

Джон Диттон

СРЕДНИЕ ПАТОННИКИ



Сневсунн/
Ксенократ/
Попетон/Антиох
из Аскатона/
Поситониу/Евгюр
Александрийскиу/
Фритон
Александрийскиу/
Паутарх/
Антониу Саккас/
Никострат/
Катъвен Тавр/
Антук/
Гарнократион/
Север/Гау/Альбин/
Апулеу/Гапен/
Мотерат из Гагеса/
Никотарх из Геразы/
Нуптениу из Анапеи/
Крониу/
Антониу Саккас/
Валентин/Поутантър/
Теон Стурнскиу/
Максим Турскиу/
Цетъс/Халкидиу/
Инноциум/

МИРОВОЕ
наследие



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА ЦЫБЫШКО

АЛЕТЕЙЯ

John Dillon

THE MIDDLE
PLATONISTS

80 B. C. to 220 A. D.

Revised edition
with a new afterword
by John Dillon

Cornell University Press
Ithaca, New York
1996

Джон Диппон

СРЕДНИЕ
ПЛАТОНУКИ

80 г. 70 Н. Э. — 220 г. Н. Э.

второе издание,
исправленное и дополненное
новым авторским послесловием

Перевод с английского
Е. В. Афонасина

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА АФАНАСЬЕВА

АЛЕТЕЙЯ
Санкт-Петербург
2002

ББК Э37-64

УДК 271(4)

Д 77

Диллон, Джон

Д 77 Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 н. э. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002; Алетейя, 2002. — 448 с. — (Серия «Мировое наследие»).

ISBN 5-89329-536-6

В книге всемирно известного специалиста по философии античности из Дублинского университета подробно рассматривается история платоновской философии от Древней академии до Плотина. Учитывая то обстоятельство, что этот период истории античной философии относится к самым малоисследованным, книга несомненно окажется полезной специалистам по истории философии, преподавателям, студентам и всем любителям классической мысли.

Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт

ISBN 5-89329-536-6



© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), 2002

© Е. В. Афонсин, 2002

© «Алетейя», 2002

© Cornell University Press, 1996



Предисловие автора к русскому изданию

Я очень рад тому, что моя книга о среднем платонизме выходит на русском языке.

С момента ее первой публикации прошло уже почти четверть века, так что не удивительно, что за это время было проделано много исследований, в том числе и автором этих строк, которые позволяют уточнить многие детали и по-новому взглянуть на некоторые проблемы, затронутые в книге. Многое из того, что можно было бы сказать в этой связи, я уже имел возможность изложить в послесловии ко второму изданию книги, вышедшему в 1996 г., которое включено в данное издание, поэтому, как мне представляется, повторяться нет необходимости.

Споры о природе среднего платонизма, а также о приемлемости самого этого термина по-прежнему не утихают. Я готов согласиться, что не следует этот период платонизма рассматривать как своего рода цельное движение. Разумеется, сами платоники в это время не осознавали себя как «средние» платоники, а также отнюдь не рассматривали такую фигуру, как Антиох из Аскалона, в качестве своего отца-основателя. И все же я по-прежнему считаю, что, с должными ограничениями, этот термин полезен для описания того периода в истории платонизма, которому посвящена эта книга.

Историческая значимость этого периода сводится не только к тому, что философы, о которых идет речь в этой книге, подготовили почву для нового платонического синтеза, осуществленного Плотинем и его школой. Не менее важным является то обстоятельство, что именно этот тип платонизма оказал влияние на первых отцов Церкви, когда они начали работать над философскими основаниями христианского учения. Именно средний платонизм оказался той основой, на которой (непосредственно и благодаря влиянию иудейского платоника Филона) было воздвигнуто здание философской теологии Восточной и Западной церквей.

Добавлю в заключение, что я благодарен переводчику моей книги на русский язык за терпение и предпринятые им добровольные усилия и рассчитываю на то, что моя книга сослужит добрую службу русским историкам философии.

*Джон Диллон,
Дублин, июль 2002 г.*



To my father
Myles Dillon (1900–1972)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Период истории платонизма, который рассматривается в этой книге, привлекал до настоящего времени сравнительно мало внимания. По-видимому, ему было суждено оставаться в положении тех утомительных автострад Среднего Запада США, которые каждый стремится преодолеть как можно быстрее для того, чтобы окунуться в красоты того или другого побережья. В истории платонизма аналогичным образом каждый стремится как можно быстрее перейти от Платона к Плотину, в лучшем случае удостоив беглого взгляда все те направления академической философии, которые лежат между ними и которые оказали столь значительное влияние на интеллектуальное развитие последнего.

Заполнить хотя бы отчасти этот пробел — в этом состоит цель данной книги. Причем я намерен рассматривать фигуры изучаемого периода не в качестве слаборазличимых путевых столбов на дороге, ведущей к неоплатонизму, но, насколько это возможно, с точки зрения их собственной значимости. Разумеется, написать связный очерк, который бы одновременно в полной мере соответствовал немногим и зачастую противоречивым свидетельствам, — это непростая задача. Предполагалось, что я напишу относительно популярную книгу. Однако дополнительная трудность состоит в том, что в нашем случае отсутствует та общеизвестная база, на которую можно было бы опереться. В работе подобного рода невозможно последовательно строить гипотезы, напротив, необходимо постараться сделать некоторые выводы. Разумеется, во многих случаях мне пришлось вдаваться в детали, хотя бы потому, что в эти детали никто доселе не вдавался. Я надеюсь, что читатель, заинтересовавшись самой проблемой, проявит терпение.

Не следует думать, что по нашей теме ничего не написано. Существует по крайней мере один подробный очерк нашего периода во

второй части третьего тома обширной истории греческой философии Эдуарда Целлера (*Philosophie der Griechen*, Bd. III: 2). Кроме того, имеется более краткий, но весьма полезный очерк, написанный Карлом Прехтером (*Ueberweg*). Очерк Филиппа Мерлана (*Philip Merlan*), который много сделал для понимания исследуемого периода, в кембриджской истории поздней греческой и ранней средневековой философии (*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Part I) обладает тем самым недостатком, которого я стремлюсь избежать, а именно: в этой работе все фигуры среднего платонизма рассматриваются исключительно в качестве предшественников Плотина.

Кроме того, наша проблема исследовалась такими авторами, как Карл Прехтер, Вилли Тейлер, Генрих Дёрри, Эмиль Брейе, А.-Ф. Фестюжьер, Пьер Буаянсе, а также, совсем недавно, Кремер. Все эти авторы выполнили великолепные работы, посвященные отдельным проблемам, однако до сих пор не существовало единого исследования, которое бы охватило период в его целостности. В некоторых важных случаях, например, в вопросе об истинном месте платонизма во втором столетии, мы по-прежнему должны исходить из таких работ, как статья Тадеуша Синко (*Tadeusz Sinko*, 1906), в которой впервые выдвигается гипотеза о существовании «школы Гая», принятая во всех последующих работах; а также монография Уитта (*R. E. Witt*, 1936), в которой делается попытка установить прямую связь между Альбином и Антиохом из Аскалона при посредстве Ария Дидима. Ни одна из этих работ не обладает в действительности той фундаментальностью, которая им зачастую приписывается, по причинам, о которых речь пойдет далее. Точно так же Филону и Плутарху всегда уделялось значительное внимание, однако, насколько мне известно, достаточно редко в контексте их философского окружения. Именно в этом ключе я планирую построить свой анализ.

Моей целью было написать историю платонизма данного периода без каких-либо отсылок и сопоставлений с Плотинем. Как уже отмечалось, это было сознательное решение, поскольку только таким образом можно было избежать его доминирования на философской сцене. Сказанное не оспаривает того факта, что средний платонизм все равно вызывает интерес в основном в связи и в качестве пролога к Плотину. И все-таки мне представлялось необходимым взглянуть на эти фигуры и на их учения не в связи с кем-то еще, но на взятые *как таковые*. Кроме того, я постарался убрать со сцены еще одну фигуру, которая также долгое время занимала там доминирующее положение, именно стоического философа Посидония. Отдавая ему должное, я уделил этому мыслителю один раздел во второй

главе. Дело в том, что в последнее время до такой степени наметилась тенденция приписывать Посидонию почти все доктрины и формулировки, источник происхождения которых неизвестен, что у меня возникло желание впасть в противоположную крайность и написать историю среднего платонизма без Посидония.

Еще одно слово, которое очень часто употребляется в связи с данным периодом — «эkleктизм», — я также склонен исключить из моей работы. Исследуемый автор может быть назван эkleктиком только в случае, если он собирает доктрины различных школ, базирываясь скорее на своих личных предпочтениях, нежели на какой-либо связной теории исторического развития философии. Понятое в таком смысле слово «эkleктизм» не вполне уместно в связи со средними платониками, по крайней мере со времен Антиоха, поскольку последний, как мы увидим, имел вполне определенные воззрения на то, как развивалась философия, и эти воззрения, как нам теперь представляется, не были полностью ошибочными. Он и его последователи считали, что они вправе заимствовать у перипатетиков и стоиков те доктрины и формулы, которые, как им казалось, лучше отражали истинный смысл учения Платона. В худшем случае они модернизировали Платона, однако причина этой модернизации и ее процедура была ясна и последовательна, что не позволяет охарактеризовать ее как эkleктическую. Наше стремление «выявить» в их работах (как и в трактатах Плотина) «аристотелевские» и «стоические» элементы приводит к ложному представлению о ситуации. В действительности значительное количество разнообразных терминов и концепций в начале первого столетия превратилось уже в общее место, поэтому их изначальное происхождение практически не имело никакого значения. Такие базовые термины, как *logos* или *κοίνα ἐπιεία*, в тех контекстах, в которых они используются изучаемыми в данной книге авторами, являются в полной мере платоническими. Аналогично то, что для нас является «логикой Аристотеля», для них было просто логикой, нормальным учением, которое использовалось в Академии и было сформулировано Аристотелем. Такое понимание развития философии может показаться нам неисторичным, однако и мы со своей стороны также должны учитывать, что ныне нам не доступны все те документы, которые были известны Антиоху и его последователям и на основе которых они пришли к такому заключению.

В вопросе о влиянии древних авторитетных авторов на поздних имеется один жизненный факт, которым современные исследователи склонны пренебрегать. Именно в тот период, равно как и в последующие вплоть до самого недавнего времени, каждый автор под-

вержен непосредственному влиянию своего наставника и склонен видеть историю философского развития до этого времени с его точки зрения. Такой человек может читать оригинальные тексты, однако он читает их под руководством своего учителя, который читал их под руководством своего учителя, и т. д. Только учитывая этот процесс, можно понять ту удивительную «расчлененность» платоновской доктрины, которую мы наблюдаем в наших источниках. По этой же причине утверждать, что Плотин испытал влияние стоиков или Посидония, Альбин — влияние Антиоха, а Плутарх — Ксенократа, — значит чрезмерно упрощать ситуацию. Плутарх прежде всего формировался под влиянием Аммония, Альбин — под влиянием Гая, Плотин — под влиянием Аммония Саккаса, а затем Нумения, Севера и Альбина.

В этой книге меня прежде всего занимают точные слова и формулировки тех авторов, с которыми я имею дело; по этой причине я позволил себе множество точных выдержек из того, что сохранилось от их работ. В большинстве случаев обычная сводка их воззрений была бы слишком неинформативной, поскольку она бы полностью выхолостила следы того мыслительного процесса, которым они руководствовались. Тот путь, который они прошли прежде, чем сформулировать свою позицию, а также точные термины, которые они употребляли, представляют для меня особый интерес. При цитировании я достаточно вольно использовал существующие переводы, взятые в основном для тех работ, которые туда входят, из Loeb Classical Library (прежде всего это касается Цицерона, Филона, Плутарха и Авла Геллия). Я использовал эти переводы прежде всего из нежелания проделывать заново ту переводческую работу, которая уже вполне адекватно проделана; кроме того, мне хотелось, чтобы в цитатах прозвучал другой «голос», отличный от моего собственного. Разумеется, я сверял переводы с текстом, и в тех случаях, когда они оказывались недостаточно буквальными или не соответствовали моей задаче, позволял себе исправлять их без каких-либо оговорок. Кроме того, я использовал много греческих терминов в транслитерированной форме. Вид получился несколько варварский, однако мне кажется, что читатель, если он желает проследить пути философского развития, должен познакомиться с основной терминологией изучаемого периода в оригинальной форме. Я стремился минимизировать сноски, поэтому ссылки по большей части даются в самом тексте.

Я благодарен многим своим коллегам, которые читали эту работу в процессе ее подготовки и высказали свои замечания. Прежде всего я должен поблагодарить Фредерика Эмори, Питера Брауна,

Герарда Каспари, Альбрехта Диле, А. А. Лонга, Дж. М. Риста, Р. Т. Уоллиса, Джона Уиттакера и Дэвида Уинстона. Разумеется, они не отвечают за мои недосмотры. Я благодарен калифорнийскому университету Беркли за академическую стипендию (Humanities Research Fellowship, 1971–1972), которая позволила мне начать работу над этой книгой. Кроме того, я всемерно обязан моей жене за ее безмерное терпение и опыт, которые она проявила при подготовке рукописи, много раз перепечатывая некоторые ее части, а также за высказанные ею точные замечания, позволившие улучшить содержание и стиль работы. Я посвящаю эту книгу памяти своего отца, благодаря которому я избрал академическую карьеру и который направлял меня по этому пути своим поощрением и личным примером вплоть до своей кончины.

Беркли, 1975



ИСТОЧНИКИ И СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Полные и сокращенные названия произведений того или иного древнего автора даются, как правило, в начале соответствующей главы, ему посвященной. Я применяю как более длинные, так и краткие сокращения, в зависимости от частоты, с которой то или иное сочинение цитируется. Так, например, *Об Изиде и Озирисе* Плутарха сокращается как *Is. et Os.*, *De Is.* или *Is.*, а *Тускуланские беседы* Цицерона — как *Tusc. Disp.*, *TD* и т. д. Я надеюсь, что такая процедура позволит больше избежать неясностей, нежели может породить. В любом случае мое намерение было именно таким.

Ниже приводятся типичные сокращения тех основных работ, которые используются на протяжении всей книги.¹

Adv. Math., AM	Секст Эмпирик, <i>Против ученых</i>
Corpus Hermeticum, CH	Трактаты Герметического корпуса
DL	Диоген Лаэртский, <i>О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов</i>
Dox. Gr.	H. Diels (ed.), <i>Doxographi Graeci</i>
Ethica Nicomachea, EN	Аристотель, <i>Никомахова этика</i>
Metaphysica, Met.	Аристотель, <i>Метафизика</i>
Noctes Atticae, NA	Авл Геллий, <i>Аттические ночи</i>
PT	H. Thesleff, <i>The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period</i>
RE	Pauly-Wissowa, <i>Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
SVF	H. von Arnim (ed.), <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
Timaeus, Tim.	Платон, <i>Тимей</i>
Res publica, Rep.	Платон, <i>Государство</i>

¹ Список несколько расширен переводчиком в основном по той причине, что латинские сокращения произведений античных авторов менее распространены в русскоязычной литературе, нежели в англоязычной. По этой



Глава первая

ДРЕВНЯЯ АКАДЕМИЯ И ОСНОВНЫЕ ТЕМЫ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА

Платон оставил после себя значительное философское наследие, которое отнюдь не утратило своего значения и после его смерти в 347 г. до н. э. Данная работа посвящена периоду интеллектуальной истории, который охватывает примерно три столетия (ок. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и в течение которого это наследие было воспринято многочисленными мыслителями совершенно различных направлений и способностей, выработавшими множество новых положений и выводов, немаловажных для последующих поколений. Именно в этот период возникло все то, что определило дальнейшее развитие платонизма вплоть до начала девятнадцатого столетия, когда немецкие исследователи предприняли сознательную попытку вернуться назад к самому Платону и рассмотреть его сочинения заново, минуя всевозможные позднейшие интерпретации.

В этой вводной главе, во-первых, будет дан краткий очерк доктрины непосредственных преемников Платона, которые обычно известны как основатели Древней академии. Этот очерк я предваряю кратким обсуждением того противоречивого вопроса, который получил название проблемы устных учений Платона. Именно к работам представителей Древней академии, и прежде всего к Ксенократу, восходит значительная часть доминирующих тем последующего школьного платонизма.¹ Во-вторых, в этой главе я дам краткую

же причине в некоторых случаях я даю пояснения. Я не стал переводить латинские названия на русский язык, по возможности сохраняя систему ссылок автора. Надеюсь, в свою очередь, что такая процедура позволит избежать больших неясностей. В книге я старался придерживаться стандартных сокращений, которые обычно приводятся в предисловиях к греческим и латинским словарям. — *Прим. пер.*

¹ Обсуждение этих сюжетов см. в недавней работе И. Н. Мочаловой «Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и

характеристику тем основным философским проблемам, которые волнуют философов рассматриваемого периода. Поскольку в соответствии с замыслом данной работы дальнейшее изложение будет построено по хронологическому принципу и каждому мыслителю будет уделено отдельное внимание, представляется разумным в самом начале работы определить те основные темы и линии философского развития, с которыми мы будем иметь дело на протяжении всей книги.

А. УСТНОЕ УЧЕНИЕ ПЛАТОНА

Очерк философии Платона выходит за рамки данной работы. В дальнейшем я исхожу из предположения, что все то, что обычно связывается с именем этого мыслителя, равно как и основные философские идеи, которые могут быть извлечены из его диалогов, хорошо известны читателю. Однако для того чтобы лучше понять те пути, по которым платоновская доктрина развивалась его непосредственными последователями, несколько слов необходимо сказать о той части его учения, которая обычно обозначается термином «устные учения Платона». Именно на этой доктрине, не в меньшей степени, нежели на диалогах, основывались его преемники, зачастую стараясь разрешить именно те проблемы, о которых сам Платон говорил только в своих устных выступлениях.

Спор о природе этих устных учений не затихает уже полтора столетия, с того самого момента, когда в начале XIX столетия Фридрих Шлейермахер предпринял попытку строго разграничить учение самого Платона и последующие платонические толкования. Им была поставлена задача выявить истинное учение Платона, основываясь исключительно на диалогах и оставляя в стороне свидетельства таких поздних авторов, как Альбин (или Алкиной)¹ и Апулей, равно как и неоплатонические толкования. В свое время этот подход был весьма оправдан, однако не лишен некоторых издержек. Кроме того, очевидно, что диалоги, взятые сами по себе, не позволяют составить связное представление о платоновской доктрине,

Аристотеля» (AKADEMEIA. Вып. 3, с. 226–348, в особенности с. 298–308, 319–328). — Прим. пер.

¹ Имеется в виду *Учебник платоновской философии* (Didaskalikos), автором которого является некий Алкиной. Впоследствии этот автор был отождествлен с платоником второго века Альбином (о котором см. шестую главу). В настоящее время после работ Джона Уиттакера и других современных исследователей принято считать, что эта гипотеза недостаточно обоснована, поэтому Альбина едва ли можно считать автором *Учебника*. Подробнее об этом Дж. Диллон говорит в своем *Послесловии 1996 года*. — Прим. пер.

к тому же не очень ясно (поскольку ни один из древних авторов не сообщает нам об этом), какую именно роль они были призваны играть в контексте более «серьезных» научных задач Академии. Цель написания этих диалогов и обстоятельства их опубликования также весьма загадочны. Разумно предположить, что по крайней мере поздние и более теоретические диалоги говорят нам нечто о мнении Платона и его коллег по поводу различных проблем, таких как теория познания, учение об идеях, этика и космология, однако и они ни в коей мере не могут считаться последним словом Платона в этих вопросах. Аристотель использует их как одно из выражений платоновской доктрины, однако никогда не рассматривает их как единственный или основной источник.

Однако если не диалоги, то что же? Кроме диалогов сохранилось значительное количество свидетельств о воззрениях Платона по поводу важнейших вопросов. Значительная часть этих свидетельств сохранилась в позднейших источниках, таких как комментаторы Аристотеля, однако важнейшим источником остается сам Аристотель, который на протяжении двадцати лет лично и непосредственно общался с Платоном. Однако мы должны понимать, что Аристотель, который несомненно хорошо знал то, о чем он говорит (было бы абсурдно предполагать обратное), тем не менее почти всегда ограничивается критическим и очень фрагментарным изложением того, о чем идет речь в том или ином случае. Понять из его изложения воззрения Платона напоминает попытку выяснить предвыборную программу консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее критикой-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 частях, будет вполне согласованной и разумной и которая, кроме того, вполне укладывается в ту схему, которая приписывается Ксенократу и Спевсиппу.

Отдельные положения этой доктрины неизбежно являются спорными. Однако для данной работы достаточно ограничиться только теми основными положениями, которые не вызывают сомнений у большинства исследователей.

Начнем с доктрины о первых принципах. Создается впечатление, что в свои зрелые годы Платон все более и более увлекался теми возможностями, которые предоставляла в этой связи пифагорейская математическая модель универсума. Очевидно, что математика активно изучалась в Академии, и те открытия, к которым она приводила, усиленные работами таких коллег Платона, как Евдокс, Менехм и Тезтет, постепенно привели его к определенным общим заклю-

чениям. В результате он пришел к системе, которая включала в себя представление о паре противоположных принципов и трех уровнях бытия, в которой центральная и опосредующая роль позднейшей традицией была отведена Душе, мировой и индивидуальной. Следы этого учения можно обнаружить в таких зрелых диалогах, как *Государство*, *Филеб*, *Тимей* и *Законы*, однако вывести его из одних этих диалогов, вообще говоря, невозможно.

В качестве первых принципов он постулировал Единое и Неопределенную Двоицу (Арист., *Мет.* I 6, 987a29 сл.), основываясь в этом, как и во многих других случаях, на пифагорейской традиции. Единое является активным принципом, который кладет «предел» (*pegas*) бесформенности (*apeiron*) противоположного принципа. Диада рассматривается им как принцип двойственности (также называемый «большое и малое»), неограниченно экстенсивный и делимый, одновременно бесконечно большой и 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. Эта теория не является исключительной особенностью этики Аристотеля, как это видно из таких, например, пассажей, как *Политик* (284e–285b), где искусству измерения придается универсальное значение, причем концепция эта, как можно предположить, возводится к пифагорейской традиции.¹

Неопределенная Диада — это прежде всего та беспредельность или инаковость, на которую воздействует Единое, но кроме того она является иррациональной составляющей Души, а также субстратом физического мира, «вместилищем» *Тимея*.

Воздействуя на Диаду и ограничивая ее, Единое порождает Идеи-числа. 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. В любом случае очевидно, что в конечном итоге Платон 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 и их сумме — десятке. Эти первые четыре числа каким-то образом присутствуют в самом Едином и получают актуальное существование в

¹ Более подробно о том, что эта доктрина столь же платоническая, как и перипатетическая, см. третью главу книги: Krämer H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959.

процессе ограничения двоицы. В *Метафизике* (XIII 7) Аристотель описывает этот процесс порождения первых чисел таким образом: Единое порождает Диаду путем удвоения себя, а затем производит остальные числа, прибавляя к двоице и другим числам единицу или себя. Мы вынуждены признать, что процесс этот достаточно темен, вполне вероятно, что таковым он был и для самого Платона.

Как бы там ни было, все Идеи-числа порождаются в результате действия первых чисел на двоицу либо ее на них. Именно так, учитывая исправления, внесенные в текст, резоннее всего объяснить смысл того важного места из аристотелевой *Метафизики* (I 6), которое ранее уже упоминалось:

«Другим началом Платон считал Двоицу, поскольку числа, кроме первых, порождаются из него в результате некоего естественного процесса (*euphuos*), как отиск из массы (*ekmageion* — слово, употребленное в *Тимее* (50c) в связи с вместилищем)».

Эти числа, следовательно, являются тем, во что превращаются платоновские идеи. Насколько их много? Число десять, разумеется, занимает центральное 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 явлений. Однако не следует забывать и о другом труднодостижимом месте из *Метафизики* (XIII 8), где Аристотель, по-видимому, утверждает, что в качестве порождающих принципов идей Платон принимал только первые десять чисел. Возможно, что Аристотель заостряет здесь противоречия из полемических соображений, объединяя утверждение Платона, что Декада включает в себя всю полноту чисел, с его отождествлением идей и чисел. Очевидно, что числа, входящие в Декаду, легко порождают все остальные, и среди идей должна быть определенная иерархия. Следовательно, это описание Аристотеля следует рассматривать как упрощение позиции Платона. Это понимает и сам Аристотель, поскольку в другом месте (*Метафизика*, XII 8, 1073a14) он сомневается, ограничивается ли количество идей числом десять, а в *Met.* XII 3 (1070a18) говорится, что «по Платону, идей столько же, сколько существует естественных сущностей». В *Метафизике* Теофраста (6b 11 sq.) иерархическая организация идей подтверждается еще раз, поскольку там сказано, что, по Платону, «все вещи зависят от идей, а идеи от чисел, от которых совершается восхождение к первым принципам». Здесь делается различие между идеями и числами, однако, по моему мнению, в данном случае этими числами является Декада, а идеи являются теми вторичными порождениями чисел, которые из них происходят.

Первые четыре числа Декады — Tetraktys — играют ключевую роль в космологии Платона и его последователей. Они являются теми принципами, которые связывают абсолютно Единое с трехмерным физическим миром. Они имеют также и геометрический аспект, однако как он связан с их природой, остается не ясным. Мы увидим, что у Спевсиппа геометрические сущности уже образуют отдельный уровень бытия. Как бы там ни было, единица является также и точкой, двойка — линией, тройка — плоскостью, а четверка — трехмерным телом (причем два последних являются соответственно треугольником и пирамидой). По свидетельству Аристотеля (Met. I 9, 992a20 sq.), Платон не делил линию на точки, предпочитая говорить о «неделимых линиях». Вопрос о том, каким образом все это укладывается в его метафизическую схему, вызывает разногласия среди исследователей, однако естественно допустить, что если Платон допускает существование неделимых линий, он должен был принять и существование неделимых треугольников и пирамид, хотя наши источники ничего не говорят об этом. Возможно, геометрический аспект чисел проявляется только на уровне Души, ведь не случайно порождение Души в *Тимее* описывается в терминах четырех протяженностей и пропорций между ними. Душа проецирует эти протяженности в материю, комбинируя базовые треугольники таким образом, чтобы сформировать четыре элемента — огонь, воздух, воду и землю. Таким образом, в *Тимее* строится математическая модель универсума, которая резко критикуется Аристотелем (e. g. De caelo III 1).

Учение о Душе является центральным, но вместе с тем и наиболее сложным элементом его учения. И снова диалоги, в особенности *Тимей*, становятся понятными только в контексте дополнительных свидетельств. Аристотель, например, с уверенностью утверждает (Met. I 6; XIII 6), что кроме идей Платон постулировал некие математические объекты. Эти последние от идей отличаются тем, что между собой они имеют «много общего», а следовательно, могут комбинироваться друг с другом, в то время как идеи являются определенными видами, которые нельзя смешивать (asymbletoi). От физических же вещей они отличаются тем, что являются вечными и нематериальными. Из других свидетельств становится ясно, что эти математические объекты связаны с Душой. Естественно заключить, что Душа, как на это указывает и Аристотель (De Anima III 4, 429a 27), является местом (topos) идей, принимает их в себя и каким-то образом преобразует в математические объекты, а затем проецирует их на материю, так порождая физический мир.

Душа, о которой здесь говорится, является той Мировой Душой, создание которой описывается в *Тимее* (35a) и о которой еще раз

сказано в десятой книге *Законов*. Микрокосмом этой сущности является индивидуальная душа. В качестве посредника между умопостигаемым и физическим мирами она состоит из аспектов, которые способны отражать «высшее» и «низшее». Именно на уровне этой души первые числа превращаются в точку, линию, плоскость и геометрическое тело. Согласно Аристотелю (*De Anima* I 2, 404b 16 sq.), Платон конструирует душу из этих четырех элементов, устанавливая пропорцию между ними и четырьмя способами познания: интуитивным знанием (*nous*), дискурсивным знанием (*episteme*), мнением (*doxa*) и чувственным восприятием (*aisthesis*). Это четырехчастное разделение, по-видимому, имеется в виду в *Законах* (X 894a), а также в конце шестой книги *Государства*, где говорится о линии, разделенной на четыре отрезка, каждый из которых соответствует определенному состоянию, возникающему в душе (VI 511e). То, что называется математическими объектами, здесь, вероятно, возникает на втором уровне (который называется *dianoia*), так что общая схема вполне могла быть сконструирована уже Платоном.¹ 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*.

Основные проблемы, которые в *Тимее* остаются нерешенными, следующие: 1) осуществлен ли процесс творения, который там описывается, в определенный момент времени; 2) какова природа Демиурга; 3) кто такие младшие боги, 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 треугольники имеют к идеям в традиционном их понимании. 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, обвинял Платона в том, что тот постулирует начало

¹ Критический анализ этой сложной проблемы см. в статье: Brentlinger J. A. *The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates*. Phronesis VIII (1963). P. 146–166.

мира во времени (*De caelo* I 12; II 2). Очевидно, что сам Платон не внес в свое время ясности в этот вопрос, в противном случае это не породило бы разногласий между его последователями. Следует заметить, что из поздних платоников о творении во времени говорили только Плутарх и Аттик, однако оба они были дуалистами, а поэтому нуждались в концепции творения из предсуществующей материи. Все остальные платоники приняли позицию Спевсиппа и Ксенократа.

Вопрос о происхождении Демиурга и младших богов в последующей традиции также породил многочисленные недоумения. Сначала доминировала тенденция, согласно которой Демиург рассматривался как высший принцип, действующий в мире, однако впоследствии, после того как в результате неопифагорейского влияния первым принципом стало абсолютно трансцендентное Единое, Демиург стал рассматриваться как второй Бог, Ум, действующее начало или Логос высшего Бога, и именно эта доктрина доминирует на протяжении всего рассматриваемого в книге периода. Этот Ум, как мы увидим, зачастую оказывается схожим с Мировой душой в ее рациональном аспекте. В рамках последовательной метафизической схемы трудно найти место одновременно активному Уму и разумной Мировой душе, поэтому в позднем платонизме намечается тенденция, согласно которой Мировая душа оказывается по своей природе иррациональной или, в крайнем случае, вторичной в своей рациональности, то есть только воспринимающей разумные принципы-логосы и нуждающейся в «пробуждении» со стороны Бога. Что же касается младших богов, то они обычно отождествляются с этой нерациональной Мировой душой или с родом демонов, которые находятся ниже Мировой души. Колебание в этом вопросе таких авторов, как Альбин или Апулей, значительно.

