Диллон родился 15 сентября 1939 г. в г. Мэдисон штата Висконсин, США. Учился в Оксфордском университете (Oriel College), где в 1963 г. защитил магистерскую диссертацию. Докторскую диссертацию он защитил в Беркли в 1969 г. С этого года по 1977 г. работал в Калифорнийском университете (Беркли), сначала в должности профессора классической филологии, а затем в качестве декана отделения междисциплинарных исследований. С 1977 г. по настоящее время работает на факультете классической филологии Тринити-колледжа в Дублине. В 1980 г. ему присвоено звание королевского профессора греческого языка и классической филологии (Regius Professor of Greek). Дж. Диллон часто читает лекции в различных университетах Европы и Америки в качестве приглашенного профессора. Им опубликовано (в том числе в соавторстве) 11 книг и более 87 статей в ведущих научных журналах. В настоящее время он возглавляет организованный им Центр изучения платонической традиции при Тринити-колледже.

Исследовательские интересы профессора Диллона включают историю философии поздней Античности, в том числе иудейскую и христианскую философию, а также гностицизм и герметическую традицию.

Заслуженной известностью во всем мире пользуется исследование Диллона:

*Dillon J. M. The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977 (2-е изд., испр. и доп.: Lon-*

don; Ithaca, 1996) (Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. / Пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2002).

Недавно вышла новая работа Диллона:

*Dillon J. M. Salt and Olives. Morality and Custom in Ancient Greece. Edinburgh, 2004.*

Профессор Диллон — автор многочисленных статей, основные из которых перепечатаны в следующих сборниках:

*Dillon J. M. The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity (Collected Essays). Aldershot, 1991.*

*Dillon J. M. The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity [More Collected Essays]. Aldershot, 1997.*

Пожалуй, лучше всего Диллон известен как переводчик античных текстов. Им опубликованы следующие переводы и комментарии:

*Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta (1973); Two Treatises of Philo of Alexandria: A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus sit Immutabilis (with David Winston, 1983); Proclus' Commentary on Plato's Parmenides (with Glenn Morrow, 1987); Dexippus, On the Categories (Ancient Commentators on Aristotle series, 1990); The Iamblichus on the Pythagorean Way of Life (with Jackson Hershbell, 1991); Alcinous, the Handbook of Platonism (1993); Iamblichus, De Anima (with John Finamore, 2002); Iamblichus, On the Mysteries (with Emma Clarke and Jackson Hershbell, 2003).*

Кроме того, им готовится новое исследование философии софистов: *The Sophists. Collection of texts, with introduction and notes.*

Подробнее о научной карьере профессора Дж. Диллона и его публикациях см.: *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon / Ed. by J. J. Cleary. Aldershot, 1999*, а также информацию о нем на сайте Тринити-колледжа:

<http://www.tcd.ie/Classics/research/dillon.html>

Научное издание

*Джон Диллон*

## НАСЛЕДНИКИ ПЛАТОНА

Исследование истории Древней Академии  
(347–274 гг. до н. э.)

Перевод с английского *Е. В. Афонасина*

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор *Т. Н. Пескова*

Редактор *А. Л. Бауман*  
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторп*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 22.07.2005. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 14,91. Заказ № 148

Издательство Санкт-Петербургского.  
199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9  
Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22  
E-mail: editor@unipress.ru  
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
предлагает учебники, учебные пособия, научную  
и научно-популярную литературу по

*истории,  
экономике,  
психологии,  
философии,  
филологии,  
языкознанию,  
естественным и точным наукам*

студентам, преподавателям, научным сотрудникам, а  
также учителям, школьникам — всем, кому интересен  
мир книги.

Книги можно приобрести в магазинах Издательства,  
а также через отдел реализации:

199034, С.-Петербург, 6-я линия В. О., д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: [post@unipress.ru](mailto:post@unipress.ru)

Книги Издательского дома Санкт-Петербургского государственного университета можно приобрести в магазинах Издательства по адресам:

***Магазин № 1 «Vita Nova»:***

Университетская наб., 7/9

Тел. 328-96-91; E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

***Филиал № 2:***

Петродворец, Университетский пр., 28

Тел. 428-45-91

***Филиал № 3:***

В. О., 1-я линия, 26

Тел. 328-80-40

***Филиал № 5:***

Петродворец, Ульяновская ул., 1

(физический факультет)

***Филиал № 6 «АКМЭ»:***

В.О., Менделеевская линия, дом. 5

(здание исторического и философского факультетов)

***Филиал № 7:***

В. О., наб. Макарова, 6

(факультет психологии)

***Филиал № 8:***

Университетская наб., 11

(в холле филологического факультета)

В наших магазинах Вы найдете учебную и научную литературу и других издательств по всем отраслям знаний

## «КНИГА-ПОЧТОЙ»

Наша служба «Книга—почтой» предлагает широкий ассортимент научной и учебной литературы по всем университетским дисциплинам. Вы можете заказать как вышедшую, так и готовящуюся к изданию литературу более чем 100 издательств Москвы и Санкт-Петербурга. Информацию о новинках этих издательств можно найти в газете «Книжное обозрение» (подписной индекс: 50051). Мы работаем с частными лицами и организациями.

Условия оплаты — в зависимости от региона и выбора клиента.

- **СНГ, дальнее и ближнее зарубежье** — только предоплата (отправка книг заказной корреспонденцией).
- **Россия** — наложенный платеж или предоплата по выбору клиента.

В соответствии с заказом мы комплектуем ценные бандероли весом до 2 кг. В сумму оценки входит примерно 30% от стоимости заказанных книг на почтовые расходы. Отправка книг осуществляется в течение месяца после получения заказа.

E-mail: [post@unipress.ru](mailto:post@unipress.ru)

Подробнее — на нашем сайте  
[www.unipress.ru](http://www.unipress.ru)



*Джон Диллон*

# НАСЛЕДНИКИ ПЛАТОНА

Спевсипп

Ксенократ

Полемон

Филипп Опунтский

Гермодор из Сиракуз

Гераклид Понтийский

Крантор из Сол

Кратет

Аркесилай

Гестиэй из Перинфа