Вопросы о том, каким образом Душа воздействует на материю, какого рода деятельность присуща самой материи, равно как и роль треугольников в создании трехмерного космоса, не находят адекватного решения и, как правило, вообще не обсуждаются в дошедших до нас среднеплатонических текстах, хотя еще Ксенократ, как мы увидим ниже, делает попытку разрешить их. Очевидно, Аристотелева критика всей этой системы, предпринятая им в *Физике* и *De caelo*, была сильна настолько, что адекватный ответ на нее так и не был найден.

Самым важным диалогом на протяжении всего периода среднего платонизма оставался *Тимей*, а также избранные места из *Государства*, *Федра*, *Тезтета*, *Федона*, *Филеба* и *Законов*. Миф из *Федры* о небесном путешествии и падении души рассматривался в связи с

Тимеем особенно часто. В неопифагорейских кругах, как это нам еще предстоит увидеть, особое значение придавалось *Пармениду*, в котором усматривали очерк структуры метафизической реальности. Учение о Едином, развитое такими неопифагорейцами, как Евдор, Модерат из Гадеса и Нумений, как это прекрасно показано Доддсом¹, сформировалось под сильным влиянием первой гипотезы *Парменида*, а также символов Солнца из шестой книги *Государства* и Трех царей из *Второго письма*.

Имеются также свидетельства, что в сфере логики Платон далее развил ту систему разделений (*diairesis*), о которой впервые говорится в *Федре* (265d sq.), возводя ее до уровня космогонического принципа. Упорядочение хаоса на основании правильных разделений с помощью правильной меры и гармонии также описывается как основная задача Души. Никакой системы логики, подобной Аристотелевой силлогистике или теории категорий, у Платона не засвидетельствовано, однако ведь и десять категорий Аристотеля являются всего лишь школьным упражнением, развивающим исходную схему, состоящую из категорий абсолютного (субстанции) и относительного. Платон использовал базовые категории абсолютного (*kath' hautou*) и иного — относительного (*pros hetera*), которое впоследствии было разделено на противоположное (*pros enantia*) и относительное (*pros ti*), причем это последнее в свою очередь делилось на определенное и неопределенное. Это все, что нам сообщает Гермодор (ар. *Simpl.*, In *Phys.* P. 247, 30 sq. Diels). Поскольку Гермодор был учеником Платона и скорее всего получил эту информацию из первых рук, он не базируется на диалогах, хотя элементы этой доктрины и могут быть извлечены из них (*Soph.*, 255c; *Parm.*, 133d; *Phil.* 51cd).

Сомневаться в свидетельствах подобного рода только потому, что они не подтверждены цитатами из диалогов, было бы абсурдно. Точно так же нет оснований полагать, что единственным источником устного учения Платона является его знаменитая лекция *О благе*. Судя по всему, это было действительно примечательное событие, и многие из присутствующих делали записи (*Aristoxenus*, *Harm.*, *Elem.* II. P. 30–31 Meibom; *Simpl.*, In *Phys.* P. 151, 6 sq. Diels). Вероятно, эта речь была первым и последним случаем, когда Платон попытался представить свою философию на суд широкой аудитории, однако нет никаких оснований предполагать, что ученики Платона и его непосредственные последователи базировались в своих рассуждени-

¹ Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*. *Classical Quarterly* 22 (1928).

ях только на этой единственной лекции. Лекция, как с сожалением отмечает Аристотель (Aristoxenus, loc. cit.), не удалась. Ошибочно истолковав название лекции, собравшаяся аудитория ожидала услышать нечто практически полезное, например, о том, как приобрести богатство, здоровье или силу, поэтому когда Платон начал говорить о математике, геометрии и астрономии и наконец заявил, что Благо — это Единое, публика разочаровалась окончательно и начала покидать место собрания.

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 Четверицей) является той силой, которая связывает весь мир воедино, оказываясь, таким образом, концептом одновременно метафизическим и этическим. Важно также отметить платоновское различие (*Законы*, I 631b–c) между высшими и Божественными благами, то есть 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. Это место особенно любили цитировать поздние платоники, более того, оно стало одной из основных точек соприкосновения между перипатетической и стоической этическими системами. Действительно, одним из основных пунктов, по которым, как известно, расходились стоики и платоники, был вопрос о том, являются ли низшие блага необходимым элементом для достижения счастья (*eudaimonia*). Стоики отрицали это, аристотелики настаивали на том, что их нельзя исключать полностью, платоники же занимали более или менее среднюю позицию, стремясь, разумеется, подкрепить ее авторитетными текстами. Битва, как мы увидим, продолжалась в течение всего исследуемого периода, причем такие авторы, как Антиох и Плутарх, встали на сторону перипатетиков, а другие, например Евдор и Аттик, склонялись к стоической позиции.

По вопросу о смысле человеческой жизни, который приобрел в позднейшие времена особое значение, позиция Платона выявляется в основном на базе таких мест, как *Тезет* 176a–b и *Федон* 64e, в которых явно указывается, что смысл жизни состоит в том, чтобы освободить душу от влияния материального мира. Образ пещеры из седьмой книги *Государства* выражает аналогичную идею. Именно так это понимают большинство средних платоников, в качестве универсального определения взяв формулу «уподобление Богу» из *Тезета* (176b). Однако Антиох, как мы увидим, предпочел этой формуле другое определение, полагая, что цель есть «следование природе».

Эта формула едва ли может считаться выражением доктрины самого Платона, однако именно она получила специальное развитие в Древней академии, в особенности в учении ее последнего главы, Полемона, и затем заимствована Зеноном, основателем стоицизма.

В вопросе о самодостаточности мудреца и его свободе от страстей, относительно которого в позднейшие времена также велись нескончаемые споры, позиция Платона весьма противоречива. В третьей книге *Государства* (387de) утверждается, что мудрец самодостаточен, однако при этом не говорится ничего такого, что заставило бы предположить, что страсти следует искоренять полностью, а не просто усмирять. 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.

Итак, внутриакадемическая традиция сохранила как устное учение Платона, так и развитие его такими авторитетными философами, как Спевсипп и Ксенократ, и в этом качестве продолжала оказывать на последующее развитие античного платонизма определенное влияние, которое, к сожалению, в настоящее время уловить достаточно трудно. Например, нам может показаться, что поздние платоники совершенно бессовестно приписывают Платону многие из логических формул и терминов, принадлежащих Аристотелю. Разумеется, это могло быть и так, однако спросим себя, насколько значительную часть своей логики Аристотель разработал все еще будучи членом Академии, а также когда и в какой мере зрелая логическая система Аристотеля была принята Древней академией как не противоречащая ее доктрине? Спевсипп и Ксенократ, насколько об этом можно судить, не выходят за рамки платоновских разделений и категорий, о которых говорилось выше, однако как насчет Полемона, Кратета и Крантора? Аристотелевская логика была принята как полезное средство скептической «Новой» академией после Полемона, и сам Полемон, как мы вскоре увидим, учил в значительном согласии с аристотелевской этикой, поэтому ничто не мешает предположить, что он не имел ничего против логики Аристотеля (и Теофраста). Альбин, например, полагает, что Платон был знаком с логикой Аристотеля и даже использовал ее в своих диалогах, хотя и не формально. Мы можем относиться к этому утверждению как абсурдному, однако оно не изобретено самим Альбином и восходит к более древним временам, возможно, ко времени Древней академии.

Целью этого вводного раздела было доказательство того факта, что такие поздние платоники, как Антиох, Альбин или Плотин, в своих заявлениях, что их философские позиции восходят непосредственно к Платону, были не до такой степени неисторичны, как

сейчас принято думать. Проблема, вероятно, состоит в том, что сам Платон по ряду важнейших вопросов не пожелал высказать окончательного ответа, предоставив своим ученикам возможность решать их самостоятельно. И это вполне согласуется с его общим подходом к тому, как должна быть устроена философия. В диалогах дело всегда ограничивается только выдвижением некоторой теории и выявлением ее следствий. Никакого окончательного решения не предлагается. Кроме того, сам Платон никогда не присутствует в своих диалогах в качестве действующего лица. Если и в процессе преподавания он вел себя аналогично, то легко представить, до какой степени различными могли быть представления его учеников, даже самых ближайших, относительно того, что же является его подлинным учением.

Теперь перейдем к анализу воззрений его последователей, стараясь в первую очередь обратить внимание на те аспекты их философии, которые оказали особенно большое влияние на поздний платонизм. Действительно, когда в следующей главе мы дойдем до выяснения того, в какой степени интерпретация позиции Платона, предложенная Антиохом, является легитимной, нам придется вспомнить не только об устном учении Платона, но и о философии Спевсиппа, Ксенократа и Полемона, которых Антиох несомненно читал, причем Полемона рассматривал в качестве последнего (предшествующего ему самому) законного схолярха Академии.

В. СПЕВСИПП (ок. 407–339 гг. до н. э.)

1. Биографические свидетельства и сочинения

Спевсипп, сын сестры Платона Потоны, наследовал должность главы Академии и являлся им до самой своей смерти в 339 г. до н. э. О его жизни мы знаем ничтожно мало. Диоген Лаэртский (IV 1–4) оказывается в этом случае менее информативным, нежели обычно. Диоген приводит список тридцати его работ, к которому следует добавить трактат *О пифагорейских числах*, речь о нем пойдет далее. Наиболее важными, скорее всего, были следующие трактаты: *О наслаждении*, *О философии*, *О Богах*, *О душе*, *Трактат о сходном* (*homoia*), (еще десять книг), *Разделение и гипотезы, касающиеся сходного*, и *Похвальное слово Платону*, в котором, очевидно, было высказано множество примечательных сведений об Учителе, в том числе о том, что он на самом деле был сыном Аполлона. Ни одна из этих работ не дошла до нас. Некоторые из них, по всей видимости, были диалогами.

2. Философия

а) Первые принципы

Спевсипп развил платонизм в том направлении, которое, вероятно, было вполне оправданно, однако до времен Плотина, насколько мы можем судить, не нашло приверженцев, разумеется, если не принимать в расчет то обстоятельство, что важное влияние на Плотина оказали некоторые неопифагорейские и гностические спекуляции. Спевсипп принял доктрину двух противоположных принципов, однако изменил ее весьма интересным образом, делая упор на их статусе в качестве «семян» или «потенций» всех вещей. Он утверждал, что являющееся причиной для других вещей не может обладать тем же самым свойством в том же смысле. Поэтому если, например, Единое является причиной блага и бытия, то оно не может в собственном смысле именоваться благим или даже сущим (fr. 34 Lang), не в большей степени, чем желудь может именоваться дубом. В результате такой интерпретации платоновское Единое оказывается полностью трансцендентным. В важном пассаже, сохранившемся в комментарии Прокла на *Парменид* и только недавно извлеченном на свет Клибанским,¹ 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:

«Принимая, что Единое выше бытия и является тем источником, из которого бытие возникает, они отказывали ему даже в статусе принципа. И решив, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одинокое, и не прибавить к нему другого элемента, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели неопределенную Двоицу».

Таким образом, неопределенная Двоица оказывается причиной всяческого различия и индивидуации, в качестве причины существующих вещей, которая сама вовлечена в существование. Однако Двоица не является злым принципом, так же как Единое не является добрым (фр. 35). Спевсипп резонно полагает, что добро, равно как и зло, не могут пониматься на этом уровне в этическом смысле. Они возникают только на уровне актуального бытия, вероятно, на уровне Души. До некоторой степени это проблема семантики. Платон называл этот высший принцип Благом в качестве (а) объекта, к которому все стремится, и (б) источника блага и существования для всех вещей, однако Спевсипп, по всей видимости, стремится лишить понятия *Единое* и *Диада* всякой этической окраски.

¹ Procli Commentarius in Parmenidem/Ed. Klibansky, Labowsky, Anscombe. London, 1953. P. 10, 31–41.

Аристотель критикует этот тезис в *Метафизике* (XII 7, 1072b30 sq.):

«Те, кто подобно пифагорейцам и Спевсиппу полагают, что высшая красота и благо не находятся в начале, поскольку начало растительного и животного — это причины, в то время как красота и полнота содержатся в том, что происходит из этих начал, ошибаются. Ибо семя происходит из других существ, которые существуют до него и являются целостными, и первым является сама целостная вещь, а не его семя. Например, мы должны признать, что человек существует раньше его семени, поэтому то, что возникает из семени, возникает не из него, а из того, кто его произвел».

Итак, Аристотель помещает курицу перед яйцом, и это возражение доминирует в Академии, начиная с непосредственного последователя Спевсиппа Ксенократа. Аристотелевский Перводвигатель, скорее актуальный, нежели потенциальный Ум, мыслящий самого себя, становится в изучаемый нами период доминирующей моделью Бога. По этой причине особенно важно, чтобы позиция Спевсиппа была услышана и адекватно оценена. В конце концов, она не менее логична, нежели аргумент Аристотеля. В обоих случаях мы сталкиваемся с проблемой природы и активности первого принципа, почему он должен двигаться и производить что-либо еще. Представляется, что из этих двух альтернатив именно первому принципу как чистой потенциальности необходимо произвести что-либо еще для того, чтобы, по крайней мере, существовать в собственном смысле этого слова. Следовательно, именно такой принцип имеет больше причин для того, чтобы действовать, нежели полностью актуализированный самодостаточный, созерцающий себя Ум. Утверждение Аристотеля о том, что актуальность должна предшествовать потенциальности логически, не в большей мере состоятельна, нежели альтернатива, предлагаемая Спевсиппом. И все-таки именно она доминировала в Академии в течение многих веков.

Аристотель критически высказывается и в связи с другими аспектами учения Спевсиппа. В *Метафизике* VII 2 (1028b18 sq.) мы читаем: «Следовательно, Платон мыслит формы и математические объекты как два различных типа сущностей, в качестве третьего типа принимая чувственно воспринимаемые тела. Спевсипп же допускает еще больше типов сущностей, начиная с Единого и постулируя принципы для каждого типа сущностей, один для чисел, другой для величин и еще один для Души. Таким путем типы сущностей умножаются (фр. 33)».

Все это, как полагает Аристотель, выглядит не очень убедительно. В другом месте (*Мет.* XII 10) он на этот счет высказывается весьма сатирично:

«Те, кто утверждают, что математическое число идет первым, и, следовательно, за одной вещью всегда должна следовать другая, и принципы для каждой из них различны, мыслят бытие как серию разорванных эпизодов (поскольку ни один из уровней бытия не участвует в другом) и умножают количество первых принципов. Однако мир не желает столь плохого управления. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель” (Гомер, *Илиада* II 204)».

Спевсипп обвиняется в постулировании многих уровней бытия, не связанных между собой. Вслед за Единым у него идет неопределенная Двоица, затем числа, величины и Душа, причем каждый из этих уровней имеет свои принципы, очевидно соответствующие Единому и Диаде на высшем уровне. Однако возникает вопрос, мог ли разумный человек выдвинуть именно такую доктрину?

К счастью, нам не придется додумывать за Спевсиппа, что он имел в виду, поскольку в результате исследований Ф. Мерлана мы имеем дополнительное свидетельство, сохранившееся в четвертой главе *Об дополнительных принципах математики* Ямвлиха. Учитывая особенности труда Ямвлиха, в этом месте и во многих подобных (например, в его *Пифагорейской преемственности*) мы имеем все основания полагать, что в данном случае Спевсипп цитируется более или менее буквально, вероятно, из ранней части его трактата *О пифагорейских числах*, большой фрагмент которого сохранился в *Теологуменах арифметики* Ямвлиха (p. 61, 8 sq. Ast.).¹ Приведу центральную часть пассажа (De comm. math. P. 15; 5–18, 12 Festa):

«Из математических чисел следует постулировать два первых и высших принципа: Единое (которое не следует называть даже сущим (on), в силу его простоты и положения в качестве принципа всего остального, а ведь принцип не может в собственном смысле быть тем, чего принципом он является); и другой принцип — множественности (plethos), который может начать разделение (dialysis) из самого себя и который, если попытаться наиболее точно описать его природу, мы бы уподобили абсолютно подвижной и уступчивой материи».

Из этих двух, которые сходятся вместе, говоря несколькими туманными словами самого Спевсиппа, «в силу некоторой убедительной необходимости» (что напоминает *Тимей* 48a), возникают числа, причем материя производит принцип беспредельной делимости и одновременно множественности, а Единое налагает принцип предела и качества, дабы в результате получились определенные числа. Однако, говорит он, неразумно полагать, что принцип материи является злым или безобразным только потому, что он порождает мно-

¹ В последнее время принято считать, что *Теологумены арифметики* не принадлежат Ямвлиху и являются позднейшей компиляцией. — *Прим. пер.*

жественность. Эта деятельность свободна от этических оценок. С другой стороны, Единое не является благом или прекрасным, поскольку оно превышает этих атрибутов. Прекрасное появляется только на следующем уровне после Единого, и еще на уровень ниже — Благо. Следовательно, Спевсипп последовательно отсекает всякое этическое толкование первых принципов, и эта тенденция наблюдалась еще у Платона.

Второй аргумент более диалектичен, однако вполне действителен. Хотя Единое и не является благом в нормальном смысле, мы все же славим его за самодостаточность и в качестве причины красоты в числах. Следовательно, было бы нелогично называть безобразным или злым то, что естественным путем причастно Единому. Поскольку множественность принимает Единое, оно также заслуживает похвалы и не может считаться источником зла. По-видимому, Аристотель признает значимость этой аргументации в *Мет.* XVI 4 (1092a1–5), где он отмечает, что если материальный принцип является злым и все-таки принимает Благо, следовательно, он причастен и стремится к тому, что его разрушает. Однако его вывод состоит в том, что такой принцип необходимо полностью исключить.

Материя, или «Восприемница» (*hypodochē*), таким образом, вместе с Единым оформляет класс чисел. Далее Спевсипп обращается к проблеме, которая и приводит его к позиции, критикуемой Аристотелем (Р. 16, 18 sq.):

«Если постулировать одну-единственную материю и Восприемницу, то будет вполне естественным допустить, что, в силу того, что форма Единого, которую оно налагает на ее, абсолютно одинаковая, мы получим совершенно идентичный класс существ. Отсюда следует, что все классы вещей будут числами, поскольку мы не будем иметь достаточной причины для различия, благодаря которой в одном случае возникают числа, в другом — линии, затем — плоские и, наконец, трехмерные тела, а не один и тот же класс, который возникает из одного и того же принципа, объединенный тем же способом».

Спевсипп касается здесь самой сути проблемы. Если мы хотим получить градацию существ, происходящих из первого принципа, мы должны иметь некий принцип дифференциации в Едином или в материи для того, чтобы он обеспечивал такое различие. Но поскольку Единое по определению однообразно, следовательно, должен существовать некий иной уровень или аспект материи.

Решение этой проблемы, которое предлагает Спевсипп, не вполне ясно. По всей видимости, он постулирует отдельные принципы для каждого уровня бытия, заслуживая тем самым критическое отношение Аристотеля. На уровне чисел вместо Единого он постулирует Монаду, на уровне линий — точку, в то время как на уровне геометрических тел вообще (линия, плоскость, трехмерное тело) этот

принцип описывается как «положение, пространственное отделение и место» (Р. 17, 13–19). Следовательно, он различает между первыми принципами чисел и геометрических тел, постулируя для каждого уровня свою материю (Ibid. I, 25 sq.).

Так возникает «эпизодическая» природа универсума Спевсиппа, критикуемая Аристотелем. Однако говорится также и о некоей объединяющей прогрессии от Единого к низшим уровням бытия. Он говорит о «природе, происходящей из первых принципов» (Р. 16, 12), так порождающей сначала Красоту, затем Благо, а в заключение фрагмента (Р. 18, 1–12), в той же самой связи, он поясняет, что «низшие» принципы каким-то образом происходят из высшей противоположности Единого и Множественности:

«Элементы, из которых возникают числа, сами по себе не являются прекрасными или благами. Однако из союза Единого и причины множественности, материи, возникают числа, и именно на этом уровне впервые возникают Бытие и Красота. Затем в свою очередь из элементов линии возникает геометрический мир, в котором также наличествует бытие и красота. Ни на одном из этих уровней нет места безобразию и злу. Только на низших уровнях, четвертом и пятом, которые состоят из низших элементов, возникает зло, да и то не в позитивном смысле (proegoumenos), но лишь в результате невозможности справиться с некоторыми свойствами среды».

Здесь содержится много интересного. Во-первых, мы снова видим, что Единое и Множественность (в данном случае двусмысленно описываемое как «причина множественности»; не ясно, является ли генитив объективным или субъективным) находятся «превыше бытия», а поэтому не относятся к существу. До Плотина ничего подобного, по крайней мере в официальном платонизме, не утверждается (если не считать гностиков и неопифагорейцев, доктрина которых, как мы увидим, несколько отличается). Но даже Плотин приписывает Единому атрибуты красоты и блага, хотя, в полном соответствии со Спевсиппом, настаивает на том, что эти слова не должны пониматься в их обыденном смысле.

Далее, мы видим, что имеет место процесс развития. *Продукт высшего уровня является каким-то образом принципом для следующего.* Однако это положение не является самым примечательным в системе Спевсиппа. Наиболее интересным, на наш взгляд, является положение, которое, несомненно, привлекло внимание Аристотеля, о том, что имеется логическая необходимость для того, чтобы на каждом уровне бытия существовал свой набор первых принципов. В пассаже упоминается пять таких уровней. Первые три — Единое, числа и геометрические тела — мы уже встречали, и в каждом из них был свой материальный принцип. Однако мы еще ничего не слышали о Душе и идеях в традиционном платоновском смысле.

Из других источников мы знаем, что Спевсипп отказался от идей, заменив их числами или математическими объектами (Met. XII I, 1069a33 sq.), и отличал Душу от математических и геометрических объектов (ibid. VII 2, 1028b18 sq.), — в последнем случае на том основании, что Душа подвержена движению, в то время как высшие уровни — нет. Оценка утверждения, что Спевсипп отверг теорию идей, зависит от нашего понимания того, что могла представлять собой эта теория после того, как она вышла из рук Платона. Если что-то и могло не пригодиться Спевсиппу, так это идеальные числа. Как и Платон, он почитал Тетраду и Декаду, однако определил для них иное место.

В любом случае Душа оказывается четвертым уровнем бытия, и именно на этом уровне (а также на более низком, очевидно, на уровне физического мира) впервые появляется зло. Но даже там оно представляет собой не позитивную силу, а некоторый побочный продукт, который неизбежно возникает в результате невозможности полностью справиться с бесформенной средой. Все это скорее напоминает метафизику *Тимея*, нежели устные учения Платона или десятую книгу *Законов*. Однако каким образом это представление о Душе сочетается с определением, которое Ямвлих в его трактате *О душе* приписывает Спевсиппу (De anima, ap. Stob., I 363, 26 Wachs.): «Душа есть форма, равномерно распространенная во всех направлениях»? Эти свидетельства не обязательно противоречат друг другу. Душа получает числовые геометрические протяжения свыше, которые, будучи синтезированными в одно, составляют ее формальный принцип, а тот, соединившись с материей, присущей Душе, порождает психический мир. Далее он проецируется на физический уровень и, соединившись с материей, порождает физический мир. Этот тип прогрессии, выраженный в иных терминах, снова возникает в метафизической системе неопифагорейца Модерата из Гадецы в первом столетии новой эры.¹

Единое Спевсиппа не следует отождествлять с Умом. Это подтверждается одним доксографическим свидетельством (фр. 38): «Спевсипп утверждает, что Бог — это Ум, однако он не является тем же, что Единое или Благо, и представляет собой отдельную природу». Хотя это свидетельство и несколько скомкано (Благо, например, не

¹ По вопросу о вечности души мы имеем смущающее позднее доксографическое свидетельство (фр. 55), которое утверждает, что Спевсипп и Ксенократ считали бессмертными рациональную и иррациональную души. Если это действительно так, это было бы значительным отклонением от платоновской доктрины, однако на основании одного этого свидетельства было бы неразумным строить дальнейшие догадки.

должно присоединяться к Единому таким образом), оно все же ясно показывает, что Спевсипп различал между Единым и Умом. Создается впечатление, что доксограф приводит место, где Спевсипп описывает свой высший принцип, отличный от Единого и стоящий выше него. Однако поскольку это невозможно, остается допустить, что Богом Спевсипп называет какую-то низшую сферу бытия, очевидно, числа, которые и являются Умом. По свидетельству Цицерона (ND I 32), Спевсипп полагал, что все в этом мире управляются некой разумной силой (*vis animalis*), которая, должно быть, является чем-то более активным, нежели его Единое. Но было бы поспешным пытаться вывести что-либо определенное из этого свидетельства, учитывая его крайне полемическую направленность, обусловленную происхождением из эпикурейского источника.

Помещая Единое выше Ума, Спевсипп противоречит не только Аристотелю, но и всему официальному платонизму вплоть до Плотина, и расхождение это начинается с его непосредственного предшественника Ксенократа, который, как мы увидим, был согласен с Аристотелем в том, что высший принцип должен быть Умом.

b) Этика

До нас дошли разнообразные свидетельства об этических воззрениях Спевсиппа. Климент Александрийский, базируясь на каком-то доксографическом источнике (фр. 57), сообщает, что Спевсипп определял счастье как «совершенное состояние в соответствии с природой». Это определение, если оно передано точно, напоминает стоическое определение «жизни в согласии с природой». Кроме того, согласно Клименту, он утверждал, что добродетельный человек должен стремиться к «безмятежности» (*aochlesia*), что также, если это свидетельство аккуратно, напоминает нам эпикурейский идеал *ataraxia*. Наконец, Климент говорит, что, по мнению Спевсиппа, счастье является результатом упражнения в добродетелях. Само по себе это утверждение ничем не примечательно. Вопросом, действительно интересным в этой связи, является вопрос о том, является ли добродетель достаточным условием для достижения счастья, как это впоследствии утверждалось стоиками. По свидетельству Цицерона (в *Тускуланских беседах* и в других местах; фр. 58), члены Древней академии (Спевсипп, Ксенократ и Полемон) сходились в этом отношении во мнении с Аристотелем и Теофрастом, признавая, что некоторое количество физических и внешних благ также необходимы для полного счастья. Они настаивали на доминирующей роли добродетели, однако вопреки стоикам утверждали, что материальные проблемы являются злом, которое может омрачить совершенное счастье даже мудреца.

Согласно Аристотелю (EN VII 14, 1153b1 sq.), Спевсипп пытался опровергнуть утверждение о том, что наслаждение, будучи противоположностью страданию, которое является злом, должно рассматриваться как благо. Он аргументировал это (очевидно, в трактате *О наслаждении*) следующим образом:

«В самом деле, Спевсипп стремился опровергнуть этот аргумент, рассуждая таким образом: наивысшее противоположно не только наименьшему, но и равному. [То есть наслаждение противоположно не только страданию, но и нейтральному чувству, находящемуся между ними. — Дж. Д.] Однако это возражение не работает, поскольку не станет же он утверждать, что наслаждение является разновидностью зла».

Очевидно, Аристотель здесь настроен слишком полемично. У нас имеется (разумеется, позднее) свидетельство Авла Геллия (*Аттические ночи*, IX 5, 7) о том, что, по Спевсиппу, наслаждение, равно как и страдание, действительно является злом, благо же — это то, что расположено между ними. Комментаторы на Аристотелю *Этику* утверждают, что, по Спевсиппу, «беспечальность» (*alypria*) является тем благом, которое находится между крайностями, что вполне согласуется со свидетельством Климента. Вероятно, Аристотель прав только в том, что Спевсипп не считал наслаждение злом *по своей сути*. Однако как бы там ни было, мы видим, что Спевсипп последовательно применяет здесь доктрину «меры», которую обычно связывают исключительно с Аристотелем. Ясно, таким образом, что идея эта разделялась многими членами Академии.

с) Логика и теория познания

В сфере логики Спевсипп в основном придерживался платоновской концепции деления понятий (*diairesis*), однако с некоторыми отличительными особенностями. Базовым принципом для него является идея о том, что для того, чтобы что-либо адекватно определить, необходимо знать все «отличительные признаки» (*diaphorai*), которые выделяют эту вещь из среды отличных от нее вещей. Если довести этот принцип до логического конца, то для определения нам бы потребовалось знание всех отношений и связей, сколь угодно отдаленных, в которые вовлечена данная вещь (фр. 31). Это положение тем не менее не привело его к скептицизму. Как раз напротив, он предпочел направить свои усилия на классификацию посредством такого «разделения» всего, что только можно. К чему привел этот амбициозный проект, мы не знаем. Сохранилось упоминание о его труде о «сходствах» (*homoia*), который, вероятно, представлял собой простой список растений и животных, расположенных по родам и видам, в десяти книгах. Несколько дошедших до нас фрагментов

из этой книги, сохраненных Атенеом, извлечены им из второй книги, которая была, судя по всему, посвящена исключительно рыбам. Как бы там ни было, как это показал Ланг (Lang. P. 9–15), классификаторские опыты Спевсиппа и других членов Академии, едко высмеянные комиком Эпикратом (fr. 11. P. 287 Kock), послужили для Аристотеля тем материалом, который он использовал в своей классификации видов животных.

Следует упомянуть еще об одном вопросе, связанном с классификацией, в котором решение Спевсиппа также послужило основанием для теории Аристотеля. Этот сюжет касается начального разделения вещей в *Категориях*. Как мы помним, Аристотель различает между «омонимами», «вещами, которые имеют общее имя, однако определение той природы, которая соответствует этим именам, в них различно», и «синонимами», «вещами, которые имеют общее имя, и определение той природы, которая соответствует этим именам, в них также совпадает» (так, животное является родовым именем, которое относится как к человеку, так и к быку). Давно замечено, что это различие Аристотеля очень грубое и впоследствии практически полностью заменено другой теорией (см., например, Met. IV 2). Однако сколь бы грубым не было это разделение, по всей видимости, именно оно происходит из классификации имен, введенной Спевсиппом. У Симпликия (который цитирует Бозция — Simp., In Cat. P. 38, 19 sq. Kalbfleisch) читаем следующее:

«Бозций говорит, что Спевсипп применял следующее разделение (diairesis) имен. Имена, говорит он, делятся на “тавтонимии” и “гетеронимии”, причем первые разделяются на “омонимы” и “синонимы”; некоторые “гетерономные” имена являются гетерономными в собственном смысле, некоторые — “полиномными”, а некоторые — “параномными”. Смысл первого класса имен уже обсуждался, polyopota же — это различные имена, означающие одну и ту же вещь, например, aor, xiphos, machaira, phasganon [все эти имена означают меч. — Дж. Д.]; heteronyma — это такие имена, которые означают различные вещи, определение которых различно, например грамматика, человек, дерево».

К сожалению, Бозций не сказал ничего определенного о том, в каком смысле Спевсипп употреблял слово «синоним». Согласно Симпликию (P. 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 образом строгую дистинкцию. Как и

в других случаях, нам не известны собственные слова Спевсиппа, поэтому все, что нам остается, это отметить, что в данном случае Аристотель каким-то образом реагирует на классификацию своего предшественника.

Что касается теории познания Спевсиппа, то, как и Аристотель (An. Post. II 19), он утверждал, что первые принципы можно постичь только непосредственно, если вообще такое знание возможно. Прокл (Comm. in Eucl., p. 179, 8 sq. Fried.) говорит следующее:

«В целом, говорит Спевсипп, в нашей охоте 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 еще в более ясном контакте, нежели глаз с видимыми объектами; однако некоторые не способны на такое непосредственное схватывание, поэтому они стремятся подойти к нему постепенно, выстраивая цепь умозаключений».

Первыми и несомненными принципами такого рода, согласно Аристотелю, являются аксиомы, такие как закон противоречия или утверждение, что равное равно тому, чему оно равно. Они постигаются разумом непосредственно, в качестве предварительных условий всякого знания, сами не будучи предметом доказательства. Разумеется, эта доктрина не противоречит выше обозначенной невозможности постичь отдельные вещи, поскольку принципы эти отдельными вещами не являются.

Создается впечатление, что если бы до нас дошел какой-либо существенный фрагмент из логических сочинений Спевсиппа, мы нашли бы там разумные и тонкие рассуждения, во многом, пусть и несовершенно, предвосхищающие логику Аристотеля. Как я уже говорил, когда поздние платоники принимали логику Аристотеля, она не казалась для них столь «Аристотелевой», как это представляется ныне, поскольку значительная часть того, что они там находили, было для них логикой Древней академии. Основная заслуга в развитии этой логики, вероятно, принадлежит Ксенократу, однако роль Спевсиппа также не следует преуменьшать.

d) Теория чисел

В заключение скажем несколько слов еще об одной работе Спевсиппа, трактате, озаглавленном *О пифагорейских числах*, очерк которого, равно как пространная выдержка о Декаде, сохранились в частично принадлежащем Ямвлиху трактате *Теологумены арифметики*. Здесь сообщается, что Спевсипп, будучи под сильным влиянием Филолая, в первой части своей работы обсуждал «линейные, полигональные, плоские и трехмерные числа», пять космических тел *Тимея*, сходство между ними и их отличительные особенности, а также

взаимные пропорции. Вторая часть работы была полностью посвящена Декаде, которая рассматривалась в качестве наиболее естественного и совершенного числа, модели для Творца (*poietes theos*) в его работе по сотворению мира. Естественно предположить, что Спевсипп думал именно так, однако его собственное свидетельство все же не помешало бы. Хотелось бы, однако, знать, является ли этот Творец чем-то подобным Демиургу *Тимея* или же, как было бы логичнее предположить, он тождествен с Единым, которое творит в компании второго бога — Ума, являющегося первым принципом числа.

Похвала Декаде состоит в том, что Спевсипп показывает, как в ней содержатся все возможные пропорции и гармонии. Было бы неразумным вдаваться здесь во все детали. И все же этот сохранившийся пассаж весьма ценен в качестве свидетельства о том, насколько пифагорейская числовая теория проникла в умы членов Древней академии. А поскольку работа Спевсиппа была в какой-то форме доступна во времена пифагорейского движения четвертого столетия новой эры, можно предположить, что она оказывала влияние и на более ранних стадиях развития неопифагореизма.

3. Заключение

Итак, Спевсипп ответствен 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 «подпольного», неофициального пифагореизма. Тем не менее ему следовало уделить некоторое внимание, хотя бы потому, что он относится к числу тех мыслителей, которые этим вниманием, как правило, обделены. Обратимся теперь к философу, влияние которого на средний платонизм уже не вызывает никакого сомнения и которого можно с полным основанием назвать вторым основателем платонизма.

С. КСЕНОКРАТ (396–314 гг. до н. э.)

1. Биографические свидетельства и сочинения

Ксенократ, уроженец Халкедона, возглавил Академию в 339 г., после смерти Спевсиппа. Согласно Диогену Лаэртскому (IV 6), он

был членом Академии с юных лет и сопровождал Платона во время его поездки на Сицилию, очевидно, во время второго или третьего визита. В то время, когда Ксенократ возглавил Академию, Аристотель был за границей. В скором времени после этого он вернулся в Афины и основал Ликей. Не ясно, имело ли место какое-либо соревнование между этими лидерами за главенство в Академии, однако на том основании, что в своих работах Аристотель почти всегда настроен полемически по отношению к Платону и академикам, можно заключить, что отношения эти были не очень дружественными. С другой стороны, нет никаких оснований полагать, что один только факт неприятия Аристотелем теории идей и математической картины мира помешал ему возглавить Академию. Платон в отличие, например, от Эпикура не предписывал своим ученикам какой-либо определенной догмы, поэтому при несколько иных внешних обстоятельствах Аристотель мог бы вполне успешно выполнять роль главы Академии, сменив на этом посту Спевсиппа. Следовательно, те из поздних платоников, которые, начиная с Антиоха, полагали, что Академия и Ликей по сути своей были единым движением, грешили против истины не столь сильно, как это часто утверждается.

Как бы там ни было, выбор пал на Ксенократа, и он, судя по всему, все свои усилия направил на работу по систематизации той доктрины, которая, по его мнению, представляла собой философское учение Платона. Эта работа во многом была инициирована активной критикой, звучащей со стороны Ликей. В процессе этой деятельности он неизбежно создал много нового, поскольку, как я уже отмечал, каждый великий философ всегда оставляет после себя множество нерешенных задач.

Утверждается, что именно Ксенократ впервые провел разделение между тремя ветвями философии — физикой, этикой и логикой (fr. 1 Heintze). Правда, Аристотель в *Топике* (I 14) говорит о нечто подобном. Диоген Лаэртский перечисляет (хотя и несколько скомканно) семьдесят шесть работ Ксенократа (DL IV 11–14), которые касаются всех этих разделов. Наиболее важными из них представляются следующие: *О природе* (в 6 книгах), *О мудрости* (в 6 книгах), *О бытии*, *О судьбе*, *О добродетели*, *Об идеях*, *О Богах*, *О душе*, *О благе*, *Разрешение логических проблем* (в 10 книгах). Кроме того, он писал о пифагорейцах и о числах, продолжая тем самым линию Спевсиппа. Ни одна из этих работ не дошла до нас. Не сохранилось даже сколько-либо дословных выдержек из этих работ, так что мы в отличие от случая со Спевсиппом не имеем возможности оценить его стиль и методы аргументации. Все, что остается в нашем распоряжении, — это доксографические свидетельства — позитивные, негативные или нейтральные.

2. Философия

а) Физика

Физикой в античности обычно называлось то учение о первопринципах, которое в настоящее время называется метафизикой. В дальнейшем я намерен сохранить эту античную терминологию, поскольку все философы, о которых речь пойдет далее, принимали ее, равно как и разделение философии на три основные части, правда, допускающая в этом вопросе незначительные вариации.

I. Первые принципы. Подобно Платону и Спевсиппу, Ксенократ постулировал пару противоположных первых принципов, которые он, по всей видимости, называл Монадой и Диадой (фр. 15). Последний из них являлся основанием множественности и беспредельности (*apeiria*). Этот термин устанавливается на основании одного пассажа из первой главы трактата Плутарха *О сотворении души в Тимее* (фр. 68), где обсуждается учение Ксенократа о душе (о котором подробнее ниже). Вообще говоря, Плутарха следует рассматривать в качестве второго по важности после Аристотеля источника сведений о Ксенократе. Очевидно, что он испытал сильное влияние последнего. Как и его предшественники, Ксенократ называл второй принцип Диадой, однако в одном доксографическом источнике (фр. 28) используется специфический термин «вечнотекущее» (*to aenon*), который, как сообщает наш источник, означает материю. Слово *aenon* имеет поэтическое происхождение, но также встречается в пифагорейской клятве, где Тетрада описывается как «источник, содержащий корни вечно текущей природы». Очевидно, что этот термин прежде всего употребляется в подобном контексте, а следовательно, означает не первичную материю, а физический универсум, порожденный сочетанием гармоний, заключенных в Тетраде. В любом случае, термин этот засвидетельствован в пифагорейских источниках, а следовательно, мог вполне употребляться ими и в иных контекстах.

В отличие от Спевсиппа, Ксенократ отождествляет Монаду с Умом (фр. 16). К сожалению, мы не располагаем на этот счет какой-либо дополнительной информацией. Можно предположить, что к таким воззрениям он пришел под влиянием критики Спевсиппа Аристотелем. Как бы там ни было, идея созерцающего себя божественного Ума стала с этих пор и до времен Плотина доминирующей концепцией официального платонизма.

Другой особенностью учения Ксенократа, отличающей его от предшественников, была его попытка выведения всей совокупности универсума из первых принципов. Об этом пишет современник Ксенократа и ученик Аристотеля Теофраст в следующей выдержке из его *Метафизики* (6a23 sq.):

«Большинство авторов доходят до определенного места [в объяснении структуры универсума], а затем останавливаются, как это сделали, например, те, кто положил в основание всего Единое и неопределенную Двоицу. Действительно, описав процесс порождения чисел, плоских и объемных фигур, они оставили в стороне почти все остальное, ограничившись заявлением, что некоторые вещи происходят из неопределенной двоицы, 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. Аналогичным образом поступил и 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».

Теофраст считает заслугой Ксенократа выведение всей совокупности универсума, вплоть до чувственно воспринимаемых тел, из первых принципов. О том, что здесь имеется в виду, мы узнаём из других источников. Прежде всего, рассмотрим свидетельство доксографа Аэция (фр. 15):

«Ксенократ, сын Агатенора Халкедонского, богами считал Монаду и Диаду. Первый из этих принципов, в качестве мужского, является Отцом, который управляет небесами. Он называет его Зевс или Чет (*perittos*) и Ум и считает его верховным Богом. Вторым Богом, по его мнению, является женский принцип (...) — Мать Богов¹, которая управляет подлунным миром. Именно она является, по его мнению, душой мира. 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 некой содержащейся в них божественной силе. Из этих элементов тот, который составляет основу воздуха, он называет Гадесом, из-за его бесформенности (*aeides*), водную стихию он называет Посейдоном, а земную — Деметрой, сеющей семя. Все эти определения он адаптировал (*metaphraxe*) из учения Платона, а от него они перешли к стоикам».

¹ Cf.: Pierre Boyance. *Xenocrate et les Orphiques*. REA 36 (1948), 218 sq. Этот автор предлагает *diken* (что может быть поэтическим выражением, означающим «в роли, на манер») считать указанием на персонафицированную Справедливость-Дике. Это допущение интересно, однако не вполне убедительно. Мне кажется, вероятнее допустить, что текст в этом месте испорчен.

Этот подробный очерк вызывает у читателя некоторое недоумение. Во-первых, следует ли считать Монаду сущностью, которая трансцендентна миру, или же она является всего лишь лучшей частью его, скажем, сферой неподвижных звезд? Создается впечатление, что Монада является имманентной сущностью, находящейся в космосе, и это впечатление подтверждается другими свидетельствами (фр. 16–18). В таком случае крайним пределом космоса, по Ксенократу, будет *hyperouranios topos* из платоновского *Федра*. Тогда Зевс оказывается той же силой, которой он впоследствии стал для стоиков, — управляющей всем космосом, присущей прежде всего лучшей его части, с тем отличием, что для Ксенократа этот принцип представлялся чем-то нематериальным, скорее числом, нежели чистым огнем. Именно за это его упрекает Зенон (фр. 67). Миф из *Федра*, судя по всему, является источником всей этой картины, которая, по всей видимости, чрезвычайно упрощена Аэцием. Замечание, что Ксенократ «адаптировал» или перефразировал Платона, может служить указанием на это место, а также на пассаж из *Тимея* (39e–41a), где содержатся аллегории Олимпийских богов. Тройственное разделение умопостигаемого мира Ксенократа, как мы сейчас увидим, вполне соответствует триаде, которую выделяет Платон в «занебесном месте» (*Федр*, 247c).

Диада, которая, как мы видели, во всех остальных местах отождествляется с материей, в данном случае представлена как Мировая душа, неразумная сущность, которая нуждается в оформлении и осмыслении со стороны Монады. Здесь мы наталкиваемся на одну сложность. Неопределенная двоица, по Ксенократу, — это злой и неупорядоченный принцип, в то время как Мировая душа таковой не является. Если мы обратимся к трактату *Об Изиде и Озирисе* Плутарха, который, несомненно, написан под влиянием Ксенократа, то заметим, что там речь идет о двух различных сущностях, Изиде и Сете-Тифоне, при этом первая является олицетворением Мировой души, а второй — зла и беспорядка. Разумеется, Душа нуждается в божественном оформлении, однако она с радостью его принимает и ни в коей мере не является злым принципом. Я полагаю, что в данном случае либо Аэций по каким-то причинам объединил эти сущности в одну, либо в тексте между словами «женский принцип» и «матерь Богов» приходится предположить лакуну (подобно тому, как это наверняка имеет место в двух предыдущих случаях). Мировая душа, как мы узнаем из Плутарха (Proc. An. 1012de), сформирована из Монады и Диады, то есть не является только Диадой. Местом, в котором находится Мировая душа, можно считать Луну или же пространство между подлунной и надлунной сферами. Однако

Монада не связывается им с Солнцем, хотя само Солнце, как и другие планеты, является, по Ксенократу, богом.

В подлунном мире обитают демоны (о которых подробнее ниже) и божественные духи, управляющие тремя подлунными элементами (огонь, по Ксенократу, пребывает в надлунной сфере). До какой степени на эти воззрения Ксенократа повлиял Платон — это еще вопрос, но тот факт, что стоики с удовольствием позаимствовали все это, не вызывает сомнения. Примечательно, что сфера Гадеса состоит из воздуха. Именно таким образом будут впоследствии учить большинство средних платоников, отождествляя сферу Гадеса с подлунным миром. В этой связи можно вспомнить и свидетельство Плуларха о том, что Ксенократ различал двух Зевсов — верхнего (*hypatos*), управляющего умопостигаемым миром, и нижнего (*neatos*), находящегося в подлунном мире (*Quest. Plat. IX I. P. 1007f = fr. 18*). Вне сомнения, нижний Зевс должен быть отождествлен с Гадесом. Эта теория Ксенократа выглядит почти гностически. Еще примечательней его разделение богов на Олимпийских и Титанических, которые обитают соответственно на небе и на земле. О том, что это построение не является всего лишь мифологизацией, но напрямую связано с теорией Ксенократа, показывает замечание Порфирия по поводу «стражи (*phrouga*)» платоновского *Федона* (62b = фр. 20). По всей видимости, Ксенократ объясняет причину того, что мы содержимся «под стражей», то есть прикованы к земле, нашей титанической природой. Именно поэтому мы находимся во власти Диониса. А поскольку Гадес и Дионис, по крайней мере со времен Гераклита, связываются воедино, вполне резонно постулировать эту связь и в данном случае. Кроме явного дуализма, эта теория примечательна и орфическими элементами, в ней содержащимися.

Согласно Теофрасту, в своей попытке вывести всю структуру мира из первых принципов Ксенократ пошел дальше Платона и Спевсиппа. Первой проблемой, с которой он столкнулся и которая перешла к нему по наследству от его предшественников, была проблема выведения чисел из Монады и Диады, затем, выведение точки, линии, плоскости и объемного тела из числа, или, скорее всего, из первых четырех чисел — Тетрады.

Один интересный пассаж из *Метафизики* Аристотеля, по всей видимости, говорит именно о Ксенократе (XIII 9, 1085a7 sq.). Сообщается, что некоторые последователи Платона пытались вывести линии, плоские и объемные тела из чисел, постулируя существование специальных видов (*eide*) Большого и Малого, которые отвечают за возникновение геометрических фигур. Линии возникают из Длинного и Короткого, плоскости — из Широкого и Узкого, объемные тела — из Глубокого и Мелкого. Насколько мы знаем, Спевсипп

никогда не говорил ничего подобного, хотя в одном пассаже из *Comm. Math.* ему приписывается нечто подобное. На основании этого свидетельства оказывается, что должно существовать несколько типов материи. Представляется более естественным приписать такое весьма схоластичное построение именно Ксенократу.

Разумеется, Аристотель не склонен симпатизировать такому подходу, поэтому его свидетельство не очень помогает. Можно предположить, что, по Ксенократу, каждый последующий геометрический принцип соединяется с соответствующим видом материи, которая, будучи подвижной и способной изменяться, чтобы принять его, порождает принцип для следующего уровня. Таким образом, точка комбинируется с материей в качестве «Длинной и Короткой» и порождает линию. Линия, которая, по Ксенократу, является сущностью, не сводимой к совокупности точек (фр. 41–49), с одной стороны, порождает все остальные линии, а с другой, снова соединившись с материей, теперь выступающей в качестве «Широкой и Узкой», порождает плоскость и т. д. Следует иметь в виду, что это допущение не подкреплено точными свидетельствами и оставляет таинственную природу материи без объяснения. Я предлагаю его только лишь в качестве возможного ответа на вопрос о том, каким образом Ксенократ мог мыслить все это. Если такое решение действительно имело место, мы сможем понять, почему эти построения у Ксенократа были менее «эпизодичны», нежели у Спевсиппа.

Рассмотрим теперь, как Ксенократ обошелся с платоновскими идеями. Об этом говорится в одном пассаже из *Метафизики* (в котором Аристотель упоминает только Платона и Спевсиппа), однако комментатор Асклепий говорит, что это относится и к Ксенократу (*Met.* VII 2, 1028b24 sq. = fr. 34h):

«Другие, однако, утверждают, что идеи и числа одной природы, и все остальное происходит из них, включая линии, плоские тела, а также субстанции небес и чувственно воспринимаемого мира».

Очевидно, что как Спевсиппу негодились платоновские идеальные числа, так Ксенократ обошелся без математических объектов. Здесь и в других местах *Метафизики* Аристотель утверждает, что он постулировал существование идей, которые отождествлялись с числами. Не располагая деталями аргументации Спевсиппа и Ксенократа, мы можем только догадываться, почему они решили упростить систему Платона. Однако, учитывая то обстоятельство, что Ксенократ определил Душу как «самодвижущееся число», можно предположить, что для математических чисел и геометрических тел (для объяснения существования которых Платону и понадобились его математические сущности) он фиксировал уровень Души. Математические сущности, хотя они и являются идеями, в то же время

выступают в качестве порождающих причин для чувственных индивидуальных вещей. Ксенократ определял идею как «парадигмальную причину естественных явлений» (фр. 30), и это определение было предназначено для того, чтобы исключить существование идей для искусственных вещей (таких как кровать или повозка) и для неестественных отклонений (*ta para physin*), странных или отвратительных. Это определение стало стандартным для позднейшего среднего платонизма (cf. *Didaskalikos*. P. 163, 21).

Куда следует поместить идеи? Высшим принципом, по Ксенократу, является Ум, а Ум с необходимостью мыслит. Можно предположить, что он занят самосозерцанием. Кроме того, из чего он состоит? Допущение, что Монада Ксенократа созерцает совокупность идей-чисел, которые и составляют содержание Ума, представляется в таком контексте неизбежным. Следовательно, учение о том, что идеи находятся в Уме Бога, может со всем основанием быть приписано именно Ксенократу. Во времена Антиоха эта концепция уже рассматривается как общепринятая и, несомненно, не является изобретением Новой академии.

Теперь обратимся к Душе. Согласно Плутарху (*Proc. An.* 1012de), описание творения Души, по Ксенократу, является продолжением процесса творения числа. Основываясь на *Тимее* (35a), он отождествляет «неделимую сущность» с Монадой, а «разделенную» — с множественностью, или Диадой. Единое ограничивает беспредельную множественность, и в результате возникает число. Это порождение еще не является Душой, поскольку оно неподвижно, а Душа — это «самодвижущееся число». Поэтому необходим элемент «тождественности и инаковости», причем первое отвечает за стабильность, а второе — за движение и изменение, и в результате их смешения возникает Душа. Насколько это объяснение приемлемо, предоставим решать читателю, однако совершенно очевидно, что перед нами попытка объединить разрозненные части платоновской системы воедино.¹

По Ксенократу, Душа по своей природе является промежуточной сущностью, а поэтому необходимо, чтобы она включала в себя элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому миру, а также те пропорции, которые создают гармонию в космосе. Как известно, уже Платон проецирует первые четыре числа в Душу, связывая каждое из них с отдельной познавательной способностью. Вполне вероятно, что его последователи поступили так же. Душа,

¹ Доктрина о том, что «вся совокупность вещей проникается и связывается Душой, частями которой являются и наши души» (*Cicero*, ND I 27), приписываемая Пифагору и происходящая из *Тимея* Платона, также могла быть представлена как пифагорейская именно Ксенократом.

по Ксенократу, следовательно, является сущностью числовой природы, нематериальной, хотя и содержащей в себе элементы, связывающие ее с чувственным миром. Она является бессмертной, и, согласно Олимпиодору (In Phaed. P. 98 Finckh = fr. 75), Ксенократ и Спевсипп полагали, что бессмертной является как разумная, так и неразумная ее часть. Что именно имеется в виду, сказать не представляется возможным.

Примечательно, что, по Ксенократу, человеческая душа является его даймоном (фр. 81), поскольку *eudaimon* означает «быть счастливым», «с даймоном в хорошем состоянии». Действительно, Платон описывает высшую часть души как «даймона, данного Богом каждому человеку» (Tim. 90a), так что Ксенократу было достаточно только развить это представление, однако возможно, что эта этиология связана с его убеждением в том, что наша природа носит «титанический» характер, как об этом уже говорилось выше.

II. Триаδικое деление универсума. Разделение на триады было, судя по всему, весьма характерным для учения Ксенократа. Секст Эмпирик (Adv. Math. VII 147 sq.) сообщает следующее:

«Ксенократ говорит, что существует три типа сущностей (*ousia*), чувственно воспринимаемые, умопостигаемые и составленные [из этих двух] вероятные (*doxaste*). 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.

Описав ситуацию таким образом, он утверждает, что критерием существования того, что находится за пределами небес, является знание (*episteme*), критерием поднебесного мира служит чувственное восприятие, 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. Мы увидим впоследствии, что это примечательное толкование Rep. X 617c оказало влияние на Плутарха и других поздних платоников.

Такое представление о небе как промежуточной сущности между чувственным и умопостигаемым миром может рассматриваться как развитие воззрений Аристотеля (*De caelo*), однако сама пропорция представляется особенностью позиции Ксенократа.

Другое тройственное разделение, еще более примечательное, описывается Плутархом (*De Fac.* 943f = fr. 56). Обсуждая промежуточную роль Луны и пропорциональность, которая связывает весь мир воедино, Плутарх замечает, что Ксенократ, исходя из описания пропорций в *Тимее* (31b, 40a), предлагает схему, включающую в себя

четыре элемента и пару противоположностей, разреженное (to μαρον) и плотное (to ρυκνον), причем последний член пары является также музыкальным термином. Эти противоположности восходят еще к Анаксимену, однако Ксенократ пытается вписать их в рамки платоновской космогонии. Он постулирует существование трех типов «плотности», которые в сочетании с тремя элементами — огнем, воздухом и водой — образуют три уровня бытия:

«Ксенократ говорит, что звезды и Солнце созданы из огня и состоят из первой плотности (ρυκνον), Луна состоит из воздуха и второй плотности, а Земля — из воды и третьей плотности».

Рυκνον — это, очевидно, физический принцип плотности, поскольку до этого Ксенократ говорит, что сами по себе to μαρον и to ρυκνον не могут воспринять Душу (а следовательно, сотворить одушевленный космос). Если предположить, что to μαρον, по Ксенократу, означает элементы как таковые, геометрические фигуры (пирамиду, октаэдр и икосаэдр из *Тимея* 53с), тогда to ρυκνον может рассматриваться в качестве материального элемента, без участия которого геометрические формы не могут породить физического мира. Так, судя по всему, Ксенократ пытался решить сложную проблему, оставшуюся в наследство от Платона, о том, каким образом из нематериальных треугольников получается материальный мир. «Вместилище», о котором говорится в *Тимее* (51а), также, по-видимому, имеет к этому отношение, так что Ксенократ просто стремился прояснить процесс, описанный Платоном, так, как он его себе представлял.

Эта теория Ксенократа выглядит как развитие аналогичной теории Спевсиппа о различных типах или уровнях материи. Три «плотности» в соединении с тремя элементами формируют трехуровневый космос, в котором Луна и окружающий ее воздух оказываются промежуточным элементом. Ксенократ не различает между сферой неподвижных звезд и сферой планет, как это делает Платон и другие платоники, предпочитая проводить разделительную линию между Солнцем и Луной.

III. Демоны. Тройственная структура космоса с Луной в среднем положении находит свое отражение в демонологии Ксенократа, о которой также сообщает Плутарх. В трактате *О падении оракулов* (416cd) он говорит следующее:

«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 треугольник. 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, а частью нет. И именно такова природа демонов, которые обладают человеческими эмоциями и божественной силой».

Возможно, это всего лишь иллюстрация, однако очень важная. Ксенократ дает математическую интерпретацию платоновской доктрины о том, что «демоны являются промежуточной природой, соединяющей людей и богов и не позволяющей космосу распасться на две половины» (*Пир* 202e). Демоны обладают способностями, характерными для людей и богов. Они бессмертны, как боги, и подвластны человеческим страстям, а следовательно, могут рассматриваться как промежуточная сущность между ними. Далее Плутарх связывает их расположение с Луной и Мировой душой. Почти наверняка такую связь усматривал и Ксенократ.

Однако эта связь не может быть полной, поскольку, с одной стороны, демоны представляются им как существа более низкие по рангу, нежели Луна (в фр. 15 они так и называются — *hyperselenoi-подлунные*), а с другой стороны, по Ксенократу, существуют два типа демонов — добрые и злые. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (360e) Плутарх сообщает, что, согласно Ксенократу, «среди демонов, как и среди людей, существует градация по степени добродетели и порочности» (fr. 25; cf. Def. Or. 417b). По мнению Ксенократа, 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 (cf. Is. et Os. 316b; Def. Or. 417c = fr. 25). 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 математической схеме, которую он для нее создал, однако сама эта попытка является дополнительным свидетельством в пользу предположения, что он был намерен формализовать все уровни бытия и добиться полного их согласования между собой.

IV. Творение мира и его структура. Некоторые Олимпийские боги, по Ксенократу, являются аллегориями духов элементов. По свидетельству Симпликия (фр. 53), теорию пяти элементов он приписывал Платону, таким образом истолковывая пять правильных многогранников (Tim. 53c sq.) и считая икосаэдр эфиром. Это толкование внесло некоторую путаницу в учения позднейших платоников. Более склонные к стоицизму придерживались теории четырех элементов,

считая небесный элемент чистой формой огня, в то время как ориентированные на перипатетическую доктрину предпочитали говорить о пятом элементе Аристотеля.

Отвергая всякие попытки буквального понимания того, что Платон говорил о сотворении мира, Ксенократ вполне согласен со Спевсиппом. Мир не был сотворен в определенный момент времени. Из соображений наглядности Платон всего лишь позволяет себе ту же вольность, что и геометры, строящие геометрические фигуры из точек и линий. Такое толкование *Тимея* стало стандартным в последующем платонизме и было оспорено лишь Плутархом и Аттиком.

в) Этика

Как легко видеть из списка трудов Ксенократа, который приводит Диоген Лаэртский, этой области философии он уделил много внимания. Как и в остальных случаях, здесь он также скорее стремится формализовать учение Платона, нежели развить свои собственные теории. Он утверждает, что целью философии является «избавление от всех причин, вызывающих беспокойство в жизни» (фр. 4). Следовательно, он согласен со Спевсиппом в том, что идеалом является «свобода от беспокойства».

Как и в случае со Спевсиппом, его определение счастья дошло до нас в изложении Климента Александрийского (Strom. II 22 = fr. 77): «Обладание (ktesis) добродетелью (arete), насколько это для нас возможно, и силою (dynamis), ей сопутствующей». Счастье состоит в жизни души, достигается добродетелью и состоит из благородных поступков, добрых привычек и намерений. Телесные и внешние блага являются необходимыми элементами. Это определение не очень информативно, однако из пересказа Климента можно заключить, что оно представляет собой школьную схематизацию. Так же как Спевсипп и другие члены Древней академии, он настаивает на необходимости телесных и внешних благ, которые тем не менее для достижения счастья играют вспомогательную роль. Вероятно, именно на них указывают «силы», о которых говорится в определении.

С определением счастья связаны начала (archai) и цель (telos) существования. Как мы увидим в следующей главе, Антиох из Аскалона настаивает на том, что его определение (которое нам кажется чисто стоическим) восходит к Древней академии, и прежде всего к Ксенократу и Полемону. По свидетельству его (фр. 79) и Плутарха (фр. 78), первыми принципами существования Ксенократ считал «первичные естественные инстинкты» (ta prota kata physin), основные инстинкты самосохранения, присущие каждому живому существу от рождения. Основываясь на них, можно выработать исходные этические (или до-этические) посылки. Затем человек научается

использовать свой разум и вместе с ним получает возможность и обязанность овладевать добродетелями. Целью человеческой жизни является «жизнь в согласии с природой», что предполагает «жизнь в соответствии с добродетелями». Единственной особенностью, которая отличает эту позицию от поздней стоической доктрины, является ответ на вопрос, следует ли по достижении добродетели избавиться от базового инстинкта или, по крайней мере, исключить его из формулировки цели. Ксенократ полагает, что в этом нет необходимости. Достаточно лишь подчинить его добродетели. В этом отношении его позиция согласуется с воззрением Аристотеля. Мы еще вернемся в этой теме в соответствующих разделах книги.

Кроме того, Ксенократ говорит о вещах, которые имеют нейтральную ценность (*adiaphora*) и занимают промежуточное положение между добром и злом. Это положение 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 (фр. 87–92). В начале своего трактата *Против этиков* (*Adv. Dogm. V 4–6 = fr. 76*) Секст Эмпирик кратко описывает метод аргументации Ксенократа (который показывает, в частности, почему этот труд не мог сохраниться). Секст говорит, что все догматики, включая Ксенократа, делают различия между вещами добрыми, злыми и безразличными:

«...примечательнее всех об этом говорил Ксенократ, используя единственное число: “все сущее есть 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 от блага и от зла и от того, что не является благом или злом, то оно будет благом или не будет им. Если оно благо, то оно будет одним из трех, если же оно не есть благо, то оно или есть зло, или не есть ни зло и не благо. Если оно является злом, то оно будет одним из трех, если же оно ни благо и не зло, то оно опять-таки будет одним из трех. Следовательно, все сущее является или благом или злом, или не благом и не злом”».

Такое доказательство, как справедливо отмечает Секст, доказывает не больше, чем утверждается в исходной посылке. 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, в то время как его предшественники множественное, однако смысл этого изменения не очевиден, если только он не имеет в виду те софистические аргументы, о которых говорится

далее (ibid. 8–14). Однако это не имеет отношения к его этической теории.

Таковы те скудные сведения об этической позиции Ксенократа, которыми мы располагаем. Очевидно, он произносил весьма запоминающиеся лекции по этике, как это можно заключить из замечания Полемона о его речи, посвященной умеренности, которая, согласно традиции, заставила последнего избрать философский образ жизни.

Ксенократ, несомненно под влиянием пифагореизма, учил о воздержании от мясной пищи. В трактате *De abstinentia* (IV 22 = fr. 98) Порфирий излагает мнение Ксенократа о том, почему герой Триптолем запретил афинянам уничтожать животных. Оказывается, злом является убийство родственных нам существ, кроме того, он видел, что люди убивают тех, кто может быть нам полезен. В любом случае Ксенократ считает позицию Триптолема правильной. Его симпатия к животным была общеизвестной, о чем свидетельствует анекдот (Aelian, Var. Hist. XIII 31 = fr. 101), рассказывающий, что как-то раз ему удалось спасти ласточку, которая спряталась в его одежде от преследующего ее коршуна. В этой истории он выглядит почти как святой Франциск.

с) Логика и теория познания

Ранее мы уже отмечали характерное для Ксенократа деление универсума на триады, каждой из которых соответствовала одна из способностей восприятия, *episteme* — для умопостигаемого мира, *aisthesis* — для чувственно воспринимаемых объектов подлунного мира, а для небесных тел, которые постижимы отчасти разумом, а отчасти чувствами, — смешанная способность, называемая *doxa*. Этот термин понимается в данном контексте весьма отличным от Платона образом. Разумеется, для Платона *doxa* также означает промежуточное состояние (Rep. V 476d), однако промежуточное между «знанием» (*episteme*) «того, что есть» и «незнанием» (*agnosia*) «того, чего нет», а не между *episteme* и *aisthesis*. 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* является человеческой способностью, которая касается мира видимости, то есть физического мира. В *Тезете* (187a–210b) и *Тимее* (51d) *doxa* также касается чувственного мира в отличие от ума (*nous*), который воспринимает идеи. Таким образом, по крайней мере в диалогах, сфера применения *doxa* не отличается от сферы применения *aisthesis*.

Мы видим, каким образом систематизирующий разум Ксенократа совместил представление Платона о промежуточной роли *doxa*

с аристотелевской идеей о том, что *aisthesis* представляет собой способность, присущую чувственно воспринимаемому миру (*De anima* II), и другой доктриной Аристотеля, говорящей о промежуточной роли небесной сферы, что предполагает принципиальное отличие пятого элемента, из которого она создана, от остальных четырех элементов подлунного мира (*De caelo* I). Разумеется, мы не можем быть уверены в том, что именно эти воззрения Ксенократ имел в виду, создавая свою теорию, однако не мешает отметить их в качестве возможных источников.

Однако какова, так сказать, эпистемологическая ценность такой теории? Разумеется, она эффективно связывает воедино две противоположные части универсума, перекидывая мост от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому. Мы не знаем, можно ли в полной мере доверять Сексту Эмпирику, однако, по его свидетельству, *doxa*, по Ксенократу, является «частично истинной, частично ложной (или иллюзорной)» (*Adv. Math.* VII 147). Отсюда можно заключить, что физический образ небесных тел иллюзорен — Солнце кажется не больше фута в диаметре, планеты замедляют свой ход и поворачивают назад, — однако благодаря разуму мы можем прийти к точным и достоверным выводам об их субстанции, размере, скорости движения, что невозможно для явлений подлунного мира, поскольку здесь все подвержено изменению, а следовательно, не поддается точному описанию. С другой стороны, умопостигаемые сущности, Монада, Диада, идеи и душа познаваемы, но находятся за пределами чувственного восприятия. Небесные тела, таким образом, могут вполне естественно восприниматься в качестве промежуточных сущностей.

По всей видимости, Ксенократ оперирует и с дихотомией умопостигаемое — чувственно воспринимаемое. На основании несколько путаного свидетельства Климента Александрийского (*Strom.* II 5 = fr. 6) можно заключить, что, на манер Аристотеля, он различал между *sophia*, знанием первых причин и умопостигаемой сущности, и *phronesis*, тем, что Аристотель считал практическим знанием. В свою очередь, Ксенократ различает между практической и теоретической *phronesis*, «человеческой мудростью», таким образом предполагая, что подлинная *sophia* является формой знания, недоступной для человека. Таким образом, оказывается, что знание Бога и небесных сущностей о них самих 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 воззрениях пифагорейцев на природу мудрости, которая недоступна для человека, см. *Diodorus Siculus*, X 10).

Отметим, наконец, использование метода дизрезиса. Действительно, сначала Спевсипп проводит различие между человеческим и

божественным знанием, затем в человеческом знании он различает между теоретическим и практическим (см. несколько отличное, но вполне аналогичное деление в *Политике* 259d sq.). Очевидно, таким образом, что Ксенократ, как и Спевсипп, остался верным платоновской логике. Он различает между категориями относительного и абсолютного (фр. 12), не видя смысла в десяти Аристотелевых категориях, и вместо силлогистики предпочитает метод диерезы. Он написал работы, озаглавленные *О диалектике*, *О противоположностях*, *О родах и видах*, однако мы ничего не знаем об их содержании. Как мы увидим далее, позднейшие платоники, вероятно, начиная с Антиоха, а возможно, еще со времени Новой академии, пошли по пути, отличному от Спевсиппа и Ксенократа, и в своей логической теории обратились к Аристотелю и стойкам (объединив их воззрения воедино), признав тем самым те реальные успехи в логике, которые были достигнуты со времен Платона.

д) 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 большее, нежели просто интерес к учению и личности Пифагора и попытки 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, Никомах, Нумений и, возможно, Евдор, даже предпочитали называть себя пифагорейцами, а не платониками. Ксенократ также весьма интересовался пифагореизмом. Известно, что он сочинил произведение, содержание которого нам не известно, называемое *Пифагорика*; вполне вероятно также, что значительная часть его математических трудов также касалась пифагорейского учения. Сохранилось весьма подробное, хотя и почерпнутое из вторых рук, рассуждение Ксенократа об открытии Пифагором музыкальной гармонии и о применении «логоса» для исправления дефектов слуха (Porphyr., In Ptol. Harm. P. 213 sq. Wallis = fr. 9). О воздержании Ксенократа от мясной пищи мы уже упоминали.

Различные элементы учения Ксенократа в доксографических источниках зачастую приписываются Пифагору (Монада и Диада в качестве первых принципов, Stob., Ecl. I 10, 2 (ap. Aetius); демонология, фр. 24, идеи и числа, фр. 28, 35; определение души, фр. 60, 63; бессмертие души, фр. 67). 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 природы (фр. 15). Эта идея была активно поддержана стойками и развита такими авторами, как Хрисипп. Использование Ксенократом орфического мифа о Дионисе и Титанах для объяснения «стражи», которую несут демоны на земле, также является примером подобной деятельности (см. вышеупомянутый фр. 20).¹

3. 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. 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 особенность 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.² Некоторые его триады нашли отражение только у Плутарха, однако его определение идеи и того, какие вещи могут считаться идеями, имели большое влияние и превратились в стандартное школьное определение, использованное в *Учебнике платоновской философии*. Адекватная оценка его влияния на средний платонизм затруднена и по той причине, что мы вообще очень мало знаем о серьезной философии того периода. Наше знание было бы более полным, если бы какие-либо детальные технические трактаты и комментарии до-

¹ Интересный образчик аллегорического толкования Гомера (*Илиада* XI 38–40), сохранившийся в гомеровской схолии, также может быть приписан Ксенократу (как это делает Хейнце, фр. 55) или Кратету из Маллона (если принять эмендацию схолии, которую предлагает Рейнхардт).

² После смерти Аристотеля отношения между Академией и Ликеем, по видимому, несколько улучшились. Теофраст в своей *Метафизике* говорит о Ксенократе с уважением и даже сочинил очерк его доктрины в двух книгах, который вовсе не обязательно должен был быть полемическим.

шли до нас, но именно они исчезли в первую очередь. Действительно, до нас не дошли даже технические сочинения Плутарха, посвященные материи, идеям, 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.

Д. ПОЛЕМОН (ок. 350–267 гг. до н. э.)

После смерти Ксенократа в 314 г. Академию возглавил Полемон. В отличие от Ксенократа он был уроженцем Афин и происходил из хорошей семьи. Сообщают, что в молодости он вел весьма разгульную жизнь до того момента, пока не был обращен к философии Ксенократом. С этого времени он во всем проявлял исключительную выдержку и самоконтроль даже перед лицом величайшей опасности, причем столь выдающиеся, что именно за эти качества его особенно хвалили позднейшие авторы. Поскольку он едва ли мог возглавить Академию в молодом возрасте, скажем, до тридцати пяти лет, естественно предположить, что он родился около 350 г. С другой стороны, так как известно, что он умер в 267 г., эта дата едва ли может быть значительно сдвинута назад. Таким образом, он не мог быть лично знаком с Платоном и даже со Спевсиппом, однако мог слышать Аристотеля, если, конечно, прекратил к тому времени свою разгульную жизнь. Академию он возглавлял около пятидесяти лет и, несомненно, оставил значительный след в ее истории, о природе которого мы, к сожалению, знаем ничтожно мало. 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 Полемоне, хотя, судя по всему, общался по большей части с Крантором (DL IV 22). Крантор умер раньше Полемона, ок. 290 г.; Кратет, напротив, пережил его и в течение нескольких лет, вплоть до своей смерти, возглавлял Академию. После него лидерство перешло к Аркесилаю.

Полемон прежде всего известен своей этической теорией. О его отношении к логике и метафизике хорошо говорит одно высказывание, сохраненное Диогеном Лаэртским (IV 18). Этот автор сообщает, что, по Полемену, «нам следует скорее интересоваться практической философией, а не логическими спекуляциями, которые делают нас подобными человеку, который выучил наизусть учебник музыки, но не умеет играть ни на одном музыкальном инструменте; такой человек вполне может заслужить восхищения за искусство, с каким он разрешает теоретические вопросы, однако это его знание

никоим образом не поможет ему в разрешении насущных жизненных проблем».

Эта фраза является отражением того базового этического принципа, который он оставил в наследство своему ученику Зенону, основателю стоической школы. Таким принципом является учение о жизненной гармонии. От Климента Александрийского (Strom. VII 32) мы узнаем, что Полемон написал книгу, озаглавленную *О жизни в согласии с природой*, что указывает на то, что, по Полемону, идеалом была не просто гармоничная жизнь, но такая, которая была бы согласована с законами природы, хотя что именно имеется в виду, мы не знаем (за исключением указания на то, что такая жизнь предполагает вегетарианство. — Loc. cit.). Тот же Климент (Strom. II 133) говорит, что Полемон определял счастье как «самодостаточность (autarkeia) по отношению ко всем или, по крайней мере, по отношению к большей и наиболее важной части благ». В таком виде это определение крайне противоречиво. Однако если под «большой и наиболее важной частью» мы согласимся понимать душевные блага или добродетели, то мы получим воззрение, которое модифицирует традиционное платоническое и перипатетическое определение в направлении, которое впоследствии стало известно как типично стоическое. Это допущение подтверждается и тем, что там же ему приписываются слова о том, что счастье невозможно без добродетели, в то время как только добродетель, даже без внешних и телесных благ, является достаточным условием для достижения счастья.

Основным источником информации о Полемоне является Антиох из Аскалона, о котором речь пойдет в следующей главе и воззрения которого дошли до нас в изложении Цицерона. В трудах Цицерона Полемон обычно упоминается последним в списке древних академиков и перипатетиков (Спевсипп, Ксенократ, Аристотель, Теофраст), причем именно он, по Антиоху, является завершителем и наиболее адекватным выразителем этой традиции, средоточием всех знаний и мудрости. Из различных мест произведений Цицерона (e. g. TD V 39, Fin. IV 14, Acad. II 131) мы узнаем, что цель человеческой жизни (telos, summum bonum) Полемон определял как «ведение добродетельного образа жизни с использованием тех благ, которые нам предоставляются самой природой» или, проще, «жизнь в согласии с природой» (см. также Fin. II 34; Plutarch., Comm. Not. 1069e). Антиох особенно подчеркивает согласие этих воззрений с перипатетическими, что может служить указанием на то, что и сам Полемон стремился согласовать платонические воззрения с аристотелевскими. В любом случае, в его времена школа Аристотеля, руководимая Стратоном, обратилась почти исключительно к физике и почти не занималась этикой.

Возникает также вопрос, не заложил ли Полемон основания стоической доктрины «самосохранения» (усвоения, *oikeiosis*). Антиох (ар. Cicero, Fin. V 24) 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» (*ibid.* 27). Говорится, что стойки всего лишь «адаптировали» это учение, что вместе с заявлением Антиоха (Cic., Acad. I 13) «стоическую теорию следует рассматривать скорее как исправленный вариант учения академиков, нежели в качестве новой теории», может рассматриваться как *prima facie* свидетельство о том, что Полемон выдвинул доктрину, которая во многом схожа с позднейшими формулировками Зенона.¹

Итак, основным нововведением Полемона можно считать усиление этического ригоризма, что предвосхитило доктрину Зенона и его последователей. Сомнительно, однако, что Полемон каким-либо образом предвосхитил этический материализм и учение о Логосе. Кроме того, его идеал «жизни в согласии с природой» сам по себе не предполагает стоической доктрины Судьбы в ее строгой форме. Роль Полемона в истории платонизма состоит в том, что именно его доктрина два столетия спустя явилась для Антиоха образцом в его синтезе платонизма, перипатетизма и стоицизма и принесла впоследствии обильные плоды.

Я позволю себе ограничиться этим кратким обзором воззрений глав Древней академии. В дальнейшем мы не раз к нему обратимся. Разумеется, история Древней академии этим не ограничивается, и полный очерк воззрений учеников Платона и их последователей — это большая задача, которая еще ждет своих исследователей. В заключение я перечислю еще несколько наиболее значительных имен.

Непосредственным учеником Платона был математик и астроном Филипп Опунский, которому приписывается составление *Послезакона*, труда, оказавшего очень большое влияние на последующее развитие демонологии. Гестиэй из Перинфа (*Hestiaeus*) упоминается Теофрастом (*Met.* 6b10) в качестве мыслителя, который наряду с Ксенократом распространил метафизическую теорию за пределы первых принципов. Кроме того, ему приписывается одна из версий знаменитой лекции Платона *О благе*. Гераклид Понтийский, весьма плодотворный ученик Платона, также сыграл важную роль в развитии стоицизма.

¹ Вероятно, учение Теофраста об *oikeiotes* также сыграло в этом процессе свою роль. См.: Brink C. O. *Theophrastus and Zeno on Nature of Moral Theory*. *Phronesis* I (1956). P. 123–145.

витый автор, который писал о многих предметах, включая пифагорейство, перешел в школу Аристотеля после того, как не смог стать главой Академии после смерти Спевсиппа. Наконец, упомянем Гермодора, который сохранил очерк устных учений Платона, впоследствии использованных Симпликием. Спевсипп и Ксенократ не оставили учеников, которые внесли бы значительный вклад в платонизм, однако с Полемоном сотрудничали Крантор и Кратет, причем последний на краткое время даже стал главой Академии, хотя и не упоминается Антиохом среди отцов-основателей. Крантор известен своим трактатом *О горе*, в котором, судя по всему, обсуждался не только этот вид страдания, но и излагалось академическое учение о чувственных переживаниях, которые должны скорее держаться под контролем, нежели искореняться. Кроме того, сообщается, что он первым комментировал *Тимей* Платона (Procl., In Tim. I 76, 2), хотя мы и не знаем, что это был за комментарий. По его представлению, мир «сотворен» только в том смысле, что он «зависит от причины, которая лежит вне его» (ibid. 277, 8). Согласно Плутарху (Proc. Ap. 1012d), душа в *Тимее*, по его мнению, составлена из «умопостигаемой природы и той, что позволяет составить мнение (doxa) об объектах, доступных чувственному восприятию». И относится это соответственно к кругам тождественного и иного. Задачей души, по его мнению, является формирование суждений об умопостигаемом и чувственном мирах, а также выявление сходства и различия. И поскольку она должна уметь распознавать все вещи, то ей необходимо быть созданной из них всех (по принципу «подобное познается подобным»). Число, которое формирует душу, по его мнению, было лямбда-образное, а не линейное (ibid. 1027d), причем базовой фигурой он был склонен считать 384 (а не 1), чтобы была возможность лучше подсчитать различные разделения семи первых чисел, не прибегая к операции деления (1020b). Нечто подобное мы находим также в комментарии Евдора Александрийского, о котором речь впереди. Вполне вероятно, что именно Крантор впервые написал формальный комментарий на *Тимей* (Спевсипп и Ксенократ, судя по всему, ограничивались отдельными замечаниями, не составляя формального комментария подобного рода). Кроме того, его труды показывают, что, несмотря на тот факт, что сам Полемон не интересовался ничем, кроме этики, исследования в области метафизики не прекращались в Академии и в его время.

Е. ДОМИНИРУЮЩИЕ ТЕМЫ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА

Мы рассмотрели историю Академии до того момента, когда, благодаря усилиям Аркесилая, ее направленность существенно изменилась. Он и его последователи, наиболее известным из которых является Карнеад (ок. 213–129 гг. до н. э.), сконцентрировались на скептическом методе, который, как они вполне резонно полагали, восходит к самому Сократу. В результате такого поворота возникло много интересных философских работ, на которых мы не имеем возможности здесь останавливаться¹, прежде всего потому, что скептической традиции не нашлось места в истории среднего платонизма. По этой причине наш очерк начинается с Антиоха Аскалонского, жившего во втором столетии до новой эры.

В заключение данной главы рассмотрим кратко те основные темы, с которыми нам придется работать в следующих главах и которые представляют собой основные сюжеты, волновавшие философов-платоников в течение тех трех столетий, которые являются непосредственной темой нашего исследования. Представляется резонным рассмотреть эти сюжеты в соответствии с теми разделами, на которые философия традиционно делилась со времен Ксенократа, именно в соответствии с делением на этику, физику и логику. Начнем с этики.

1. Этика

Все основные этические темы оформились еще в Древней академии, однако в исследуемый нами период они подверглись пересмотру и были помещены в новый контекст. Первым вопросом является, разумеется, вопрос о смысле жизни, «пределе блага» (*telos agathon, summum bonum*). Через него, как мы видели в случаях со Спевсиппом, Ксенократом и Полемоном, дается определение счастья. Формула Полемона «жизнь в согласии с природой» перешла к стоикам и к Антиоху из Аскалона, который был подвержен значительному стоическому влиянию. Однако если мы обратимся к последующему александрийскому платонизму, то увидим, что со времен Евдора стоическая и Антиохова формулировка заменяется более спиритуалистичным и, вероятно, более платоническим идеалом «уподобления Богу» (*homoiosis theoi*), который восходит к знаменитому пассажу из *Тетета* (176b). Именно эта формула становится типично платоническим определением цели в последующее время. В этом, как и во многих других случаях, нововведение Антиоха не было принято.

¹ См.: Long A. A. *Hellenistic Philosophy*. London, 1974.

Другим ключевым сюжетом был вопрос о том, является ли добродетель достаточным условием для счастья? Во времена Антиоха линия фронта в этом вопросе проходила между концепциями стоиков и перипатетиков, а платоники могли присоединиться к одной из сторон. Антиох, во всех остальных отношениях симпатизируя стоикам, в этом вопросе встал на сторону перипатетиков (и Древней академии), признавая, что для достижения счастья необходимы все три класса благ: внешнее благополучие, телесное здоровье, равно как и добродетель. Напротив, в согласии со стоиками Евдор полагал, что два низших типа благ не следует приравнять к высшему, а поэтому они не должны рассматриваться в качестве интегральной части конечной цели, ведущей к счастью. Этот спор так и не прекратился окончательно. В течение всего исследуемого нами периода обе альтернативы находили своих приверженцев: Плутарх и Тавр, например, соглашались с Антиохом и перипатетиками, а Альбин и Аттик склонны были принять сторону стоиков. Все это порождало разнообразные полемические произведения антистоической и антиперипатетической направленности.

Вопросом, который имел важное значение для этики, хотя относился и к сфере физики, был вопрос о свободной воле и необходимости. До того момента, пока стоики, и прежде всего Хрисипп, не встали на позицию строгого детерминизма, эта тема не была актуальной. Платон ограничивается в этом вопросе мифами, в *Государстве* и в *Федре*, и поднимает больше проблем, нежели разрешает, однако он, как и Аристотель, явно признает за личностью свободу выбора. Аристотель в *Никомаховой этике* (III) утверждает о том, что свободной воли не существует, рассматривает как всего лишь софистический парадокс. Ксенократ написал трактат, озаглавленный *О судьбе* (*heimarmene*), однако его содержание нам не известно. Для средних платоников проблема свободой воли и необходимости вместе с проблемой Божественного Провидения (*propheta*) уже не казалась столь элементарной, и в этом вопросе помощи со стороны Платона и Аристотеля им ожидать не приходилось, хотя они нередко обращались к ключевым пассажам своих предшественников. Позиция Антиоха в этом вопросе не очень ясна, поскольку свидетельства Цицерона (*De fato*) на этот счет не поддаются точной атрибуции, точно так же, мы не знаем ничего о мнении Евдора на этот счет. Филон является первым известным нам автором, который защищает платоническую позицию, признавая одновременно и свободную волю, и Божественный Промысел и отрицая стоическую доктрину Судьбы, используя скорее эмоциональные, нежели логические аргументы. Плутарх также часто обращается к этому сюжету, хотя его основные работы, трактующие эту тему, не сохранились. Трактат *О судь-*

бе, который ему приписывается, несомненно, ему не принадлежит, однако представляет большой интерес для истории вопроса, и я рассматриваю его в связи с Апулеем. В целом можно заключить, что средние платоники, хотя им и удалось произвести множество школьных формулировок, не разрешили этого вопроса и именно в таком виде передали его по наследству Плотину, который написал великолепный трактат, посвященный этой проблеме (Епн. III 2–3), в котором, впрочем, также не дается однозначного решения.

2. Физика

Проблема природы и сущности высшего принципа, Бога, доминирует в философии исследуемого нами периода. Поздние платоники сохранили восходящую к Древней академии оппозицию Монады, или Единого, и Диады, хотя и расходились в вопросе о том, как эти принципы соотносятся друг с другом. Антиох, судя по всему, просто принял стоическую пару принципов — активный и пассивный, однако Евдор, принимая пифагорейскую и платоническую оппозицию Монады и Диады, помещает над ними высший принцип, Единое, вполне вероятно, развивая таким образом метафизическую схему, предложенную в *Филебе*. Плутарх снова возвращается к базовому дуализму, причем он и его последователь Атик допускают, что Диада обладает гораздо большей самостоятельностью, нежели это было принято в ортодоксальном платонизме. Напротив, согласно Альбину, Бог является доминирующим началом, а материя совершенно пассивна и не может перейти в актуальное состояние. Неопифагореец Нумений утверждает радикальный дуализм, однако согласованный с более ортодоксальными платоническими воззрениями. А поскольку именно Нумений, а не ортодоксальный платонизм является основным источником для Плотина, у этого последнего мыслителя мы также находим явную склонность к дуализму.

Кроме первых принципов существует промежуточное и опосредующее начало — Мировая душа. О творении этой сущности рассказывается в *Тимее*, и именно таким образом она обычно воспринимается поздними платониками. Однако у таких авторов, как Филон и Плутарх, она представляется гораздо более значительной фигурой, напоминающей скорее Диаду Спевсиппа, не злую, однако ответственную за размножение и, как следствие, творение. У Филона мы встречаем образ Софии, которая взаимозаменяема с Диадой. Плутарх в предисловии к своему трактату *Об Изиде и Озирисе* также вводит подобную фигуру, отождествляя ее с Изидой. В других случаях, например у Альбина, Мировая душа описывается как неразумная сущность, которая нуждается в «пробуждении» Демидургом. Так, в

заключительной части трактата *Об Изиде и Озирисе* Плутарх говорит о том, что Изида радуется тому, что она «оплодотворена» логосами Бога, что несколько не согласуется с картиной, представленной во введении к этому же трактату.

Причину неоднозначности в представлении статуса Мировой души следует искать в связи с другой темой, также характерной для среднего платонизма, которая, однако, восходит скорее к стоицизму, нежели к Древней академии. Речь идет о различии между первым и вторым Богами, между трансцендентным, созерцающим самого себя Богом и активным демиургическим началом. Поздние платоники используют стоическую концепцию Логоса, отводя ему роль силы Бога, действующей в мире. Признавая существование трансцендентного первого принципа, как это делают александрийские платоники после Антиоха, они строят таким образом систему из двух сущностей, ближайшими аналогиями первой из которых является Демиург *Тимея*, а второй — Благо *Государства* и Единое или первая гипотеза *Парменида*. У Филона, в силу его монотеистической направленности, говорится о Боге и его Логосе, в то время как такие поздние платоники, как Альбин, Апулей и Нумений, постулируют двух различных богов, каждый из которых является умом, однако первый неподвижен и направлен на самого себя, а второй пребывает в движении и направлен вовне, одновременно вверх и вниз. Некоторые пифагорейцы, такие как Модерат из Гадеса и Нумений, идут еще дальше и постулируют триаду Единых, или Богов, расположенных в нисходящем порядке, вполне вероятно, опираясь в таком построении на странный пассаж из платонического *Второго письма* (312e). Однако, учитывая то обстоятельство, что третьей в этой триаде идет Мировая душа, общая метафизическая схема остается неизменной.

Кроме этих трех базовых фигур платонический космос населяют различные подчиненные и промежуточные сущности, раса демонов. Существует, вообще говоря, две теории о природе демонов — одна «статическая», другая «динамическая», и обе они представлены в исследуемый нами период. Как мы видели, уже Ксенократ развил платоновскую доктрину о промежуточной природе демонов, придав ей геометрическую форму. Демоны подобного рода занимают определенное, раз и навсегда отведенное им положение в космосе, однако вопрос об их отношении к бестелесным душам не может быть разрешен ввиду отсутствия ясных свидетельств. Альтернативная теория, представленная Плутархом и Апулеем, утверждает, что демоны в действительности являются душами, которые перемещаются вверх и вниз, на своем пути к окончательному очищению (и обожествлению) на Солнце или, напротив, на пути к воплощению в тела на Зем-

ле. Развивая эту теорию, Плутарх апеллирует к авторитету Эмпедокла (De Is. et. Os. 361c). Однако эта теория в произведениях Плутарха проводится не вполне последовательно, альтернативным воззрениям также находится место. В частности, говорится о злых демонах в том смысле, в каком о них учит Ксенократ. Являются ли эти демоны постоянными элементами космоса или же представляют собой злые души, претерпевающие наказание за свои прегрешения во время инкарнации? Обе эти возможности, как мы увидим, допускаются Плутархом. Злые демоны в собственном смысле этого слова, противящиеся благу Божественному Провидению, — это не платоническая концепция, а уступка популярной религии, вполне вероятно, обусловленная персидскими влияниями. Напротив, «карающие» демоны являются более приемлемой идеей, поскольку они подчинены Богу и их деятельность в конечном итоге направлена на благо. Даже Филон полагает, что такие сущности не противоречат строго монотеистической позиции. Кроме демонов в собственном смысле упоминаются также герои и ангелы. Этим последним сущностям явно неэллинистического происхождения также находится место в платоновском универсуме. Представление о героях более традиционно, однако их отличие от демонов вырисовывается не очень отчетливо. Сообщается, что об этом писал Посидоний, однако это произведение до нас не дошло. Если предположить, что героями становятся души, которые некогда были в телах, то это предполагает существование класса вечно развоплощенных душ, о котором говорится в «статической» теории. Однако если отвлечься от деталей, можно заключить, что общим местом в платонизме является допущение о том, что между Богом и человеком существует целый сонм промежуточных сущностей и что сам Бог ни во что непосредственно не вмешивается и не соприкасается с материей слишком тесно.

Платоновские идеи или формы также претерпели в это время значительную трансформацию. Как я уже отмечал в этой главе, прежде всего мы не вполне отчетливо представляем, до какого уровня дошло развитие теории идей в поздней философии Платона. Вполне вероятно, что уже Платон отождествил идеи и числа, разумеется, имея в виду числа, уникальные каждое в своем роде и отличные от математических чисел. Спевсиппу и Ксенократу также не нравилось различие между идеями и числами, и каждый из них, как мы видели, отказался от него (правда, их решения прямо противоположны). Что думал об этом Полемон, мы не знаем. Эта проблема снова появляется спустя некоторое время у Антиоха. Однако с его точки зрения, судя по всему, идеи во всем подобны стоическим «общим понятиям», что полностью лишает их трансцендентального аспекта. Источник, на котором базируется первая книга *Тускуланских*

бесед, говорит об идеях как трансцендентных сущностях, кроме того, там идет речь о «воспоминании» идей, что предполагает их существование за пределами ума. Однако нет никакой уверенности, что источником Цицерона здесь является сам Антиох, и даже если это так, то идеи, о которых здесь говорится, все равно не являются платоновскими идеями в их исходном смысле, представляя собой, по всей видимости, мысли в божественном разуме.

После отождествления платоновского Демиурга и стоического Логоса помещение идей в разум Бога оказывается более или менее неизбежным и естественным ходом, разумеется, если они уже не были помещены туда Ксенократом. Когда же было осуществлено разделение на первого и второго Бога, идеи естественным образом оказались в разуме последнего демиургического Бога. Кроме того, они рассматриваются и как мысли Мировой души, во вторичном «распространенном» смысле. Действительно, у Плутарха и поздних пифагорейцев душа отождествляется с платоническими «математическими объектами», что в контексте среднего платонизма должно означать некую промежуточную сущность, расположенную между идеями в собственном смысле слова и чувственно воспринимаемыми объектами.¹

Если в период среднего платонизма и были какие-либо серьезные разработки, посвященные теории идей, то они до нас не дошли. В *Учебнике платоновской философии* дается стандартная для среднего платонизма формулировка того, что называется идеями и какое они имеют отношение к другим сущностям, таким как Бог и космос, однако ничего не говорится о том, какова их природа и какое место они занимают в теории познания. Плутарх сочинил трактат *О том, где расположены идеи* (Cat. Lampr. 67), однако он не дошел до нас. Сомнительно, однако, что там содержалось что-либо принципиально новое. Благодушные, с которым поздние платоники воспринимали теорию идей в том виде, в каком она была в то время, удивительна, учитывая ту серьезную критику, которой подверг эту теорию Аристотель.

Другой темой, которая заслуживала серьезного рассмотрения, но, судя по всему, также его не удостоилась, был вопрос о том, как соотносятся идеи и материя, а также примыкающий к нему вопрос о творении мира из базовых атомарных треугольников. В очерке платонической физической теории (главы 12–22 *Учебника платоновской философии*) мне не удалось усмотреть никаких следов выверенной философской позиции на этот счет. Для Антиоха, который принимал стоический материализм, проблема отношения нематериальных и материальных объектов не возникала, однако для

¹ См.: Merlan Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. Ch. 1.

всех остальных платоников она должна была бы быть, как легко понять, очень важной темой. Тем не менее никто из них не беспокоится о ней. Автор *Учебника*, например, ограничивается простым пересказом *Тимея*.

Серьезные разногласия (которые также по большей части являются просто колебаниями) касаются другой темы, связанной с предыдущей, именно вопроса о том, следует ли принимать пятый элемент, эфир Аристотеля, из которого состоят небесные тела, или же можно ограничиться традиционными четырьмя элементами. Однако и в этом случае спор в основном сводится к вопросу о правильных формулировках. Многие платоники отождествляют этот эфир со стоическим чистым огнем, поскольку и сами стойки утверждали, что огонь, из которых состоят небесные тела, отличается от обычного огня, доступного нашим чувствам, хотя и не говорили ничего определенного о присущем ему циркулярном движении. Такие авторы, как Филон и Плутарх, используют обе эти теории, иногда в рамках одного и того же трактата, что ясно указывает на то, что, по их мнению, они вполне совместимы друг с другом. Коль скоро было достигнуто общее согласие о том, что небесная область качественно отлична от нашей и занимает промежуточную сферу между подлунным и умопостигаемым мирами, где находятся вечные божественные формы, вращающиеся по неизменным орбитам, вопрос о количестве элементов становился уже не очень принципиальным.

Вообще говоря, средние платоники были на удивление безразличны к тому, что мы теперь называем физикой, однако они были не одиноки в этом безразличии и вполне соответствовали своему веку, слабо интересующемуся любой наукой. После сравнительно краткого периода развития науки (прежде всего в Александрии) цивилизованный мир снова обратился к антиэкспериментализму. Такие авторы, как Плутарх, например, стремясь разрешить какой-либо практический вопрос, немедленно обращались к какому-либо авторитету, например к *Проблемам* Аристотеля, даже и не думая о возможности проведения эксперимента. *Застольные беседы* пестрят пустыми дискуссиями подобного рода. Ученые мужи в диалогах Плутарха цитируют одно за другим мнения древних авторитетов по вопросам, которые вполне могли быть разрешены практическим путем. Тоска в области медицины, в лице Галена, мы снова встречаемся с трезвым отношением к эксперименту и практическим наблюдениям.

3. Логика

В этой сфере главным «достижением» средних платоников была адаптация логики Аристотеля, развитой Теофрастом и Евдемом, для

нужд платонизма. Теофраст и Евдем разработали систему гипотетических силлогизмов, на которые сам Аристотель не обратил достаточного внимания (Alex. In An. Pr. 326, 20 sq.; 389, 32 sq.), и провели различие между «чистыми» и «смешанными» гипотетическими суждениями (которое было впоследствии адаптировано стоиками). Заимствуя стоическую логику, платоники чувствовали себя вполне комфортно, поскольку резонно полагали, что она является развитием логики Теофраста. Именно такого рода синтез мы находим в *Учебнике платоновской философии* (Didaskalikos VI), где говорится, что категорический и гипотетический силлогизмы можно найти в платоновских диалогах, особенно в *Пармениде*. Кроме того, Платону здесь приписывается знание десяти категорий, причем в *Учебнике* это обстоятельство иллюстрируется на примере *Парменида*, а Плутарх (Proc. An. 1023e) с аналогичными целями рассматривает *Тимей* (37ab).

Процесс этого синтеза, хотя и с сильным уклоном в сторону стоической логики, можно усмотреть уже в *Топике* Цицерона, так что с некоторыми оговорками его начало можно возвести к Антиоху из Аскалона, хотя не исключено, что Аристотелева и Теофрастова логика могла использоваться уже в Новой академии. В любом случае приверженность Древней академии методу диэрезы и системе двух категорий абсолютного и относительного уступило в это время место новым веяниям. В важной статье М. Фреде¹ показано, что различие между Аристотелевой логикой терминов и стоической пропозициональной логикой, которое мы делаем в настоящее время, было не так очевидно для древних, и их неприятие одной из них базировалось на других и более тривиальных основаниях. Очевидно, что средние платоники не осознавали несовместимости этих двух систем логики и рады были объявить Платона отцом обеих.

Наряду с этой синтезирующей тенденцией, в антиаристотелевском крыле платонизма, к которому принадлежали такие авторы, как Евдор, Никострат и Аттик, существовала традиция критики *Категорий* Аристотеля.² Эта критика зачастую выглядит слишком враждебной и неосновательной, однако в процессе ее изучения вы-

¹ Frede M. *Stoic vs. Aristotelian Logic*. Archiv f. Gesch. d. Philos. 56 (1974), 1–32. К сожалению, в этой статье не уделяется внимания Теофрасту. См. об этом: Graeser A. *Die logischen Fragmente des Theophrast*. 1973.

² Причем эта критика ограничивалась именно категориями, в то время как система силлогизмов принималась, очевидно, потому, что она уже до этого универсально приписывалась Платону. И даже теория категорий критиковалась не по сути, а лишь в некоторых деталях. См. об этом статью: Lloyd A. C. *Neoplatonic Logic and Stoic Logic*. Phronesis I (1956).

рисовываются элементы позднейших уточнений логической терминологии. Аристотель обвинялся в плагиате (как якобы укравший категории у Архита). Сомнению подвергалась полнота его системы и верность некоторых дистинкций. Полагая, что категории Аристотеля приложимы не только к языку, но и к действительности, платоники утверждали, что они применимы только для чувственно воспринимаемого мира и не годятся для мира умопостигаемого. Это допущение впоследствии позволило Плотину (Епн. VI 1–3) представить «пять великих родов» *Софиста* в качестве категорий, присутствующих умопостигаемому миру.

Итак, нет никаких оснований полагать, что средние платоники в сфере логики открыли что-либо существенное. Плутарху принадлежали сочинения, названия которых выглядят заманчиво: *Ответ Хрисиппу о первом следствии*, *Лекция о десяти категориях*, *Расуждение о гипотезе* и *О тавтологии*. Однако, учитывая те сведения, которые мы извлекаем из сохранившихся работ Плутарха, нет никаких оснований полагать, что в них содержалось что-либо важное.

4. Заключение

Средние платоники, как нам предстоит увидеть, осциллируют между двумя полюсами притяжения — перипатетическим и стоическим. Однако к смешению этих влияний (по крайней мере, со времен Антиоха) они неизменно добавляют представление о трансцендентном высшем принципе и нематериальном умопостигаемом мире, который находится выше нашего мира и выступает по отношению к нему в качестве парадигмы. Пифагорейские влияния также прослеживаются на протяжении всего исследуемого периода. Идея о том, что Платон был учеником Пифагора, творчески или не очень переработавшим учение своего наставника, также присуща всем платоникам, независимо от направления их философии, и особенно тем, которые прямо называли себя последователями Пифагора. И все же на фоне всевозможных различий в конечном итоге вырисовывается сравнительно последовательная доктрина, которая может рассматриваться в качестве цельного платонического наследия, перешедшего от средних платоников к Плотину и его последователям, а от них к следующим поколениям платоников.



Глава вторая

АНТИОХ ИЗ АСКАЛОНА: ВОЗВРАТ К ДОГМАТИЗМУ

А. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ: ОЧЕРК ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ

Антиох, с изучения которого мы начинаем наш очерк, родился в городе Аскалоне в Палестине примерно в 130 г. до н. э. Некоторые уроженцы этих краев уже успели прославиться на эллинистической литературной сцене, хотя ни один из них не происходил непосредственно из Аскалона. Великий философ-стоик Посидоний, современник Антиоха, был родом из Апамеи в северной Сирии, а Мелеагр, сочинитель эпиграмм, составитель знаменитого венка, вошедшего в Палатинскую антологию, сатирик Менипп, младший современник Антиоха, и Филодем, философ-эпикурец и сочинитель эпиграмм, происходили из близлежащей Гадары. Единственным философом, известным в это время, был стоик Сосуз, который вполне мог оказать влияние на философское развитие Антиоха, поскольку он посвятил этому философу один из своих диалогов. Этот диалог, как мы увидим, является важным этапом его творчества, кроме того, относится к числу тех немногих сочинений Антиоха, названия которых дошли до нас.

Детство и юность Антиоха прошли в Аскалоне, однако этот город не имел значения для его дальнейшей карьеры. Цицерон сообщает, что Антиох впоследствии покинул Аскалон и никогда туда больше не возвращался (*Tusc. Disp. V 107*). Разумеется, это высказывание не исключает того факта, что он мог посещать свой родной город впоследствии, например, во время военной кампании Лукулла, однако очевидно, что он не возвращался туда жить. Для получения высшего образования он отправился в Афины, все еще центр мировой философии, и вступил в платоновскую Академию, возглавляемую в то время Филоном из Ларисы. Если верить утверждению

Нумения (fr. 28 Des Places), до этого он слушал лекции главы стоической школы Мнесарха, ученика Панетия, однако свидетельство Цицерона (Acad. Pr. 69) исключает такую возможность, так что естественно предположить, что это утверждение является поздней фабрикацией, целью которой было обвинить Антиоха в том, что он постоянно колебался в своих предпочтениях, втайне сочувствуя стоикам, и т. д.¹ Вполне вероятно, что он все же слушал лекции Мнесарха, однако скорее позже, нежели раньше лекций Филона.

Несомненно, что Антиох был учеником Филона из Ларисы. Цицерон (Loc. cit.) говорит, что Антиох «учился у Филона... столь долго, что, по общему мнению, никто не учился дольше его». Если принять эти слова буквально, то можно предположить, что Антиох стал последователем Филона сразу после вступления последнего в должность главы Академии в 110 г. до н. э., и именно этот год следует считать примерной датой приезда Антиоха в Афины.

В течение двадцати лет Антиох был более или менее верным приверженцем Новой академии Аркесилая и Карнеада, модифицированной Филоном. По словам того же Цицерона, он сочинил в это время ряд работ, защищающих философскую доктрину, которую позже сам отвергал с такой же страстностью. Не следует, однако, думать, что поворот Антиоха к догматизму был, как утверждали некоторые из его недоброжелателей, чем-то вроде моментального обращения или же, что еще менее вероятно, результатом его неприязни лично к Филону (Cic., loc. cit., Aug., Contra Acad. 2, 15; Plut., Cic. 4). Скорее всего, такой поворот явился результатом постепенного философского развития и обусловлен неудовлетворенностью, пустотой академического скептицизма, который, уже не поддерживаемый великолепным методом Карнеада, становился все более и более неприемлемым для любого философа позитивной и догматической направленности. Кроме того, и сам Филон, признав возможность «свидетельств» (*enargeia*), значительно ослабил скептическую позицию.

Открытый разрыв с Филоном произошел не ранее 88 г., когда, после наступления Митридата, философы вынуждены были бежать из Афин в Рим. Филон и Антиох некоторое время оставались в Риме, причем Антиох приобрел широкую известность своими лекциями,

¹ Нумений говорит следующее: «В любом случае, прослушав лекции стоика Мнесарха, он разработал доктрину, противоположную той, которой придерживался его учитель Филон, и внес в учение Академии множество чуждых элементов». Нумений вполне мог иметь в виду и более поздний период, накануне открытого разрыва Антиоха с Филоном. Слова Августина *auditis Philone Academico et Mnesiarcho Stoico* (Contra Acad. 3, 41) могут также на это указывать, хотя мы не знаем, откуда Августин почерпнул эти сведения.

которые посещали вместе с другими известными людьми Квинт Лутаций Катулл и Цицерон. Антиоха оценил известный римский аристократ Л. Лукулл, ставший его другом. Когда при Сулле Лукулл покинул Рим для того, чтобы стать квестором в Азии в 87 г. до н. э., Антиох поехал с ним в составе его администрации. Случай, который описывается как официальный акт разрыва с Филоном, произошел именно в это время, в 87–86 гг. в Александрии, где Лукулл был занят строительством флота.

В трактате Цицерона *Academica Priora* (11 sq.) о событии рассказывает сам Лукулл, однако вполне вероятно, что Цицерон использует диалог Антиоха *Sosus*, несколько драматизируя ситуацию. Антиох мог описывать этот случай в предисловии к своему диалогу, поскольку и Цицерон обычно писал предисловия к своим диалогам. Лукулл говорит следующее:

«Когда я был в Александрии во время моего проквесторства, Антиох был со мной. Здесь же находился и друг Антиоха Гераклит из Тира, который в течение многих лет учился у Клитомача и Филона и был преданным приверженцем той философии, которая чуть не исчезла и недавно возродилась (то есть философии Новой академии. — Дж. Д.). Мне приходилось часто слышать, как Антиох спорил с ним, впрочем, в дружественной форме. Затем в Александрии появились те две книги Филона, которые Катулл обсуждал вчера, и впервые попали в руки Антиоха. Друг наш был очень спокойным и уравновешенным человеком, более чем кто-либо, однако прочитав их, он очень разозлился. Это было удивительно. Я никогда не видел его таким. Он попросил Гераклита покопаться в памяти и ответить, припоминает ли он, чтобы Филон говорил нечто подобное ранее, и похоже ли это на учение Филона или какого-либо другого академика. Гераклит ответил, что он не может ничего подобного вспомнить, однако уверен, что книги действительно принадлежат Филону. В самом деле, сомневаться в этом не приходилось, поскольку они были мне переданы моими учеными друзьями Публием, Гаем Селием и Тетрилием Рогусом, которые подтвердили, что и сам Филон высказывался в таком же духе в Риме и что книги скопированы с манускрипта самого Филона.

Тогда Антиох рассказал Гераклиту все то, что Катулл вчера представлял как слова Филона, обращенные к его отцу, и много еще чего. И он не успокоился до тех пор, пока не написал книгу против своего учителя, я имею в виду *Sosus*. Внимательно слушая полемику Гераклита против Антиоха и Антиоха против академиков, я старался прежде всего запомнить слова Антиоха, дабы уяснить его позицию по возможности отчетливо. Так, при участии Гераклита и ряда других ученых, среди которых были брат Антиоха Арист, а так-

же Аристон и Дион, которые, в отличие от его брата, особенно активно поддерживали Антиоха, мы провели довольно много времени, обсуждая эту проблему».

Эта пространная цитата красочно излагает то событие, которое, вероятно, явилось поворотным пунктом в философской карьере Антиоха. Кроме того, здесь упоминается несколько имен, которые пригодятся нам впоследствии. Сомневаться в том, что такое событие действительно имело место, у нас нет никаких оснований, хотя вполне вероятно, что в действительности Цицерон вывел Лукулла как литературный персонаж и не обязательно получил эти сведения лично от него. Из рассказа мы узнаем несколько интересных деталей. В частности, оказывается, что ни Гераклит, ни Антиох ничего не знали об этой работе Филона и были весьма ею озадачены. С другой стороны, друзья Лукулла, которые присоединились к этому собранию позже, вероятно, для того, чтобы провести зиму в Александрии, знали об этих книгах и даже скопировали их. Следовательно, после того как Антиох покинул Рим, Филон письменно изложил некоторые из своих воззрений, о которых не говорил ранее, в противном случае об удивлении Антиоха (даже если допустить здесь риторическое преувеличение) говорить не имело бы никакого смысла.

Что же такое могло содержаться в этих книгах, столь разозлившее Антиоха? Скорее всего, основной их темой было утверждение принципиального единства платоновской традиции, и эта тема действительно была взрывоопасной. С одной стороны, книга могла включать в себя утверждение о том, что философия Сократа, равно как и ранние диалоги Платона, носила чисто апоретический и скептический характер, а с другой — могла далее развивать крайне скептическую позицию Аркесилая. Клитомах к тому времени уже весьма далеко продвинулся в построении позитивной философии, развивая теорию вероятности и учение о «вещах, которые следует предпочитать или отвергать». Сам Филон, в этой книге или ранее, признавал, что существуют некоторые «отчетливые или ясные» (*enarge*) вещи в стоическом смысле этого слова, однако он отрицал так называемую субъективную очевидность (*katalepsis*) (*Acad. Pr.* 32; *Sextus Emp. PH I* 235). Вполне вероятно, что именно его попытка доказательства того, что платоновская традиция по сути своей едина, показалось Антиоху странной. Вполне вероятно, что этот вопрос не очень заострялся в Афинской школе, однако в Риме Филона спросили, насколько его учение соответствует доктрине Платона. Вероятно, он ответил, что принципиального различия между ними не существует.

Представление Антиоха было диаметрально противоположным. Он видел, что между теми, кого он называл «древними» (имея в виду,

прежде всего, Платона, Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и перипатетиков Аристотеля и Теофраста), и представителями скептической традиции, начинающейся с Аркесилая и заканчивающейся самим Филоном, было глубокое различие. Вполне вероятно, что впервые он явно высказался об этом именно в своем диалоге *Созус* и не уставал повторять это утверждение впоследствии. Подобного рода заявление превратилось для него, по словам Цицерона, в своего рода заклинание, которое он повторял в предисловии к каждой из своих работ. Приведем один пример такого, характерного для Антиоха, заявления. В данном случае слова Антиоха вложены в уста Варрона (Cic., Acad. Post. 15 sq.):

«Сократ был первым мыслителем, который освободил философию от покрывала вековой тайны, избавив от исследований таинств природы, которыми занимались все философы до него, и сделал ее основным предметом обыденную жизнь, исследуя добродетели и грехи, добро и зло как таковое, и осознал, что проблемы неба недоступны для познания, а если даже были бы доступны, то имели бы очень косвенное отношение к благой жизни».¹

Далее Варрон описывает метод Сократа, отмечая деструктивный характер его иронии, и продолжает следующим образом:

«Однако со времен Платона, мыслителя плодovitого и разнообразного, возникла философия, которая, будучи разделенной на две ветви, представляла собой нечто единое. Действительно, Академия и перипатетическая школа придерживались единой доктрины, хотя и носили разные имена. Ибо своим наследником Платон назначил сына своей сестры Спевсиппа, а его систему унаследовали два наиболее старательных и искусственных ученика, Ксенократ из Халкедона и Аристотель из Стагиры. Последователи Аристотеля получили прозвище перипатетиков, поскольку в Ликее они имели привычку вести философские беседы прогуливаясь, в то время как остальные, поскольку они продолжали собираться в Академии, стали называться по имени этого места. Обе эти школы продолжали черпать из сокровищницы платоновского наследия, обе сформулировали определенную доктрину и начали старательно ее разрабатывать, полностью отказавшись от знаменитого метода Сократа, который, как известно, все подвергал сомнению и никогда не приходил к определенному утверждению. Так возникло то, что сам Сократ был склонен постоянно пересматривать, а именно: научно построенная философия, которая делилась на определенные разделы и включала в себя развитую философскую систему. И как я уже отмечал, фактически возник-

¹ Эти слова перекликаются с аналогичным высказыванием Ксенофонта в его *Воспоминаниях о Сократе* (I 1, 11).

ла одна наука, которая носила два разных имени, поскольку между Академией и Ликеем в то время не было существенной разницы. Аристотель превосходил всех своей эрудицией и умом, однако обе школы черпали из одного источника, и обе пришли к одинаковой классификации вещей, которых следует желать или избегать».

Трудно сказать, принадлежит ли это откровенное заявление о том, что платоником столь явно отошли от Сократа, самому Антиоху или же добавлено Цицероном. В другом месте мы встречаем более простое утверждение (Cic., Fin. V 7; cf. De Orat. III 67):

«...Древняя академия, которая включает, как заявляет Антиох, не только тех, кто носит имя академиков, то есть Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и Крантора и других, но и ранних перипатетиков, возглавляемых Аристотелем, которого, если не считать самого Платона, можно считать царем всех философов».

Здесь и в пятой книге De Finibus доктрину Антиоха излагает его ученик М. Пуций Пизо Калпурниан, который был также учеником перипатетика Стасея из Неаполя. Причем его учение удивительным образом преподносится здесь как перипатетическая доктрина, что доказывает, насколько мало значило для Антиоха это различие.

Итак, первым принципом школы Антиоха было утверждение о принципиальном единстве академической и перипатетической доктрин. Такая установка с учетом резкой критики, предпринятой Аристотелем против Платона и Академии, может нам показаться удивительной. Однако прежде чем отвергнуть это воззрение Антиоха, следует рассмотреть его более внимательно. Древнюю академию он видел с несколько иной перспективы, нежели мы с вами, которая была одновременно и более близкой, и более искаженной. Более близкой была потому, что он, в отличие от нас, имел доступ к сочинениям Спевсиппа, Ксенократа, эзотерическим работам Аристотеля, сочинениям Теофраста и, last not least, трудам Полемона, который, по его представлению, был последним ортодоксальным главой Академии. С другой стороны, он смотрел на историю с более искаженной перспективы, поскольку на фоне всех этих позднейших толкований диалоги самого Платона и эзотерические сочинения Аристотеля (то есть все, что дошло до наших дней) отступали в тень, не забытые окончательно (Цицерон, например, часто их цитирует), но затуманенные и даже расчлененные трудами их непосредственных последователей. В предыдущей главе мы обсуждали те изменения, которым подверглась теория идей. Из метафизики, судя по всему, полностью исчезла идея трансцендентного нематериального Бога. Аристотелевская этика и логика нашли свое место в учении Академии, и произошло это прежде всего благодаря усилиям Полемона, имя которого Антиох постоянно связывает с именем Аристотеля. Цицерон

сообщает, например: «Наш наставник Антиох очень скрупулезно следовал доктрине древних, которая была, по его мнению, единой для Полемона и Аристотеля» (Fin. V 14; cf. Fin. II 34: «...Полемон и Аристотель до него»). В том, что Антиох адекватно выражает позицию Полемона, нет оснований сомневаться, и те немногие независимые данные, которыми мы располагаем, подтверждают это.¹

Несомненно, что тот же Полемон повлиял и на второй принцип Антиоха: утверждение единства учений Древней академии и Стои. Возьмем, к примеру, следующий пассаж (Fin. IV 3; отметим, что сам Цицерон принимает позицию Антиоха, направленную против стоиков, которых представляет Катон):

«По моему мнению, Катон, древние ученики Платона, Спевсипп, Аристотель и Ксенократ, а после них Полемон и Теофраст разработали учение столь подробно, что Зенону, после того как он стал учеником Полемона, не имело никакого смысла слишком сильно отклоняться от доктрины своего учителя и его предшественников».

Следует учитывать, что четвертая книга *De Finibus* написана с полемической целью; сам Антиох не всегда столь резко отзывается о Зеноне.² Его установка сводится к утверждению, что все верные элементы доктрины Зенона заимствованы им у Платона, однако в тех случаях, когда последний пытается продемонстрировать свою оригинальность, он отходит от учения «древних». Например, принимая правильным этическое положение о том, что «самым первичным принципом, присущим нам по природе, является чувство самосохранения», он затем отклоняется от правильной линии, заявляя, что телесное совершенство не является необходимым благом (*De Fin.* IV 25). Доктрина об «уподоблении» (*oikeiosis*), которую большинство исследователей резонно считают стоической, для Антиоха представляется учением Полемона, так что именно этот последний снова оказывается для него той осью, вокруг которой вращается история философии. Мы должны понимать, что, оценивая позицию Антиоха, приходится примириться с тем обстоятельством, что, в

¹ Сама идея о единстве учения разных школ не была уникальной. Панетий и после него Посидоний стремились соединить стоицизм и платонизм, многое заимствуя у Платона. По мнению Карнеада, между перипатетической и стоической этикой не было существенного различия (*Tusc. Disp.* V 120).

² Cf. *Acad. Post.* 35–42, где доктрина Зенона излагается не в столь полемическом ключе. В *De Fin.* V и *Academica* Антиох принимает стоическую доктрину в полной мере, даже не оговаривая этого, полагая, что он всего лишь возвращает Академии то, что и так ей принадлежит. Cf. *Sext. Emp. PH I 235*: «Антиох... показывает, что доктрина стоиков восходит к самому Платону».

отличие от нас, Антиох знал, о чем он говорит, хотя его утверждение о том, что учение Полемона вполне согласуется с исходными положениями Платона, все же следует считать ошибочным.

Все сказанное до сих пор базируется на анализе диалога Антиоха *Созус*. В завершение раздела нам остается сказать несколько слов об остальных работах Антиоха, названия которых нам известны. Секст Эмпирик (*Adv. Log.* I 201) цитирует пассаж из второй книги сочинения, которое называется *Κανονικα*. Сопоставив эту цитату с другим случайным замечанием (*Ibid.* 162), мы заключаем, что эта книга могла касаться теории познания. Что означает заголовок, не очень понятно. Вообще говоря, *Κανονικον* — это эпикурейский термин, употребляемый для обозначения «принципов методологии», которые заменяли в доктрине эпикурейцев логику. Сомнительно, чтобы Антиох заимствовал для своих целей столь характерный эпикурейский термин. Если принять, что слово *κανονικα* просто означает «правила поведения», и, учитывая тот факт, что в первой книге *Против логиков* Секст обсуждает критерий достоверности, естественно предположить, что работа Антиоха была посвящена теории познания и проблеме достоверности и предварялась подробным историческим очерком, элементы которого вполне могли сохраниться у Секста. Теория познания Антиоха подробно обсуждается Цицероном, однако он не указывает свой источник. Название *Κανονικα* может также означать общее введение в философию, однако с уверенностью утверждать это невозможно.

Кроме того, Антиох написал произведение, озаглавленное *Ο Βογαλ*. Вполне вероятно, что эта книга была написана во время военной кампании, в которой он принимал участие в составе ставки Лукулла, поскольку он упоминает битву при Тиграноцерте, состоявшуюся в октябре 69 г., несколько преувеличенно заявляя, что «такой битвы доселе свет не видел» (*Plut., Luc.* 28, 8). Мы не знаем, взял ли Плутарх эти слова из предисловия, или же из самого сочинения. Как бы там ни было, это свидетельство не очень значительно.

Сохранилось упоминание о работе Антиоха, посвященной Квинту Луцилию Бальбе, стоику и ученику Панетия (*Cic., De Nat. Deor.* II 16), в которой Антиох развивает свою любимую тему о согласии между учениями платоников и перипатетиков. Поскольку действие в диалоге Цицерона развивается в 77 или 76 г. и говорится, что Антиох написал свое сочинение недавно, можно условно предположить, что это сочинение датируется 78 г. до н. э.

Какими источниками пользовался Цицерон, не ясно. Вполне вероятно, что кроме диалога *Созус*, он мог знать *Κανονικα*. Не исключено, что одним из основных источников для него были записи лекций, выполненные им в 79–78 гг., хотя его извлечения из Антиоха

в четвертой и пятой книгах *De finibus* скорее напоминают адаптацию цельного трактата, последовательно излагающего этику и эпистемологию, нежели разрозненные заметки. Нам остается признать, что в данном случае мы сталкиваемся со странной ситуацией, когда, с одной стороны, нам известны названия нескольких работ нашего автора, а с другой стороны, все те многочисленные сведения о его доктрине, которыми мы располагаем, происходят из неизвестного источника. О трактатах, которые назывались бы *О цели* или *О критерии* и которых следовало бы ожидать от Антиоха, сведений не сохранилось. Несомненно, однако, что все эти темы обсуждались в его лекциях.

Ответ на вопрос, являлся ли Антиох главой платоновской Академии, зависит от того, что мы понимаем под этим термином. Лекции он читал не в Академии, которая в это время пребывала в запустении, а в гимнасии Птолемея, расположенном в самом городе (*De Fin. V 1 sq.*). Он может считаться главой Академии в том смысле, что несомненно был лидирующим философом-платоником, однако весьма сомнительно, чтобы он унаследовал какое-либо материальное состояние. Если Филон и распорядился каким-либо имуществом, принадлежащим школе, то маловероятно, что он назначил Антиоха своим преемником, к тому же сомнительно, что после 88 г. что-либо могло вообще сохраниться. Считается, что платоновская Академия была окончательно разрушена после падения Афин в 88 г. и в *физическом смысле* этого слова возродилась только в VI в. н. э.¹

Как бы там ни было, в 79 г. Антиох безусловно считался главным, если не единственным, представителем платонизма в Афинах. Цицерон, который посещал его лекции в 79–78 гг. и сохранил приверженность его учению на протяжении всей своей жизни, сообщает, что «другого лектора просто не было» (*Fin. V 6*). Правда, учитывая, что сам Цицерон испытывал также некоторую симпатию к скептической доктрине Новой академии, по крайней мере в том виде, в каком она была представлена у Филона, а также интересовался прежде всего этикой, то можно предположить, что более всего его привлекало знаменитое красноречие Антиоха.² Сам Антиох считал, что активное участие в политике не вредит мудрецу, поэтому поддерживал желание Цицерона вернуться в Рим после падения диктатуры Суллы (*Plut., Cic. 4, 3*).

¹ См. об этом: Lynch John. *Aristotle's School* (Berkeley, 1976). P. 177–189.

² «По прибытии в Афины он (Цицерон) посещал лекции Антиоха из Аскалона и был очарован его красноречием и красотой произношения, хотя и осуждал нововведения, которые он допускал в доктрине» (*Plut., Cic. 4, 1; cf. Cicero, Brutus 315*).

Умер Антиох после 68 г. до н. э., вероятно, в том же военном походе Лукулла в Сирию. Как уже упоминалось, в одном из своих сочинений он рассказывает о военной победе Лукулла при Тиграноперте, и сам Лукулл сообщает (Acad. Pr. 61), что Антиох, «пребывавая в Сирии», развил ту доктрину, о которой говорил в Александрии, «в еще более догматическом ключе». Поскольку Луллий вернулся в Рим в 67 г., дата смерти Антиоха определяется достаточно точно.

Осталось сказать несколько слов о последователях Антиоха и о судьбе основанной им «школы» после его смерти. В то время когда Антиох был в Сирии, школа, если таковая вообще была, по-видимому, была возвращена в Афины его братом Аристом, который возглавлял ее по крайней мере до 50 г. (в это время ее еще раз проездом посетил Цицерон). Поскольку в диалоге *Брут*, который датируется 46 г., Цицерон обращается к нему «мой друг и гость Арист», естественно заключить, что в этом году брат Антиоха еще был жив. Сам Брут также был другом Ариста. По свидетельству Плутарха (*Brutus* 2, 2), Арист был приятным в общении человеком, но едва ли мог быть назван философом. Ясно, что все это не создавало предпосылок для развития хорошей философской школы.

Ариста сменил некий Теомнест из города Наукратиса Египетского. Еще в 44 г. он занимал свой пост, и Брут посещал его лекции (*Plut., Brutus* 44), однако сам он, если верить Филострату (*Жизнеописания софистов* I 6), был скорее софистом, нежели философом. Что случилось со школой Антиоха после смерти Теомнеста, мы не знаем, вероятно, она просто прекратила свое существование. Центр платонизма, судя по всему, переместился в Александрию, где около 76 г. активно работал Гераклит из Тира. Гераклит был приверженцем Новой академии. Кроме того, вышеупомянутые Аристон с Дионом также остались жить в Александрии. Аристон больше известен как приверженец перипатетической школы, а Дион упоминается как платоник и в 57 г. до н. э. удостоился чести возглавить посольство в Рим, состоящее из сотни жителей Александрии, выступающих против возвращения Птолемея Авлета. В Риме он был убит в доме Л. Луккея, в котором он остановился (*Cic., Pro. Cael.* 23–24; 51–55). Возможно, что его учеником был Евдор из Александрии (ок. 25 до н. э.), о котором подробнее см. следующую главу.

Из римских учеников Антиоха, кроме Цицерона, следует упомянуть М. Теренция Варрона (116–28 до н. э.), который заслужил славу самого энциклопедически образованного человека своего времени. Его интересы были очень разнообразны, однако в области философии он был платоником. Именно в уста Варрона вкладывает Цицерон очерк философии Антиоха во втором издании своей *Academica*.

Благодаря Варрону влияние Антиоха распространилось впоследствии на Сенеку, а затем на Августина.

В. ФИЛОСОФИЯ

Очерк философии Антиоха следует предварить предупреждением. Как известно, до нас не дошло даже фрагментов сочинений самого Антиоха. Основная информация о его философии происходит из нескольких работ Цицерона, который зачастую сам сообщает читателю, что излагает воззрения Антиоха. Прежде всего, это *De finibus V*, где содержится очерк этики и рассуждение о высшем благе, или *summum bonum* (с которым соотносятся, на первый взгляд, критика стоиков в четвертой книге и критика эпикурейцев во второй), *Academica Priora (Lucullus)* и *Academica Posteriora* (в которых мы находим два различных варианта общего очерка философии Антиоха, прежде всего его теории познания в *Acad. Pr.* 11–60). Некоторые другие работы Цицерона, которые также могли быть написаны под влиянием Антиоха, *De Legibus I–II*; *De fato, Tusc. Disp. I*, *Topica*, *De Oratore*, мной также используются, но с большей осторожностью. Такие работы, как *De natura deorum* и *De divinatione* являются стоическими трактатами, однако и в этом случае (прежде всего в *De nat. deor. II*) воззрения Цицерона также могли формироваться под влиянием Антиоха.

Стремясь избежать всевозможных оговорок, я цитирую тексты так, как будто бы они были словами самого Антиоха. Это не должно вводить в заблуждение, если постоянно помнить, что в действительности стилистическая обработка текстов принадлежит самому Цицерону (*Fin. I 6*; *Ep. ad Att. XII 52*), Антиоху же принадлежат основные идеи и, вероятно, некоторые технические термины. Для того чтобы познакомить читателя с этой терминологией, я в скобках указываю греческий эквивалент в случаях, когда перевод очевиден, или латинский термин, если греческое соответствие ему подыскать не удастся.

Цицерон говорит (*Acad. Pr.* 29), что, согласно Антиоху, существуют «две основные философские проблемы — о критерии истинности (*kriterion tes aletheias*) и о высшем благе (*telos agathon*), и ни один человек не может считаться мудрецом, если он не знает о начале познания и о пределе стремления, а следовательно, не понимает, откуда ему следует начать и к чему стремиться».

Учитывая полемику Антиоха с представителями Новой академии, это определение является хорошим началом. Поэтому естественно сначала обратиться к этим двум темам — критерию достоверности и высшему благу, а затем перейти к остальным. Однако прежде всего скажем несколько слов о делении философии.

Сам Антиох, как это было принято в его время, делит философию на три части — физику, этику и логику. Такой порядок принимался стоиками и восходит к Ксенократу и Древней академии¹, однако из Acad. Pr. 19 создается впечатление, что сам Антиох предпочитал другую последовательность: этика, физика, логика. Возможно, что он принимал стоическую аналогию, согласно которой этика подобна желтку яйца, физика — белку, а логика — скорлупе (Sext. Emp. loc. cit.). Вопрос о последовательности тем может показаться читателю не важным, однако он относится к числу тех небольших, но многозначительных особенностей, которые следует иметь в виду. Итак, начнем с той темы, которая, по словам самого Антиоха, имеет первостепенное значение.

1. Критерий достоверности

Вопрос о критерии достоверности в философской позиции Антиоха занимает центральное место. Он явился тем пунктом, в котором Антиох разошелся с Новой академией, и именно на его основании он строит свою метафизическую схему.² Именно с того момента, как Антиох принял стоическую доктрину достоверности (kataleptike phantasia³) или, как мы говорим сейчас, «когнитивное впечатление», в платонической традиции возродился догматизм. Стоическое определение когнитивного впечатления таково: «Когнитивное впечатление — это впечатление, которое порождается действительно существующим объектом и которое оставляет след или запечатлевается (в восприятии субъекта) *в соответствии* с этим объектом, причем такого рода, что ничего подобного не может быть порождено несуществующим объектом» (курсив мой. — Дж. Д.). Выделенная курсивом часть фразы исключалась представителями скептической традиции, включая философов Новой академии. Даже если, как считал Карнеад, и существуют такие впечатления, которые можно считать «вероятными», то есть не противоречащие последующим впечатлениям, а следовательно, относительно адекватные, то все же философски несостоятельной представляется позиция,

¹ Секст Эмпирик перечисляет все возможные варианты (Adv. Math. 7, 16–19). Трехчастное деление на этику, физику и логику мы встречаем и в *Топике* Аристотеля (Тор. I 14).

² В древней классификации эта тема проходит по ведомству логики.

³ Kataleptike буквально означает «могущее быть схваченным» или «схватывающее» (прилагательное может быть в активной и пассивной позиции, и эта двусмысленность, возможно, допускается сознательно) и происходит от katalambano «ухватываю». Существительное kataleptis «захват» также часто используется в этой связи.

постулирующая и такой класс впечатлений, которые поступают в разум, так сказать, с запечатленной на них печатью достоверности. Скептическая аргументация была достаточно сильной, хотя и опиралась удивительным для нас, но приемлемым для древних образом на интерпретацию Гомера и греческую трагедию. Чтение Секста Эмпирика и книги Эйера (Ayer A. J. *The Problem of Knowledge*) поможет читателю разобраться с этим вопросом.

Позиция стоиков и Антиоха в этом вопросе может быть названа научным реализмом. Они отвергали наивный реализм эпикурейцев (которые настаивали на, вероятно, верной, но тривиальной истине, что все чувственные восприятия являются истинными, ложными же могут быть только наши толкования) и утверждали, что в том случае, когда наличествует субъективное ощущение достоверности, сопровождаемое нормальными объективными и субъективными обстоятельствами, то есть нормальным зрением и ментальным состоянием, нормальной видимостью, разумной близостью и т. д., истинное восприятие имеет место. Вопреки Карнеаду, они утверждали, что существует несомненное различие, непосредственно ясное для разума, между *достоверными* и различного рода недостоверными восприятиями. Различные сомнения, например, сомнение в том, реальный или нарисованный конь виден там вдаль, разрешаются посредством дальнейшего исследования, например, можно подойти поближе, потрогать его и т. д. и таким образом достигнуть определенности. Факт недостоверности снов и галлюцинаций, а также ложных впечатлений объясняется Антиохом тем, что в этих случаях разум не находится в нормальных условиях. Скептик мог бы на это возразить, говоря, что это утверждение предполагает допущение о том, что разум «в нормальных условиях» работает только в нормальном трезвом состоянии, кроме того, мы должны быть уверены в том, что *сейчас* мы не спим. Это возражение Антиох отвергает как бессмысленное. Наш язык создан для *этого* мира, только в этом мире наше представление о достоверности действительно, поэтому не имеет смысла пытаться применять его для иного, «высшего» мира.

Другим, и более серьезным, возражением является старый вопрос о том, сколько субъективных впечатлений необходимо получить, чтобы они стали объективной истиной? Никакая субъективная достоверность, мог бы сказать скептик, не может гарантировать объективности знания истины. Вопрос вращается вокруг смысла слова «знание». Означает ли слово «знаю» нечто большее, нежели просто убежденность в том, что нечто действительно имеет место? Слова «знать» и «помнить» отличаются нами от «верить» и «воображать» как содержащие в себе указания на действительно существующее. Если мы знаем нечто, то мы, во-первых, верим в то, что это так, и,

во-вторых, *это действительно так*. Стоики утверждали, что некоторые впечатления поражают наше сознание тем, что они несут на себе особый знак, знак ясности (*enargeia*), что не дает нам возможности не верить им и *гарантирует* их истинность. Разумеется, это очень сильное утверждение, однако оно не вызвало бы такую волну дискуссий, если бы применение его ограничивалось лишь непосредственно ясными вещами, например наблюдениями над обыденными вещами при нормальных условиях. Однако стоики стремились с помощью этого принципа гарантировать достоверность некоторых догм, например, утверждения о том, что мир управляется Провидением, которые, как они утверждали, также становятся ясными, если рассмотреть их в ясном свете.

Антиох защищает это положение таким образом (*Acad. Pr.* 19):

«Давайте начнем с чувств, вердикт которых столь ясен и определен, что если бы человеческой природе был предоставлен выбор, и она была бы спрошена каким-нибудь богом, удовлетворена ли она своими органами чувств, в их трезвом и неиспорченном состоянии, или же предпочла бы получить другие и лучшие, то трудно себе представить, что еще она могла бы попросить».

Антиох полагает, что поскольку в отличие от эпикурейцев он не собирается защищать все без разбора чувственные восприятия, то такие знаменитые апории, как «весло в воде», к нему не относятся. Он признает, что существуют обманчивые впечатления, которые, если разобраться, отнюдь не обманывают, но просто заставляют разум исследовать данное явление до тех пор, пока он не выяснит истинное положение дел и не получит истинное «когнитивное представление». Такой ответ не решает проблемы окончательно, однако это лучше, что мы в данном случае имеем.

Далее он продолжает:

«По моему мнению, чувства позволяют постичь высшую истину, при условии, что они трезвые, здоровые и что все препятствия и мешающие обстоятельства удалены. Поэтому мы часто стремимся изменить освещение или положение рассматриваемого объекта, увеличить или уменьшить его расстояние до нас, до тех пор, пока мы не сможем составить отчетливое впечатление о том, что это такое. Точно так же мы поступаем и в случае звуков, запахов или вкуса, так что никто из нас не имеет никаких оснований считать, что нам нужен, в каждом классе чувственных способностей, еще один, более точный орган чувственного восприятия».

Так обстоят дела в случае обыденных восприятий, однако он идет дальше и теория неизбежно становится более противоречивой (21):

«Однако как соотносятся те объекты, которые ухватываются органами чувств, с теми, которые, постигаются *некоторого рода*

чувством, как, например, “этот объект является конем, а этот собакой”. Далее следует остальная серия, составляющая звенья в цепи дальнейших концепций, которая дает нам полное представление об объекте, например, о том, что “это — человек, разумное смертное существо”. Подобные концепты запечатлевают в нас *представления о вещах*, без понимания которых никакое исследование и обсуждение были бы невозможны».

Итак, от простого впечатления мы переходим к более сложному, причем разум выносит суждения на основании сопоставления текущего впечатления с системой прошлых, вплоть до гипотетического первого положения, истинность которого устанавливается опытом.

Отметим, что между базовыми данными чувств и тем, что можно назвать «простыми восприятиями», которые, говоря словами Цицерона, воспринимаются *non sensibus ipsis... sed quodam modo sensibus* (quodam modo, вероятно, является переводом греческого слова *hoion*), есть непреодолимая грань. И это обстоятельство весьма хорошо подмечает Секст Эмпирик (AM VII 343 sq.):

«То, что воспринимается в вещах как истинное, не может быть просто восприятием белого цвета или ощущением сладкого вкуса, оно должно базироваться на представлении (*phantasia*) о предмете: “это — белое”, “это — сладкое”... однако восприятие образа подобного рода уже не является чистым чувственным восприятием (*aisthesis*)».

Невозможно вынести суждение только лишь на основании чувственного восприятия, как показывает Секст, точно так же невозможно скомбинировать или упорядочить данные чувств так, чтобы они сформировали концепт. Принять такой подход — значит признать значение чувств и противопоставить их разуму, однако такой вывод, несмотря на то, что он платоник, Антиох принимать отказывается. По его мнению, разум, стоический *hegemonikon*, также является особым видом чувства, расположенного над остальными пятью (Acad. Pr. 30):

«Разум, являясь источником всех чувств и сам будучи чувством, обладает естественной способностью, которую он направляет к вещам, которые им движут. Соответственно некоторые чувственные представления (*phantasiai*) он ухватывает непосредственно, некоторые откладывает на потом, сохраняя их в памяти, а остальные оформляет в виде системы на основе их взаимного сходства (*similitudinibus construit*), и именно из них формируются концепции, которые по-гречески называются *ennoiai* и *prolepseis*.¹ Когда к этому добавляется

¹ По всей видимости, различие между этими терминами здесь не проводится, однако *prolepsis* «представление» должен быть более общим термином, нежели *ennoia*. В *Топике* (31) Цицерон также отождествляет эти тер-

разум и силлогистическая аргументация и разнообразные факты, возникает познавательное восприятие (*katalepsis*) всех этих вещей; так разум, достигнув полноты (*teleios*), становится мудростью».

Для того чтобы прояснить эти путаные отношения между разумом и чувствами, воспользуемся различием, которое, по замечанию Тейлера (*Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus I*), вполне может восходить к самому Антиоху. Давайте в рамках критерия выделим: 1) агента (*ho hyph' hou*), которым является сам человек, точнее, его разумная часть, 2) инструмент (*to di'hou*), чувства, и 3) то, что Секст называет *prosbole kai schesis* (сходство и отношение?), благодаря которым возникает *phantasia* и запечатлевается в чувствах. Последнее может по-гречески быть названо *to en ho* (то, в чем), материал и условие получения впечатления. В настоящий момент нас интересуют первое и второе. Разум является «источником чувств», то есть агентом, который приводит их в действие. Он обладает «силой», которую направляет вовне в физический мир при посредстве чувств, которые он использует как инструмент. С платонической точки зрения (принятой также и в *Acad. Post.* 30) имеется строгое различие между действием чувств и разума. Со стоической (и Антиоха) точки зрения разум не является нематериальной сущностью (поскольку все материально), и он не может иметь иного источника информации, отличного от того, который предоставляется органами чувств. Различие между ними состоит в том, что только разум, используя способность памяти и рассуждения по аналогии (*analogike metabasis*), способен формировать концепции. Различие между данными чувств и умственными конструкциями, на котором настаивает Секст, Антиох отвергает, поскольку, приняв их, пришлось бы признать также и то, что между чувствами и мышлением существует непреодолимое различие. Приняв такое различие, мы немедленно сталкиваемся с вопросом о том, могут ли концепции, базирующиеся на данных чувств, быть ошибочными. Напротив, в нашем случае разум, получающий и обрабатывающий данные чувств через свой инструмент, не может ошибаться. Если мы все же проводим различие между *hegemonikon* и его инструментом (состоящим из пяти органов чувств), мы снова открываемся для скептических выпадов, однако Антиох возражает против теории, которая отвергает «высшую часть души» (*hegemonikon*). Согласно Сексту (*AM VII 201*), во второй книге *Капоника* он критикует медика Асклепиада из Коса за то, что тот полагает, что «чувства — это и есть верные и истинные восприятия, разум сам по себе ничего не воспринимает».

мины. См. об этом: Sandbach F. H. *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge* // Long A. A. *Problems of Stoicism*. P. 22 ff.

С другой стороны, *hegemonikon* не должен принципиально отличаться от остальных чувств.

Критика позиции Антиоха не входит в нашу задачу. Все, что мы пытаемся сделать, — это собрать воедино все те элементы, за достоверность которых мы можем ручаться, и построить на их основании сколько-либо связную систему. Антиох принимает стоическую *kataleptike phantasia* и на основе этого «когнитивного представления» пытается построить базовые принципы своей физики и этики, по преимуществу также стоической. Базовыми принципами оказываются вышеупомянутые *ennoiai kai prolepseis* (понятия и представления). Поскольку эти понятия и представления являются столь же простыми, как и данные чувств, они являются общими для всех людей, за исключением отдельных безумцев и эксцентричных интеллектуалов, которые время от времени появляются и портят картину. Истинность того, что стоики именуют общими понятиями (*koinai ennoiai*), также базируется на том факте, что они запечатлены в человеческом разуме в любое время и в любом месте. Примером такой общей идеи является утверждение о том, что Бог существует. Стоики, в особенности Хрисипп, исследовали исторические хроники и специально собирали сведения о других народах для того, чтобы продемонстрировать, что ни один из известных народов не был чужд такой общей идеи, как представление о Богах, в том или ином виде. Единичные случаи атеизма, такие как Диагор из Мелоса и Теодор из Кирены (Cf. Cic., *De Nat. Deor.* I 2; 63), не уменьшают значимости этого заключения до тех пор, пока не обнаружено целое племя или народ, который бы не верил в Бога. И даже если оно будет обнаружено, следует выяснить, не сформировалось ли их воззрение под влиянием какой-либо зловерной философской теории.

Такова теория познания Антиоха. Как мы видим, она по большей части соответствует стоической, хотя некоторые из его «общих понятий», как мы увидим, сильно отличаются от стоических. Некоторая несогласованность, за которую стоическая теория критикуется скептиками, не очень беспокоит Антиоха. Он полагает (с. g. Acad. Post 35; Fin. IV 14), что стоики, и прежде всего Зенон, начали верно, а затем отступили от истины, поэтому необходимо вернуть их на верный путь, указанный самой природой.

2. Этика

а) Базовые принципы

Судя по всему, Антиох, как и его духовный наставник Полемон, прежде всего интересовался этикой. Однако для того чтобы понять

этические принципы, на которых базируется Антиох, необходимо снова вспомнить его представление о критерии достоверности. Базовый принцип этики — доктрина самосохранения (*oikeiosis*) — излагается в *De Finibus* V 24:

«Каждое живое существо любит себя и с момента своего рождения стремится к самосохранению; ибо первым импульсом, вложенным в него природой для его безопасности, является инстинкт самосохранения и поддержания своего состояния в максимально возможно хорошем состоянии в согласии с природой».

Этот импульс заложен природой во все существа, даже растения, однако в данном случае он является полностью бессознательным первичным стремлением (*prote horme*). В отличие от других существ человек способен превратить этот инстинкт в сознательное стремление к тем вещам, которые согласны с природой. К сожалению, сама природа, вложив в человека исходный импульс, не в силах привести естественное стремление человека к самосохранению к верному заключению. Если бы это было не так, то в мире не существовало бы зла и ни один человек не смог бы вредить ближнему. Поэтому для постижения высшего блага и конечной цели человеческой жизни люди нуждаются в руководстве со стороны философии. Именно она призвана открыть им высшее благо.¹

в) «Предел всех благ», или Высшее благо

Определение высшего блага, или предела всех благ, было излюбленной темой эллинистической философии, которая коснулась и Антиоха. Именно в этом вопросе он наиболее отчетливо расходился со стоиками.

В отношении базового принципа он вполне сходил с Зеноном, или, как он сам сказал бы, Зенон был вполне согласен с Полемоном и «древними». Однако выводы Зенона отличались от «правильных», поскольку он полагал, что высшее благо базируется только на добродетели, которая укоренена в уме, и что телесные и внешние блага, такие как здоровье, красота или богатство, не могут считаться его частью, а значит, вообще не являются благами. По мнению Антиоха, напротив, поскольку человек состоит из души и тела и живет в физическом мире, базовые принципы, как это установил Полемон, должны относиться к человеку во всей его полноте, а не только к воображаемому бестелесному уму. «Хрисипп, — говорит Антиох, —

¹ О связи между первичными проблесками (*igniculi*) добродетели и совершенной философской добродетелью см. предисловие к третьей книге *Тускуланских бесед* Цицерона.

полагал, что ум является основной частью человека. Причем цель человека он определил таким образом, что создается впечатление, что человек — это не только по преимуществу ум, но исключительно ум» (Fin. V 28).

Наиболее важным в этой связи свидетельством является высказывание Варрона (ар. Aug., Civ. Dei XIX 3), который, по его собственным словам, передает воззрение Антиоха:

«Поскольку философия изучает смысл высшего блага не для дерева, животного или Бога, но для человека, следует рассмотреть, что есть человек. Человек по природе состоит из двух частей, души и тела, причем душа является несомненно лучшей и более совершенной частью. Однако только ли душа является человеком, как будто тело для него, как упряжка лошадей для наездника? Ведь наездник не является человеком и лошадью, но только имеет к лошади некоторое отношение. Или же человек — это только тело, которое как-то связано с душой, как, например, это питье с этим кубком? Ведь не питье и кубок вместе называют кубком, но только сам кубок, однако он называется так потому, что специально создан для того, чтобы в него наливать питье. Наконец, не тело ли и душа вместе составляют человека? Причем человек состоит из двух этих частей, однако только они вместе составляют человека, подобно тому как упряжку из двух лошадей мы не разделяем на переднего и заднего коней, но вместе называем парой».

Разумеется, Варрон выбирает третью возможность, так показывая, что высшее благо для человека должно включать в себя *prima naturae* и добродетель, «которую воспитание вкладывает в нас как искусство жизни» (cf. Fin. V 16). Добродетель не заменяет собой первоначальные природные потребности, но стремится согласовать их:

«Таков, следовательно, образ жизни, который называется счастливым, когда есть возможность наслаждаться (*fruitur*) добродетелью и другими душевными и телесными благами, *без которых она не смогла бы существовать*. Жизнь называется более счастливой, если она сопровождается одним или несколькими благами, без которых добродетель может обходиться, и наименее счастливой, если она причастна всем без исключения благам, не будучи лишенной ни одного из телесных или душевных благ».

Несомненно, добродетель — это главная часть в определении высшего блага, однако было бы нелогичным, как полагает Антиох, отрицать роль внешних и телесных благ — тем более что даже сами стоики (за исключением экстремиста Аристона) признавали градацию «вещей предпочитаемых и вещей отвергаемых» как часть класса вещей, которые обозначались общим термином *adiaphora* (безразличные). Если вы хотите быть киниками, говорит Антиох, — пожа-

луйста, однако если вы предпочитаете комфорт бедности, здоровье болезни, мир войне и т. д., то незачем вводить новые определения и ковать новую монету (cf. Cic., De Legibus I 55).

Разумеется, все это больше напоминает апелляцию к здравому смыслу, нежели философские аргументы. Стоики строили определенную систему аргументации, а Антиох, судя по всему, ограничился тем, что высмеивал их: «Стоики, вероятно, шутят, говоря, что из двух возможностей, просто добродетельной жизни и добродетельной жизни с бутылочкой масла и скребком, мудрец предпочтет последнее, однако он не станет от этого счастливее».

Выступая против стоиков, Антиох опирался на то учение, которое, по его мнению, разработали древние. Как он полагал, именно от них он унаследовал следующую теорию человеческого развития: природа дает нам «предметы первой необходимости» (*ta prota kata physin*), «семена» или «искорки» добродетели, а Разум (*logos*) позволяет человеку развить эти задатки в философию жизни (Fin. II 34):

«Именно таков источник, из которого с необходимостью вытекает вся теория добра и зла. Полемон, и Аристотель до него, полагали, что первичными предметами были только что упомянутые [то есть доброе здоровье, благоразумие, благоприятное окружение]. Из этой посылки древние академики и перипатетики выводят, что высшее благо — это *жизнь в согласии с природой*, то есть такая жизнь, когда употребление первейших даров природы происходит в согласии с добродетелью».

Выделенная курсивом фраза является стандартным стоическим определением, однако, как легко видеть, Антиох добавляет к ней некоторые нестоические элементы. Обратим особое внимание на фразу: «Употребление первейших даров природы (*frui primis a natura datis*)», поскольку именно она является связующим звеном между стоической и перипатетической этикой. Кроме того, некоторые термины, такие как «жизнь в согласии с природой» и «совершенство (*teleiotes*)», восходят к Древней академии. Согласно Клименту Александрийскому (Strom. II 133), Спевсипп определял счастье как «совершенное состояние, присущее тем, кто живет в согласии с природой, или контролируемое обладание благами, такое состояние, о котором мечтают все люди». Последняя часть этого определения является всего лишь эмоциональным добавлением к первой части этого определения, которое, если довериться аккуратности Климента, очень полезно. В другом определении цели (Fin. V 26–27) связь с перипатетической этикой прослеживается еще отчетливей:

«Это приводит к выводу о том, что высшим благом для человека является жизнь в согласии с человеческой природой, *доведенная до полного совершенства и снабженная всем необходимым*».

«Совершенство», как мне представляется, следует понимать здесь в аристотелевском смысле как «совершенную меру» (cf. Met. V 16; Eth. Nic. II 5). Цицеронова латынь — *undique perfecta* — выражает стремление Антиоха подчеркнуть роль телесных и душевных благ.

Однако как быть со знаменитым стоическим положением о том, что поскольку счастье, порожденное мудростью, не может быть утрачено или измениться под влиянием внешних обстоятельств, то мудрец останется столь же счастливым даже в фаларском быке? Против этого положения Антиох выдвинул примечательный аргумент, который частично содержится в вышеприведенной цитате из книги Варрона *О философии*. Он различает между счастливой и наилучшей (или совершенно счастливой) жизнью (*bios eudaimon kai bios eudaimonestatos*). Таким образом, оказывается, что поскольку душевные блага или добродетель неизмеримо превышают по своей ценности телесные и внешние блага, то в случае, если эти последние отсутствуют (как, например, в знаменитом быке или в более обыденном смысле при зубной боли), жизнь мудреца, хотя и все равно будет счастливой, не может быть названа «совершенно счастливой»:

«Верно, что те вещи, которые мы называем телесными благами, являются фактором, необходимым для совершенного счастья, однако счастье возможно и без них. Ибо эти блага по своему значению столь сильно тускнеют перед светом добродетели, что становятся совершенно не видными, как звезды при полном солнечном свете» (Fin. V 71; Tusc. Disp. V 22).

Однако звезды все же присутствуют, утверждает Антиох (Acad. Post. 22–23):

«И это соответствует трем типам благ, учение о которых, как полагают многие, принадлежит перипатетикам. Действительно, эта классификация принадлежит им, однако ошибочно думать, что академики, которые цитировались выше, и перипатетики — это разные школы. Теорию эту разделяли обе школы, и обе они учили, что высшее благо состоит в обретении *всех или же величайших благ* из тех, которые дарует нам природа (эта же формула присутствует в Fin. IV 15 и эксплицитно приписывается там Ксенократу и Аристотелю) и которые заслуживают того, чтобы к ним стремиться. Величайшими из этих благ являются те, которые укоренены в душе и в добродетели. Поэтому все древние философы согласны с тем, что счастье состоит исключительно в добродетели, однако оно *не является высшим* без телесных и иных благ, которые *помогают осуществлению* описанной ранее добродетели (cf. Varro, ap. De Civ. Dei. XIX 3)».

Доктрина «вещей, первых по природе (*ta prota kata physin*)» является ключевой для понимания этического синтеза Антиоха. По

всей видимости, определение цели как «наслаждения вещами, первыми по природе» восходит к Карнеаду, даже если он и не придавал ему столь формальное значение (Fin. V 20). Эти первые по природе вещи несомненно являются тем, к чему «человек стремится по природе от самого рождения», а следовательно, включают в себя блага всех видов, прежде всего телесные и внешние. Стоики принимали это положение, разумеется, добавляя, что эти первые блага являются всего лишь основой, заложенной природой для человека, который должен стремиться к добродетели, достижение которой для взрослого человека становится конечной целью (*telos*). Антиох соглашается с этим, однако указывает на то, что природа не затем дала нам первые вещи, чтобы мы их потом совершенно отбросили. Величайшими (*megista*) благами являются те, которые доступны только уму, однако без остальных жизнь будет счастливой, но не совершенно счастливой.

В *Тускуланских беседах* (V 22) Антиоху приписывается аргумент, который получил широкую известность в позднем платонизме: «Все вещи называются по имени того, что является высшей их частью. Такие вещи, как сила, здоровье, богатство или почет оцениваются по роду, к которому они принадлежат, а не по количеству (*genere non numero*). Точно так же и счастливая жизнь, даже если она в чем-то несовершенна, получает свое имя от лучшей ее части». Значит, «все» в данном случае означает примерно то же, что и «по большей части».

В данном споре Антиох выступает скорее как арбитр, нежели как серьезный философ, как будто он всерьез принял предложение, в шутку сделанное Л. Геллием Попликолой в 69 г. до н. э. во время его проконсульства в Афинах. Цицерон (De Leg. I 53) рассказывает, что он будто бы «собрал вместе всех философов и приказал им попытаться достигнуть согласия в их разногласиях». Формула, предложенная Антиохом, вполне резонна, однако едва ли устроила бы серьезного стоика.

Окончание рассматриваемого высказывания также заслуживает анализа. Оказывается, что из добродетелей можно извлечь пользу (*chresis*). Антиох, как и следовало ожидать от человека, который посоветовал Цицерону вернуться к активной политической жизни, одобрял так называемую смешанную жизнь, которая сочетала бы в себе жизнь созерцательную и практическую (*bios theoretikos kai praktikos* — Aug., CD XIX 3). Аристотель также различал эти два образа жизни, считая первую высшей, вместе с тем подчеркивая, что добродетель может проявить себя только в деятельности. Согласно Антиоху, активной жизнью можно назвать любой род деятельности, даже то, что обычно считалось теорией, например созерцание небес (Fin. V 58):

«Ясно, что природа предписывает нам активный образ жизни. Деятельность бывает самых различных видов, причем менее важная активность часто затеняет собой более важную. Однако наиболее важными родами деятельности являются, во-первых, созерцание небесных тел и тех секретов природы, которые могут быть открыты силою разума, во-вторых, практика и *теория* политики и, в-третьих, соблюдение принципов благоразумия, умеренности и смелости и справедливости, которые, вместе с остальными добродетелями, могут быть названы принципами морали. Именно к *знанию и осуществлению* этих принципов, по мере нашего возмужания, мы направляемся природой».

Физика, политика и этика в этом высказывании упоминаются таким образом, что практика и теория их осуществления оказываются неразрывно связанными. Выделенные курсивом фразы (*administration aut administrandi scientia et cognitionem et usum*) вполне осознанно сочетают воедино две стороны человеческой деятельности. Сам Цицерон, если угодно, может быть взят в качестве примера мудреца в смысле Антиоха, хотя частые противоречия между требованиями действовать и стремлением к созерцательной жизни в его случае несколько ослабляют наш идеал.

с) Добродетели

Четыре кардинальные добродетели, установленные Платоном и Аристотелем, — благоразумие (*phronesis*), умеренность (*sophrosyne*), смелость (*andreia*) и справедливость (*dikaiosyne*) — часто упоминаются Антиохом наряду с «остальными добродетелями». В связи со справедливостью в *Fin. V 65* упоминаются «верность семье, мягкость, либеральность, добрая воля, обходительность и другие подобные качества», кроме того, о добродетели (*arete*) часто говорится в единственном числе, как если бы она была воплощением всех остальных добродетелей (*Fin. V 37*).

К платонико-перипатетической основе Антиох добавляет некоторые стоические формулировки. Прежде всего, существует проблема взаимного следования (*antakolouthia*) или неделимости добродетелей. Стоики полагали, что невозможно обладать одной добродетелью, не обладая всеми остальными. Отсюда следует, например, что смелость, которая присуща человеку неумеренному, не является истинной смелостью, но представляет собой звериное подобие истинной смелости и т. д. Эта идея высказывается уже Платоном (*Gorg. 507c*) и, судя по всему, не была чужда Ксенократу (*Heinze, p. 23*), однако в законченном виде сформулирована именно стоиками. Антиох также придерживался такого воззрения. В *Fin. 65–66*, после высказывания о справедливости и перечисления дополнительных

добродетелей, он добавляет: «...и поскольку они являются отличительной особенностью справедливости, они присущи также и остальным добродетелям». Несколько далее он говорит об «общем единстве и согласованности добродетелей между собой», что, несомненно, указывает на доктрину antakolouthia.

На стоический же манер (cf. SVF I 200–201) Антиох различает сферу применения для различных добродетелей (Fin. V 67). Смелость является добродетелью «в трудах и опасностях» (стоическое *ho hypomeineteois*); умеренность — «в отношении к наслаждениям» (что может соответствовать стоическому *en energeteois*); благоразумие применяется там, где необходим «выбор между добром и злом» (*en haireteois*); а справедливость, когда необходимо «воздать каждому по заслугам» (*en aronemeteois*).

Из свидетельства Цицерона не ясно, различал ли Антиох между *prudencia* (*phronesis*) и *sapientia* (*sophia*), то есть практической и теоретической мудростью. *Scientia* или *cognitio* (*episteme*) восхваляется в Fin. V 48–49 как «желание знать», однако не называется добродетелью в собственном смысле этого слова, в отличие, например, от маргинального стоического философа Герилла, который утверждал, что именно она является единственной подлинной добродетелью.

Если принять несколько недоброжелательное свидетельство Цицерона (Acad. Pr. 136), Антиох принимал некоторые из стоических «парадоксов», а некоторые отвергал. В частности, он признавал, что только мудрец (в стоическом смысле этого слова) является царем, богачом, красавцем, свободным и т. д. Скорее всего, он разделял общую для платоников его времени позицию, которая нашла впоследствии отражение в трактате Филона Александрийского *О том, что только добродетельный человек свободен*. Точно так же он соглашался с тем, что мудрец никогда не «придерживается мнения (*ouden doxazein*)», но если знает что-то, то знает наверняка (Acad. Pr. 113). С другой стороны, он отвергал стоическую доктрину о том, что все грехи одинаковы, проявляя в этом вопросе тот здравый смысл, о котором мы уже имели случай упомянуть.

Все эти небольшие детали показывают, как стоическая и платоническая доктрины уживаются в системе Антиоха и образуют прихотливый сплав.

d) Страсти

Стоики выделяли следующие страсти (*pathe*): желание (*epithymia*), страх (*phobos*), наслаждение (*hedone*) и печаль (*lype*). Все они противны природе и являются иррациональными движениями души, основанными на ложном мнении, поэтому мудрец свободен от них.

Антиох принимает еще одну стоическую аксиому (Acad. Pr. 135) о том, «что мудрец никогда не подвержен желаниям и не увлекается наслаждением». Цицерон обвиняет его в непоследовательности и предательстве платонизма:

«Хотел бы я знать, кто из древних академиком признавал подобные “догмы”? ...Эта школа всегда стремилась найти меру во всем, и учила, что все эмоции отчасти естественны... Как подобное чудо нашло путь к дверям Академии, я не знаю... Где Ксенократ писал об этом, или же Аристотель (ведь ты думаешь, что они почти что близнецы)?»

Следовательно, Антиох принял стоический идеал «свободы от страстей» (*apatheia*) вместо перипатетического идеала «умеренности в страстях» (*metriopatheia*). Не исключено, однако, что Антиох взял стоический термин и переопределил его в духе перипатетизма. Он мог бы сказать, что поскольку страсть — это по определению «неумеренный импульс» (*horme pleonazousa*), то всякий умеренный импульс — это уже не страсть «в смысле действия». Кроме того, сами стоики развивали теорию «приемлемых страстей» (*eupatheiai*), согласно которой каждой страсти, кроме печали, соответствует своя приемлемая форма, что вполне может быть согласовано с перипатетическим учением о «мере».

В целом, однако, в своей этике Антиох был ближе к стоикам, нежели к перипатетикам и Древней академии, и его стремление к умеренному, и местами недопустимому, компромиссу впоследствии вызвало гнев представителей всех этих школ.

е) Принципы политической философии

I. Идеальное государство. Базовым принципом этики, как мы видели выше, была доктрина о том, что «каждое живое существо любит себя и с момента своего рождения стремится к самосохранению (*oikeiosis*)». Истоки этой идеи, как мы также говорили, могут восходить к Полемону, однако в своей развитой форме она едва ли была сформулирована до Зенона и Диогена из Селеузии. Разумеется, Антиох утверждает, что она принадлежит Древней академии, и вполне вероятно, что он имел основания для такого заявления. Поскольку мы не располагаем трудами Ксенократа, Теофраста и Полемона, мы не можем с уверенностью утверждать или отрицать это, к тому же для наших целей это не так уж важно.

Несравненно большее значение имеет тот факт, что эта теория использовалась Антиохом и для построения его политической теории, которая не очень отличалась от современной ему стоической теории. Поздний стоицизм несколько отошел от того политическо-го квиетизма, который предполагался по сути кинической теорией

мирового гражданства (*kosmopolites*), и уклонился в сторону национального патриотизма. Для того чтобы устраивать римскую аристократию, стоическая теория должна была сделаться лояльной национальному государству, и трудами, например, Панеция эта задача была достигнута. Эта реформа могла быть проведена без особых усилий и без отказа от принципов космополитизма, путем смещения акцентов с базовой «любви к себе» (собственно *oikeiosis*), через симпатию к семье, дружбу и национальный патриотизм к идее о симпатии всех людей друг к другу. Лучше всего это выражено в следующем высказывании Варрона (ар. Aug., CD XIX 3):

«Счастливая жизнь также социальна и предполагает любовь к благам друзей ради их самих, как к своим благам, и желает им того же, что желает себе, не важно, подразумеваем ли мы под друзьями своих домочадцев, жену, детей, родственников, соседей, сограждан или же людей всего мира, представителей наций, с которыми нас связывают узы человеческого родства (*societas humana*), или же обитателями космоса, неба и земли, то есть богов и демонов».

Отметим, что здесь утверждается возможность дружбы ради нее самой (о чем Цицерон говорит также в *De Amicitia*, а следовательно, и этот пассаж также можно считать восходящим к Антиоху) и отсутствие какого-либо намека на трансцендентность божества. Значит, идея о дружбе людей, демонов и богов принадлежит не только Посидонию. Кроме того, нечто подобное говорится и в *Девятом письме* 358а Платона (происхождение которого сомнительно).

О том, что Антиох разделял утопические воззрения Платона, свидетельств не сохранилось, однако теорию о том, что человек есть общественное животное, он принимал (Fin. V 65). Эта теория принадлежит, по его мнению, «древним», и выразителем ее был Аристотель. Следовательно, институты семьи и государства созданы самой природой. О его собственных воззрениях на этот счет трудно говорить с уверенностью, поскольку рассуждения в *De Re Publica* Цицерона в основном отсылают к Панецию и Полибию (I 34). Однако ничто не противоречит допущению, что и сам Антиох мог разделять такие же воззрения.

Тип государственного устройства, который предпочитает Сципион в *О государстве*, — это смешанное конституционное правление. Именно такое государство прославляется Полибием в шестой книге его *Историй*, причем идеальным его воплощением называется Римская республика. Кроме того, Сципион не возражает и против монархии, если только найдется совершенный мудрец, который мог бы управлять ею. Такое спекулятивное утверждение, вероятно, восходит к Панецию, однако и Антиох мог разделять его. В конце концов, идеал мудреца-монарха — это как стоическое, так и платоническое

учение, которое не так уж несовместимо с идеей о смешанной конституции. Сам Цицерон боролся в 50-е гг. за правление такого рода, которое сочетало бы в себе его *concordia ordinum* и некоего *rector, pater patriae* (Сципион в первой книге диалога отводит такую роль Помпею и в наиболее крайних случаях себе). Итак, учитывая то, что мы не располагаем достаточными сведениями для того, чтобы выявить истинную позицию Антиоха в этом вопросе, остается признать, что он в любом случае не был демократом.

II. Естественное право. С другой стороны, есть все основания полагать, что рассуждение о естественном праве в *De legibus I* восходит к Антиоху, поскольку включает в себя такие характерные для его позиции черты, как очерк доктрины Древней академии, сопровождаемый замечанием, что Зенон был с ней согласен (I 38). Общий тон повествования вполне соответствует тому, который следовало бы ожидать от Антиоха. За ссылками на Платона неизменно скрывается Зенон.

Мне представляется, что следует сказать об этом несколько слов, поскольку при посредстве Цицерона это учение оказало большое влияние на европейскую правовую науку. Разумеется, учение это не принадлежит Антиоху, однако вполне вероятно, что именно он передал ее Цицерону. Базовые принципы сводятся к следующим:

- 1) Весь космос управляется божественным промыслом (I 22). Этот промысел является проявлением его разума (Логоса), который и насаждает в мире законы природы.
- 2) Человек является единственным существом, который наделен разумом, и именно это связывает его с Богом (I 23):

«Следовательно, поскольку нет ничего лучше, чем разум, и поскольку он присущ человеку и Богу, именно он является наиболее важным свойством как для Бога, так и для человека. Однако совместно обладающие разумом должны также разделять и правильный разум (*orthos logos*). А поскольку правильный разум — это закон (*nomos*), то есть основания верить в то, что закон един для нас и для богов. Наконец, разделяющие закон должны разделять и справедливость, а те, кто разделяет их, должны считаться жителями одного государства».

Естественный закон соединяет не только людей, но и людей и богов. Отсюда следует последний принцип — определение естественного закона, которое является всего лишь стоическим определением (Хрисипп, *SVF III 314*):

«Закон — это высший разум, насажденный природой, которая приказывает делать то, что следует, и запрещает противоположное.

Этот разум, будучи зафиксированным и полностью развитым в человеческом уме, и является законом».

«Высший разум» — это Логос в природе; отсюда следует, что Логос является моральной силой, по крайней мере, в его субъективном аспекте, в человеческих умах. Именно он, например, приказывает любить родину и осуждать грабеж (Leg. II 10).

Характерное для теории естественного права смешение законов общества с законами физики видно из следующего пассажа:

«Это становится ясно, если рассмотреть человеческую дружбу и единство между людьми. Ибо нет таких вещей в мире, которые столь бы подходили “друг другу”, как такие люди. В самом деле, если бы дурные привычки и ложные мнения не развращали слабые умы и не направляли их в том направлении¹, к которому они склоняются, каждый бы был подобен себе не в большей мере, нежели все люди друг другу».

Итак, законы природы были бы во всем подобными законам физики, то есть являлись бы неизменными образцами поведения, если бы люди не были испорченными или, скорее, бессознательными творениями обычая. Однако, к сожалению, это не так, поэтому естественное право живет только в разуме лучших представителей человеческой расы, и через них мы узнаем о том, как природа предписывает нам поступать.

Все это, как уже отмечалось, не очень оригинально и может восходить как к Панаецию и Посидонию, так и к Антиоху. Однако следует признать, что воззрения всех этих трех мыслителей в этом вопросе просто обязаны быть схожими. Единственное, чем примечателен Антиох, — так это своим стремлением возвести это учение в Древней академии, однако остальные два автора также не стали бы возражать против такой связи.

3. Физика

а) Устройство мира

Судя по всему, Антиох не очень интересовался физическими спекуляциями, хотя вполне возможно, что это у нас складывается такое о нем впечатление потому, что ими не очень интересовался Цицерон. Персонаж диалога Acad. Post. 36 sq. «Варрон» компактно излагает то, что может быть рассмотрено как физические воззрения

¹ Этой доктрины придерживались стоики. Katechesis, по Зенону, — это развращение молодых людей в результате дурных влияний. Вероятно, все это напоминает идею Платона о том, что душа при рождении пребывает в смутном состоянии.

Антиоха. Не удивительно, что система эта представляет собой смесь платонической и стоической доктрины, однако она представляет исторический интерес как первый вариант того, что впоследствии станет стандартной среденеплатонической физической теорией.

Варрон начинает с деления качеств (*poiotetes*) на первичные и вторичные. Первичные качества просты и сводятся к традиционным четырем элементам — огню, воздуху, воде и земле, причем первые два называются активными, а вторые — пассивными. Пятый элемент Аристотеля беспокоит Антиоха, однако он не отвергает его явно, хотя и не принимает. В качестве субстанции звезд и ума он предпочитает принять стоический «чистый огонь». Об этом он говорит как об «очень сложной проблеме» (*Fin. IV 12*):

«Они [платоники] говорят, что всем вещам подлежит субстанция, именуемая материей, абсолютно бесформенная и лишенная каких-либо качеств, и именно из нее формируются и создаются все вещи, так что эта материя может воспринять все вещи во всем их многообразии и способна подвергнуться радикальной трансформации, и даже разрушиться, однако не в ничто, но как бы развалиться на отдельные части, каждая из которых может и далее бесконечно делиться и рассеиваться, поскольку нет ничего такого в природе, что не было бы абсолютно цельным и не подверженным делению».

Иначе говоря, атомов не существует. Отметим также, что Антиох, впрочем, как и все последующие платоники, игнорирует тот факт, что сам Платон термин «материя» не использует. Далее говорится о пространстве, космосе и Логосе, или Душе мира:

«...все вещи, которые пребывают в движении, движутся благодаря пространственным промежуткам (*diakena*), которые также делимы до бесконечности».

Антиох использует стоический термин *poiotetes* для описания платонических форм или идей в процессе их нисхождения в материю:

«А поскольку сила, которую мы называем “качество”, движется таким образом и поскольку она испытывает возвратно-поступательную вибрацию, они полагают, что материя также постоянно пребывает в состоянии изменения и создана из элементов, которые они называют “качественными” (*poia*); именно из этих элементов, которые составляют вместе непрерывный континуум, создан космос, за пределами которого нет никакой материи и вообще ничего, в то время как все вещи, сущие в мире, являются частями этого космоса, который соединен воедино неким чувствующим существом, в котором имманентно живет совершенный логос и который как целое неизменен и вечен, поскольку нет ничего более мощного, что могло бы его разрушить; и эта сила, как они говорят, является Мировой душой, а также совершенным Умом (*nous teleios*) и мудростью, кото-

рую прилично также назвать Богом, а также Провидением (propoia), которому доступно знание всех вещей в сфере ее влияния; но прежде всего она управляет небесными телами и всем тем на земле, что касается людей».

Все это по-прежнему напоминает *Тимей*, однако такие элементы, как poia и logos, имеют стоическое происхождение. Стоическая доктрина периодического разрушения мира (ekpyrosis) Антиохом не принимается. Напротив, мир вечен, неразрушим, и за его пределами нет ничего такого, что могло бы повлиять на него. Это важно запомнить, поскольку доктрина периодического возгорания мира эксплицитно выражена Платоном в *Политике* и многие платоники принимают ее.

Отметим еще несколько моментов. Во-первых, Демидург Платона отождествляется здесь с Мировой душой и становится позитивной силой, присутствующей в мире в качестве Логоса. Во-вторых, пассаж начинается с упоминания «illa vis quam qualitatem esse diximus». Однако в тексте Цицерона нигде не упоминается qualitas в единственном числе, говорится только о четырех элементах, qualitates (poiotetes). Следовательно, речь здесь идет о стоическом элементе to poioun, активном творческом принципе в космосе, который обычно отождествляется с огнем и воздухом, однако также с Логосом в роли оформителя материи. Здесь в текст вкралась какая-то неточность, допущенная самим Антиохом или Цицероном.

Наконец, сложный вопрос о нематериальности. В тексте не говорится ни слова о том, что качества или Мировая душа нематериальны. Поэтому у нас есть основания полагать, что Антиох был согласен с известной теорией Зенона (которая явилась основным яблоком раздора между ним и платониками) о том, что ничто нематериальное не может действовать или претерпевать воздействия (Acad. Post. 39). Об этом принципе говорится в нашем тексте как о положении, в котором Зенон расходился с Ксенократом (однако вовсе не обязательно с платониками в целом, ведь можно, если угодно, вспомнить *Софист* 248c), и ничто не указывает на то, что Антиох не согласен в этом месте с Зеноном. Другое место, в котором Антиох критикует стоиков за то, что они сводят природу человека только к уму (Fin. IV 36), также интересно в этой связи:

«...в то время как другие игнорируют все, кроме ума, как будто бы человек не имел тела; и хотя ум не является чем-то пустым и недоступным (это высказывание мне не понятно), но представляет собой материальную субстанцию определенного вида...»

Слова для платоника поразительные! Если нематериальная субстанция для Антиоха «непостижима», совершенно непонятно, как он обошел платоническую доктрину нематериального? По-видимому, он полагает, что этого учения придерживался только Ксенократ.

Высшей субстанцией, из которой созданы души, звезды и даже Бог, таким образом, оказывается стоический огонь в его наиболее рафинированной форме, истинное место которого находится в запредельных высях космоса. Ничто нематериальное и внешнее не может находиться за пределами этого материального космоса. Итак, поскольку нематериальность и трансцендентализм стали характерными особенностями среднеплатонической доктрины в последующие времена, ясно, что восходит она к кому угодно, только не к Антиоху, поэтому его никак невозможно считать единственным или основным основателем среднего платонизма.

в) Судьба и свободная воля

Далее следует краткое рассуждение о Судьбе. По сути дела излагается стоическая доктрина, однако детальный анализ вскрывает ряд проблем:

«Эту силу (то есть действие Логоса) иногда они называют Судьбой, поскольку ничто не может случиться помимо ее приказа и в силу “судьбоносного и неизменного вечного порядка”; хотя иногда они называют ее Фортуной (*tuche*), ибо ее действия по большей части неожиданны и непредвиденны для нас по причине их темноты и нашей неспособности постичь причины».

Именно это говорит Хрисипп. Определение судьбы также стоическое (SVF II 912), а объяснение природы случая снова восходит к Хрисиппу. Свободная воля — это чисто субъективное явление. Мы думаем, что мы свободны, и принимаем решения, потому что нам неведомы все причины, ведь мы не можем посмотреть на мир глазами Бога. Нам только кажется, что некоторые события происходят случайно. Слова «свободная воля» и «случай» имеют для нас смысл, однако не соответствуют никакой объективной реальности.

Аргументы Хрисиппа поставили перед перипатетиками и платониками сложную проблему. Трактат Александра Афродизийского *О судьбе* является хорошим примером такого типа аргументации. Для платонической школы ситуация усугублялась и тем обстоятельством, что ни Платон, ни Аристотель не посвятили проблеме судьбы отдельного исследования. Вероятно, до стоиков она не воспринималась как проблема в столь явной форме. Вопрос о судьбе больше волновал трагиков, нежели философов. Аристотель в *Этике* и *Физике* (Eth. Nic. III 1–6; Phys. B 4–9) дает определение всем соответствующим терминам, однако не видит в этом проблемы.

Антиох «ни на шаг не отходит от Хрисиппа» (Acad. Pr. 143), однако это только в общих чертах. Источники De fato Цицерона, работы, от которой сохранился только один раздел, довольно связно

излагающий проблему судьбы и свободной воли, — это отдельная проблема.

Трактат представляет собой критику стоической концепции судьбы, однако с какой точки зрения? В первом сохранившемся разделе (§3) отвергаются примеры примечательных пророчеств, о которых говорит Посидоний; в § 4 мы переходим к Хрисиппу. По преимуществу критикуется теория Хрисиппа об истинности высказываний о будущем. Рассматриваются сложности этой теории, в особенности той крайней позиции, которую занимает Диодор Крон, утверждающий, что высказывания о будущем, если они вообще верны, *необходимо* истинны. Хрисипп пытался оставить в своей теории место для возможности (*dynaton*) в отношении тех событий, которые несомненно случатся так или иначе, однако, в силу ограниченности нашего знания, все же могут случиться скорее *иначе*, вопреки нашим предсказаниям. Для этого он предложил изменить форму высказываний, вместо гипотетических суждений предлагая отрицания конъюнкций (§ 2). Аргументы против Хрисиппа, как мне кажется, восходят непосредственно к Карнеаду, имя которого регулярно упоминается, однако центральной частью работы является § 9, где после выяснения места Хрисиппа в истории этой контroversы (17–18) говорится, что позиция Хрисиппа и автора данной работы «отличается только терминами, не по сути (*verbis... non re dissidere*)». И это скорее указывает на Антиоха, нежели на Карнеада.

Позитивная доктрина трактата является значительным развитием позиции Карнеада. Как и Хрисипп, мы соглашаемся, что «ничего не происходит без причины». Однако следует различать внешние и внутренние причины (18). Внутренней причиной является движение, возникшее из самого субъекта, в то время как внешней считается некий толчок извне. Это различие призвано установить, что человеческая душа способна сама порождать внутренние импульсы, а значит, является автономной причиной движений. Сам Хрисипп различает между «совершенными и принципиальными причинами и вспомогательными и отдаленными причинами». Совершенной и принципиальной причиной является та, которая необходима и достаточна для данного действия, а вспомогательной причиной оказывается необходимая, но не достаточная. Хрисипп приводит следующий пример. Для того чтобы цилиндр начал двигаться по искривленной поверхности, необходим исходный толчок, и в этом состоит вспомогательная причина. Однако для того, чтобы двигаться, он должен сам обладать такой способностью или «склонностью». И в этом состоит принципиальная причина. Если бы такой «склонности» не было, например, вместо цилиндра был бы куб, то вспомогательной

причины (толчка) было бы недостаточно. Другой пример. Если бы восприятие не имело места, то невозможно было бы осуществить какое-либо действие на ее основе, однако, с другой стороны, без намерения человеческого разума что-либо предпринять или без его склонности поступать таким образом само по себе восприятие не повлекло бы за собой действия. Именно это и имеется в виду под свободной волей. Действие вовсе не следует с необходимостью за восприятием, и в этом смысле мы автономны.

Автор *De fato*, судя по всему, стремится доказать, что разногласия между Хрисиппом и теми, кто не желает принимать положение о том, что «ничего не происходит без непосредственной причины» и думает, что человеческая душа автономна, — это всего лишь спор о терминах. Чтобы понять это, следует определить точный смысл понятия непосредственной причины. Оппонентами Хрисиппа несомненно являются представители Новой академии, и прежде всего Карнеад, однако сам Карнеад едва ли согласился бы с тем, что между ним и Хрисиппом нет разногласий. Поэтому я полагаю, что этот пассаж, равно как и § 3, содержащий указание на Посидония, восходит к Антиоху. Возможность того, что сам Цицерон на той стадии его карьеры (осень 44 г.) имел время или желание создать оригинальный философский труд, очень мала.¹

Вне всякого сомнения, Антиох знал учение Карнеада и не отвергал его полностью. Он расходился с ним в вопросе о роли *katalepsis*, однако с большим уважением относился к его познаниям в логике и охотно использовал его аргументы и формулировки.²

Сравним аргументы, изложенные в *De fato*, с теми, что Цицерон приводит в *Топике*, кратком трактате, написанном незадолго до *De fato*, при обстоятельствах, о которых мы скажем несколько ниже, и, по общему мнению, созданном под значительным влиянием Антиоха. Стоическая теория причинности здесь также не исключает свободной воли (58–66).

В разделе 58 говорится о двух типах причин — действующей и материальной, причем эти аристотелевские термины используются для пояснения стоических концепций. Материальной причиной называется такая причина, которая необходима, но не достаточна, *sine*

¹ Альбер Йон (Albert Yon) в его предисловии к изданию текста *De fato* (серия Budé, p. xl–xlvi) думает так же.

² E. g. Fin. V 16: «Примем за основу классификацию Карнеада, которую наш учитель охотно использовал»; cf. TD II 59; Acad. Pr. 97–98; *ibid.* 28 (хотя в данном случае он расходится с Карнеадом). Вполне вероятно, что Секст Эмпирик также использует Антиоха для его очерка учения Новой академии (e. g. Adv. Log. I 162).

qua pop, называемая Хрисиппом «прокатарктической». Стоическая концепция судьбы касается только этой причины:

«Среди причин, без которых эффект не может возникнуть, некоторые являются пассивными, неактивными или безынициативными, такие как время, материя, строительный материал и т. д. Другие, однако, вносят в конечный эффект дополнительный фактор и сами оказывают на него воздействие, однако недостаточное для того, чтобы самостоятельно сделать эффект необходимым, как например: “встреча стала причиной любви, а любовь — преступления”. Из таких типов причин, каждая из которых изначально зависит от другой, стойки сплели свое понятие о судьбе».

Итак, стоическая судьба связывается с материальными причинами, а человеческой воле предоставляется возможность оперировать с действующими причинами (63). Случай не исключается из списка причин (64), однако автор прилагает усилия для того, чтобы подвести его под правило «ничто не возникает без причины», описывая случайные события как произошедшие под влиянием неизвестных нам причин.

В обоих этих трактатах Цицерон опирается на теорию каузальности, которая, используя стоическую терминологию, не принимает всех следствий из теории Хрисиппа об иллюзорности свободной воли и стремится сохранить ее реальность. Если это не концепция самого Цицерона, то подходящим кандидатом естественно называть Антиоха.

Противоречия между *De fato* и *Топикой*, с одной стороны, и явно стоической формулировкой в *Acad. Post.*, с другой, как я полагаю, всего лишь видимость. Антиох здесь обсуждает физику, а в сфере физики даже Карнеад согласился бы с ролью «судьбоносного и неизменного вечного порядка». Только в сфере психологии он стремится ограничить свободу воли и говорит о внутренних причинах.

Наконец, даже если я не вполне убедил читателя в том, что рассматриваемые тексты действительно восходят к Антиоху, аргументы, в них содержащиеся, интересны для истории этой противоречивой проблемы в последующем платонизме и в этом качестве заслуживают анализа.

с) Боги

Теология в античной философии обычно являлась частью физики. Нет никаких свидетельств, говорящих о том, что Антиох в своем представлении о богах в чем-то отступал от стандартного стоицизма, и напротив, имеются свидетельства, что дела обстоят именно таким образом.

В трактате *О природе богов* Цицерон пересказывает мнение всех известных школ, эпикурейцев, стоиков и представителей Новой ака-

демии, однако об особом учении Древней академии Антиоха не говорится ни слова. Цицерон сам обращает на это внимание (ND I 16):

«И мне, — ответил я, — тоже кажется, что я пришел, как ты говоришь, весьма кстати. Потому что здесь собрались вы — главы трех основных школ. Если бы с нами был и Пизон [от лица которого излагается доктрина Антиоха в *De finibus* V. — Дж. Д.], то ни одна философская школа, из тех, по крайней мере, которые сейчас в почете, не осталась бы без представителя».

На что Котта возразил: «Если книга вашего Антиоха, которую он недавно прислал Бальбу, говорит правду, то у тебя нет оснований сожалеть об отсутствии твоего друга Пизона, поскольку, по мнению Антиоха, стоики с перипатетиками по существу согласны, а расходятся только в словах (*re concinere videntur, verbis discrepare*)».

Стоик К. Луцилий Бальб решительно отвергает это предположение, как и следовало ожидать от правоверного стоика, однако его возражения касаются этики, а не природы богов. Очевидно, Цицерон не видит необходимости в отдельном изложении того, о чем учит Антиох, поскольку его воззрения мало чем отличаются от стоических. Из *Acad. Post.* (см. выше) мы уже видели, что Антиох без колебаний приписывает стоическую доктрину о космосе Древней академии. Речь Бальба в ND II, хотя и излагает стоическую доктрину, вероятно, на основании трактата Панеция (может быть, того самого, что Цицерон просил у Аттика в *Ad Attic.* XIII 8), вполне может рассматриваться как образец воззрения Антиоха о богах.

d) Дивинация

В трактате *О дивинации* Цицерон использует в качестве основы стоический источник, вероятно Посидония, однако и в этом случае некоторые отдельные детали указывают на то, что воззрения Антиоха также не слишком сильно отличаются от тех, которых придерживаются стоики, хотя указания Цицерона в данном случае не столь эксплицитны, как в ND II. Цицерон говорит (*Div.* I 5), что практически все философы, за исключением Ксенократа и Эпикура, верили в дивинацию:

«Сократ, например, и все сократики, равно как и Зенон и его последователи, разделяли веру древних философов. *Представители Древней академии и перипатетики были того же мнения*».

Последняя фраза (*vetere Academia et Peripateticis consentientibus*) говорит о том, что, по мнению Цицерона, речь идет об известных вещах. Однако далее в этом списке упоминается Пифагор, что для Антиоха было не очень характерно, однако являлось обычным делом для Посидония.

Итак, не претендуя на то, что в данном тексте мы нашли что-либо характерное для Антиоха, можно тем не менее сделать вывод о том, что и он, как большинство людей его времени, верил в естественную и искусственную дивинацию, которая является результатом действия божественного Логоса в этом мире (§ 110). Она приходит к нам во сне, когда наши души наиболее свободны от телесного воздействия, а также наиболее ярко проявляется в определенных святых местах, например в Дельфах, и определенным людям, например сивилле. Она действует и через животных и даже через неодушевленные тела. В результате внимательного изучения знаков человек в силах постичь скрытый смысл, который они несут в себе.

Эта базовая доктрина в полной мере принимается поздними платониками. Споря о роли свободной воли и судьбы, стоики и платоники были вполне единодушны в вопросе о дивинации. Все, чего хотели добиться платоники, — так это ограничить сферу действия судьбы физическим миром и защитить право человека на принятие решений, даже если и обстоятельства, на фоне которых должны приниматься решения, связаны нерушимой цепью причинно-следственных отношений.

е) Демоны и другие промежуточные существа

О демонах и героях в ND II не говорится, однако здесь нам помогает свидетельство ученика Антиоха Варрона. В предисловии к шестнадцатой книге своей *Гражданской теологии* (ар. Aug., Civ. Dei VII 6) Варрон обсуждает предмет естественной теологии (*physike theologia*):

«Бог — это душа мира, и этот мир есть Бог. Но как человек, состоящий из души и тела, называется мудрым благодаря своему уму, так же и космос называется Богом благодаря Уму, хотя и он состоит из этого Ума и тела».

Варрон, хотя он и заслужил среди современников славу самого энциклопедического ума благодаря обширным познаниям в грамматике, агрикультуре и римских древностях, никогда не претендовал на роль оригинального философа или теолога и был верным последователем своего учителя. Пожалуй, единственной его заслугой являются многочисленные чисто римские иллюстрации, которыми он снабжает свое изложение того, чему научился у Антиоха:

«Космос делится на две части, небо и землю; небо и земля также делятся надвое: небо на эфир и воздух, а земля, в свою очередь, на воду и землю. Высшим из этих элементов является эфир, затем идет воздух, вода и земля. Все эти части космоса полны душ, причем бессмертные души населяют эфир и воздух, смертные — воду и землю.

Эфирные души, звезды и планеты, занимают место от высшего круга небес до сферы Луны. Они не только открываются нашему разуму как сущие, но и видны нашему зрению как небесные боги. Между сферой Луны и высшим кругом небес и облаками располагаются воздушные души, которые можно постичь разумом, но невозможно увидеть глазами. Они называются героями, ларами и гениями».

Lares и *genii* — это очевидная попытка найти эквивалентное латинское слово для греческого *daimones*. Пассаж интересен, поскольку позволяет восстановить воззрение Антиоха на природу демонов, о которой более подробно говорят такие средние платоники, как Филон, Плутарх и Апулей. Оказывается, что в каждом из элементов обитают присущие ему души, причем в воздухе живут отнюдь не птицы, а некие духи, невидимые человеческому взору. Впоследствии эта идея станет общепринятой. Отметим также, что Варрон различает демонов и героев. Вполне вероятно, что и Посидоний различал их, поскольку известно, что он написал специальное сочинение, так и озаглавленное — *О демонах и героях*. О различии между добрыми и злыми демонами также ничего не говорится, однако, поскольку такое различие проводится уже Ксенократом, вполне естественно предположить, что и Антиох принимал его.

В последующих главах мы еще не раз обратимся к демонологии. В настоящий момент следует отметить только, что, учитывая то обстоятельство, что представители Новой академии едва ли интересовались демонологией, резонно предположить, что именно Антиох возродил среди платоников моду на исследования подобного рода.

4. Психология

а) Антиох о теории идей

От тем, которые, по классификации Антиоха, относятся к «физике», мы переходим к тому, что он называет логикой. Однако в действительности речь здесь скорее пойдет о вопросах, которые так или иначе связаны с проблемой бессмертия души, и только затем с логикой в собственном смысле этого слова. Именно в этой связи, как часть психологии, возникает и вопрос о статусе платоновских идей.

Что думал по поводу души сам Антиох, мы не знаем, однако по сообщению Лактанция (Op. Dei 17) его ученик Варрон считал, что «душа — это воздух, проникающий через рот, разогреваемый в легких, нагреваемый в сердце и распространяющийся по всему телу». Вполне вероятно, что и сам Антиох придерживался такой же — вполне стоической — доктрины. Если это так, какое же место отводится в ней платоновским идеям и знанию как воспоминанию?

Оставим в стороне противоречивый вопрос о судьбе идей в Древней академии и сосредоточимся на том, как их понимает Антиох. К сожалению, ситуация здесь, как и во многих других случаях, не вполне ясна. Начнем со следующего пассажа (Acad. Post. 30):

«Критерий истины базируется на чувствах, однако не сводится только к ним: суждения, как они полагают, выносит разум, и поэтому только он один заслуживает такого названия, поскольку только он проникает в суть вечного, простого, единого и тождественного себе. И эту вещь они называют идеей — тем именем, которое ей дал Платон».

Этот пассаж, если бы он не содержал указания на «критерий», был бы полностью платонический. Идеи здесь выглядят как вполне независимые, трансцендентные объекты познания. Фраза *id quod semper (est) simplex et unius modi et tale quale (est)* очень напоминает *Федон* 78cd и *Тимей* 27d. Однако понимал ли Антиох идеи именно в таком смысле? По всей видимости, нет. Сначала он проводит платоническое различие между умом и чувствами, причем последние отвечают за сферу мнения, в которой все изменяется и ничто не является достоверным, а первый доставляет нам знание, объектами которого являются неизменные идеи. Однако далее говорится следующее: «Знание, с другой стороны, как они полагали, существует только в понятиях и рассуждениях ума». Оба термина (*notions, rationes*), употребляемые здесь, — стоические. Объекты созерцания ума являются его же содержанием. Исключает ли это возможность существования трансцендентных идей? И признавал ли Антиох их существование? Рассматриваемый пассаж представляет собой вполне платоническое определение идей, однако, во-первых, из него не следует, что идеи объективно существуют и, во-вторых, это всего лишь доксграфическое свидетельство, которое нельзя понимать буквально. Для сравнения вспомним другой пассаж (Acad. Pr. 30, см. выше, в начале главы), в котором Лукулл говорит о теории познания Антиоха.¹

Эта вполне стоическая теория может быть согласована с платонической, как этого несомненно хотел Антиох, однако скорее с *Тезетом*, нежели с *Федоном* или *Государством*. В частности, оказывается, что память не имеет никакого отношения к платоновскому анамнесису, но служит всего лишь для того, чтобы сохранять некоторые

¹ Обратим внимание также на примечательный пассаж из Acad. Post. 33, где Варрон (ученик Антиоха) излагает историю отклонений от исходной платоновской теории идей: «Аристотель был первым, кто поставил теорию форм под сомнение, которую Платон принимал с таким энтузиазмом, как будто считал их божественным Откровением». *Mirifice* в данном пассаже может соответствовать *thaumastos hos* и употребляется в явно ироническом ключе. Может ли это означать признание того, что Платон слишком увлекался идеями?

данные чувств. Примечательно описание того, как формируются концепции: разум воспринимает *similitudines* (*analogiai*) и формирует на их основании общие понятия, так что для трансцендентных идей места не остается. Они не припоминаются в процессе анамнезиса и не нужны для формирования общих понятий.

Если Антиох, как платоник, и продолжает говорить об идеях, то вне всякого сомнения вынужден отождествить их со стоическими «когнитивными восприятиями». Может показаться удивительным, что для этого он использует язык *Федона*, однако нам следует помнить, что мы не знаем практически ничего о тех промежуточных этапах, которые претерпела эта теория в Древней и Новой академиях. Если Антиох и читал *Федон*, то наверняка делал это через призму восприятия, сформированную его предшественниками.

Следующим интересным свидетельством является пассаж из *Оратора* Цицерона (8). Вне всякого сомнения, этот трактат, посвященный описанию образа идеального оратора, является одним из наиболее оригинальных философских работ Цицерона, однако используемая здесь терминология также может восходить к Антиоху.¹ Теория идей, которая представлена здесь, несомненно ближе к Антиоху, нежели к Платону:

«Я абсолютно уверен в том, что ничто не может по своей красоте превзойти тот образец, копией которого оно является, как, например, маска является копией лица. Идеальный первообраз не может быть воспринят органами чувств, однако мы можем постичь его разумом и представить в своем воображении. Например, хотя статуя Фидия является самой прекрасной из тех, что сотворено руками человека, мы, несмотря на ее красоту... можем представить себе нечто еще более прекрасное. Очевидно также, что этот великий скульптор, изображая Зевса или Афину, не смотрел только на модель, но в своем разуме держал образ все превосходящей красоты. На нее он взирал, и именно она руководила рукой мастера, когда он творил образ бога.

Как и в случае со скульптурой или картиной, существует нечто совершенное и превосходное, умопостигаемый образ (*cogitata species*), обращаясь к которому художник воспроизводит то, что само по себе не может открыться взору, так и в случае с совершенным красноречием, наши уши воспринимают только подобие.

Эти образцы вещей называются Платоном, великим мастером речи и мысли, идеями. Они, как он выражается, не возникают (*gigni, gignesthai*), но существуют вечно, находясь в рассудке и в разуме (*ratione et intellegentia contineri*). Все же остальные вещи приходят и уходят, и никогда не стоят на месте».

¹ См. об этом: Theiler W. *Vorbereitung...* S. 40.

Во-первых, отметим, что риторика — это не то, что Платон назвал бы трансцендентной идеей. Во-вторых, в пассаже ничего не говорится о том, что идеи находятся где-то еще за пределами их воспринимающего ума. Разум не воспринимает ничего внешнего по отношению к себе. Идеи являются его содержанием. «Вечность» идей состоит в том, что в каждом уме они одинаковы. Например, «белое» означает то же самое для Аристотеля, Цицерона или для нас с вами. Разумеется, можно возразить, что справедливость или риторика вовсе не обязательно означают для всех одно и то же, однако тот же аргумент можно выдвинуть и против теории трансцендентных идей. Идеи такого рода, как и «общие понятия» стоиков, своей вечностью и неизменностью обязаны не их трансцендентному положению, но присутствию во всех без исключения умах.

Роль, которая отводится скульптору, также весьма отличается от той, которую отводит ей Платон в десятой книге *Государства*. А поскольку Плотин (Епп. V 8, 1) рассуждает в полном согласии с данным пассажем и пример Фидия, используемый Цицероном, становится впоследствии хрестоматийным, можно предположить, что именно Антиоху принадлежит заслуга такой возвышенной, по сравнению с Платоном, оценки роли художника. Действительно, художник в нашем случае не делает копию с копии, но непосредственно обращается к архетипу и именно такой способностью отличается от простых людей.

И все же в пассаже имеются некоторые указания на то, что идеи могут представлять собой объективные сущности *некоторого* рода. Поскольку, как мы видели, Демиург *Тимея* и Мировая душа отождествляются Антиохом со стоической пневмой-логосом, парадигма *Тимея* неизбежно оказывается не чем иным, как содержанием ума Логоса, совокупностью его «сперматических логосов», по образу которой создается этот мир. Однако именно таким образом интерпретируют парадигму *Тимея* и другие поздние платоники — как совокупность идей. Значит, сперматические логосы Антиоха также оказываются идеями в их «трансцендентном» и объективированном аспекте и приобретают статус «мыслей Бога». К сожалению, сам Антиох (словами Цицерона) не говорит об этом явно. Не имея достаточных свидетельств, многие исследователи считают, что происхождение такого толкования неопределенно и весьма загадочно, однако, поскольку оно однозначно принимается Филоном Иудеем и Сенекой, можно предположить, что подобное представление о месте идей должно было естественно вытекать из теории Антиоха.¹

¹ Варрон (ар. Aug., CD VII 28) аллегоризирует Юпитера, Минерву, Юнону, Идею и Материю, причем Идеи выходят из Ума Бога. Учитывая то об-

С другой стороны, мы не можем быть уверены в том, что Антиох *первым* определил идеи как мысли Бога. Эта концепция вполне может восходить и к Древней академии. Критика платоновского трансцендентализма Аристотелем несомненно учитывалась таким поклонником Аристотеля, каким был Полемон. (Однако этот сюжет уже был затронут в первой главе.)

Итак, теория познания Антиоха по своей сути была стоической, однако, некритично интерпретируя учение Древней академии, он исходил из того положения, что Зенон всего лишь формализовал то, о чем учил Полемон. В этой связи интересна «критика» Зенона в Acad. Post. 40. Вопреки исходному заявлению, в конечном итоге Варрон находит не так уж много в позиции Зенона, с чем он не согласился бы, за исключением его положения о том, что «добродетель — достаточное условие для счастья». В сфере логики критике подвергается только положение Зенона о том, что «чувствам также можно доверять» (40), в то время как в очерке платонического мнения на этот счет говорится, что они «темны и смутны, и не в силах предоставить нам ясное представление о том, что в них входит» (31). Однако последующее рассуждение показывает, что и это различие не очень принципиально, поскольку и Антиох и Зенон считают чувства единственным источником познания, хотя собственно знание, по мнению обоих этих мыслителей, не может возникнуть без посредства разума. Наконец, именно Аристотель (33), а не Зенон упрекается в том, что он принизил значение теории идей. Итак, судя по всему, по мнению Антиоха, стоическая теория познания вполне согласуется с платоновским учением об идеях.

б) Бессмертие души

О проблеме бессмертия души в *Academica* и *De Finibus* ничего не сказано, поэтому в этом вопросе нам придется опираться на менее надежные источники. Если базироваться только на сообщении Лактанция о доктрине Варрона, то легко сделать вывод о том, что, по мнению Антиоха и в полном согласии с учением Древней Стои, чистый огонь, из которого создана душа, соединяется с эфиром, равно как другие элементы, из которых состоит тело, соединяются с им подобными элементами, а значит, нет смысла говорить о каком-либо личном бессмертии.

Однако уже поздние стоики, начиная с Хризиппа, признавали, что некоторые или все индивидуальные души после смерти тела

стоятельство, что он, скорее всего, ограничился введением римских примеров, а не изобрел саму теорию, естественно предположить, что сама эта идея также восходит к Антиоху.

живут в течение некоторого времени. Кроме того, спросим себя, как Антиох относится к платоническому учению о бессмертии души, предсуществовании душ и жизни после смерти? Чтобы прояснить это, обратимся к двум работам Цицерона, в которых излагается платоническая доктрина о предсуществовании душ, со значительными стоическими элементами — *Somnium Scipionis* (из *De Re Publica VI*) и трактат *О смерти*, который входит в состав первой книги *Тускуланских бесед*. Никаких прямых указаний на то, что эти трактаты написаны под влиянием Антиоха, в них не содержится, хотя Георг Люк пытался доказать такую связь в случае первого из них.¹ Высказывалось также предположение, что источником для Цицерона в данном случае служит Посидоний, однако это допущение аргументированно отвергнуто Карлом Рейнхардтом в его статье о Посидонии в *Paully-Wissowa* энциклопедии (С. 575–586). Однако, как мы увидим, обе эти позиции имеют свои слабые стороны.

Если обе эти работы зависят от Посидония, спросим себя: не является ли в таком случае Антиох еще большим стойком, нежели Посидоний? Если последний готов принять бессмертие души, то почему Антиох не может этого сделать? Очевидно, мы должны предположить, что либо Цицерон, не найдя подходящего для данного случая современного ему автора, вынужден был обратиться к какому-нибудь древнему тексту времен, например, Древней академии, скажем, к Гераклиду Понтийскому² (однако почему же он не упоминает об этом необычном факте в своих сочинениях?), либо он ограничился современными ему изложениями платонической доктрины, как, например, во второй книге *De Natura Deorum*, хотя автор, здесь используемый, был скорее стойком, нежели платоником.

Первая книга *Тускуланских бесед* начинается спором о том, является ли смерть злом, и эта тема продолжается до § 17, где собеседник Цицерона просит его произнести речь. Цицерон сначала отказывается, ссылаясь в духе Новой академии на свое нежелание прослыть догматиком. Однако затем все-таки произносит речь *О смерти*.

¹ Georg Luck. *Akademiker Antiochos*. S. 30–42.

² Несмотря на то что душа в TD I описывается не как нематериальная сущность, а как чистый огонь, который поднимается вверх до тех пор, пока не находит себе подходящего места в сфере неподвижных звезд, это обстоятельство не исключает того, что он мог обратиться к учению Древней академии. Именно такое воззрение засвидетельствовано Тертуллианом (*De An.* 9) в отношении Гераклида Понтийского. По сообщению Ямвлиха (*De An.* P. 378 Wachsmuth), он полагал, что души обитают в области за Млечным Путем.

Речь начинается с определения терминов и доксографического очерка. Причем о стоиках сказано в одной фразе: «Зенон полагал, что душа — это огонь». Платон и Аристотель упоминаются с большим уважением («Аристотель, который, исключая Платона, превосходит всех философов...»). «Пятый элемент» Аристотеля не критикуется, что было бы слишком даже для Посидония. В целом очерк выдает стремление Цицерона имитировать стиль скептиков. Затем трактат переходит к первой теме: «О том, что душа выживает» (26). Сначала говорится, что все народы, даже самые дикие, признают бессмертие души (что напоминает обычную для стоиков практику апеллировать к общим понятиям). Далее говорится, что сама природа вложила в нас стремление к бессмертию, чем объясняется человеческий героизм.

Если сама природа учит нас тому, что души переживают смерть тела, следовательно, резонно задать следующий вопрос: «Где же они обитают?» Подземный мир — это миф. Если души созданы из огня или горячего воздуха, они должны устремляться вверх. А поскольку земля находится в центре мира, они должны стремиться к периферии. Поскольку разум является самым подвижным из известных нам элементов, он несомненно проникнет через холодный воздух, окружающий землю (43). Он останавливается в своем движении, только достигнув схожего с ним окружения, то есть области неподвижных звезд. Разум стремится к знанию, но таковое в теле достигается только отчасти, однако именно в этой сфере звезд он сможет созерцать истину в гораздо более полном виде (и именно об этом говорится и в *Сне Сципиона*).

Далее говорится, что нам не следует беспокоиться о том, что мы не можем понять, как душа существует вне тела, будто мы знаем, как она существует в теле! Разум следует постигать разумом, и тому учит нас изречение «Познай себя». Мы являемся умами, а не телами. Далее цитируется *Федр* (245с).

Человеческая душа обладает некоторыми свойствами, которые отсутствуют у других существ. Прежде всего, это память. Далее следует упоминание о платоновской доктрине анамнесиса, сопровождаемое замечанием о том, что от рождения нашему разуму присущи «общие понятия» (57). Затем идет высказывание о вечности идей.

Мог ли Антиох принимать доктрину анамнесиса? Процесс формирования понятий предполагает собирание и сортировку впечатлений. Доктрина анамнесиса предполагает, что разум обращается к памяти, в которой уже присутствует архетип, стоическая же доктрина говорит о том, что он познает общие понятия самостоятельно. В конечном итоге для Антиоха эти две теории могли выглядеть не так уж непримиримо различными.

Далее мы переходим к важному месту (72), где в духе *Федона* говорится о различии судьбы чистых и нечистых душ. Нечистые души «лишаются божественного общества, а чистые с легкостью взлетают к звездам». Этот сюжет далее здесь не обсуждается, однако в *Сне Циципона* (13) говорится, что только совершенные души достигают звезд. Примечательно, что самое почетное место отводится отнюдь не добродетельным людям, но воинам и героям, которые «спасли, укрепили или увеличили свое отечество». В рамках стоической школы вопрос о месте душ также дискутировался. Клеанф, например, полагал, что души всех людей сохраняются до «великого пожара», а Хрисипп думал, что такой участи достойны только души мудрецов. Остальные души «глупцов» существуют еще некоторое время, а души животных распадаются немедленно (SVF II 809, 811; cf. Zeno, SVF I 146). Согласно платоническому воззрению, все души, за исключением самых худших, после очищения отправляются к звездам. (Вопрос о реинкарнации не поясняется ни в TD I, ни в SS.)

Вопрос о бессмертии души и природе жизни после смерти важен, как мы увидим, для истории последующего платонизма, особенно для понимания философии Плутарха. Обращался ли он к Антиоху — это установить невозможно, однако наш мыслитель вполне мог служить в качестве посредника между ним и такими авторами, как Ксенократ и Гераклид Понтийский.

С § 78 рассуждение переходит от проблемы бессмертия к самой смерти. Общий тон рассуждения платонический; стоики, в особенности Панеций, осуждаются за их отрицание бессмертия. В § 20 упоминается деление души на две части, причем это деление приписывается самому Платону, а разум именуется стоическим термином *principatus* (*hegemonikon*). В § 80 двухчастное деление используется для критики Панеция.

Итак, перед нами открывается три возможности: либо Посидоний был более верным платоником, нежели Антиох, либо Антиох был в большей степени платоник, нежели это кажется на первый взгляд, либо Цицерон предпочел в данном случае обратиться к таким древним авторам, как Ксенократ и Гераклид Понтийский. Последняя возможность представляется маловероятной, если вспомнить обычные методы Цицерона. Из двух оставшихся обе возможности равновероятны (причем и Антиох сам мог заимствовать кое-что у Посидония). Как бы там ни было, первая книга *Тускуланских бесед* является важным источником по философии среднего платонизма.

с) Структура души

Как отмечалось только что, двойственное деление души противоречит стандартной стоической теории, согласно которой душа едина,

однако делится на семь способностей, главной из которых является *hegemonikon*, ведущая часть души. Семь способностей включают в себя пять чувств, способность речи и прокреативную способность. Ведущая часть души получает и обрабатывает данные пяти чувств (Acad. Pr. 30) и управляет работой всех способностей. *Hegemonikon* часто называется также разумом, *nous*.

Антиох принимает такое определение структуры души, хотя в доксографическом очерке из Acad. Post. проводится различие между пятью чувствами и умом. О трех частях души, как об этом учил Платон, в связи с Антиохом нигде не говорится (в TD I 20 такое воззрение преподносится как догма самого Платона). Что касается двухчастной схемы, то ее скорее принимал Посидоний, нежели Антиох (в TD II и TD IV такая схема принимается). Стоики, например Хрисипп, никогда не говорят о неразумной части (*alogon*) души. Различные страсти рассматриваются всего лишь как «души в определенных состояниях (*pos echousa*)», подверженные ложным мнениям.

Вероятно, платоновское деление души на три части Антиох рассматривал как поэтическое выражение того, что такие стоики, как Хрисипп, в конечном итоге сформулировали научно, однако недостаток точных данных заставляет нас ограничиться этой гипотезой.

5. Логика

В этом вопросе обратимся к пассажиру из Acad. Post. 32:

«Они одобряли метод определений (*difinitiones rerum, horismoi*) и применяли эти определения ко всем понятиям, которые обсуждали. Они применяли также метод разделения слов, основанный на предположении, что каждый класс вещей обозначается определенным именем, и называли его методом этимологий. Они использовали также разделения как знаки или символы вещей, которые призваны были привести к доказательствам или заключениям о том, что нуждается в объяснении. К этим разделам сводилась их система диалектики или речи в форме логического аргумента».

В данном пассаже упоминаются определения и этимологии, очевидно, в духе *Кратила* Платона, а также доказательства (*apodeixis*) и силлогистика, однако не дается никаких деталей. Несомненно, что Антиох принимал диалектический метод Академии (Acad. Post. 5; Fin. V 10), метод аргументации, используемый Карнеадом, однако технические вопросы логики, несомненно, разрешал методами Хрисиппа. Мы имеем одно (весьма критическое) свидетельство об этом (Acad. Pr. 143):

«Очевидно, что наш друг Антиох не одобрил бы учение этих наставников. Напротив, он не принимает даже того, что восходит к

его собственному предшественнику, и следует либо Ксенократу, который написал много превосходных книг по логике (*de ratione loquendi*), или самому Аристотелю, непревзойденному по тонкости и завершенности мастеру. От Хрисиппа же он не отступал ни на шаг (а *Chrisippo pedem nusquam*)».

Очевидно, что Цицерон, даже в полемических целях, не мог сделать совсем беспочвенного заявления.

Краткий трактат Цицерона, написанный в качестве учебника для его юного друга Требатия Тесты и озаглавленный *Топика*, предоставляет нам дополнительные данные. Цицерон утверждает, что этот трактат он написал во время морского путешествия по пути из Велии в Регий в июле 44 г., в процессе своего бегства из Италии и лишенный возможности пользоваться книгами из своей библиотеки. Действительно, трактат очень краток, схематичен и неформален по стилю, однако содержит кое-что такое, что может восходить к Антиоху.

Основное содержание и примеры приспособлены Цицероном специально для нужд юриспруденции, однако общая логическая схема легко просматривается и является по сути своей стоической. Однако трактат написан не со стоической, а с академической точки зрения. Стоики упоминаются только как внешний источник (§ 6), поскольку именно им принадлежит заслуга разработки науки о вынесении истинных суждений, в то время как Аристотель в основном концентрировался на методах открытия и анализа модусов высказываний. Трактат отдаленно напоминает *Топику* самого Аристотеля, однако действительно отдаленно. Очевидно, что источник, которым пользовался Цицерон, не только приветствовал принятие Теофрастом гипотетических силлогизмов, но и предлагал сделать следующий шаг — принять логику Хрисиппа как дальнейшее развитие академической и перипатетической логики. А эта идея вполне могла восходить к Антиоху.

Специально отметим следующие два момента:

- 1) В § 26, в разделе об определениях, делается различие между двумя классами вещей, вещами «существующими» и вещами «мыслимыми». К первому классу относятся физические объекты, ко второму — абстрактные концепции, не имеющие материального субстрата. Такое различие приемлемо только для таких философов, которые, подобно Антиоху, не признавали существования нематериальных субстанций. То, что для платоников было идеями, для такого философа представляло собой только понятия (*επινοιαί*, *prolepseis*), запечатленные в разуме. В § 31 это предположение подтверждается.
- 2) В §§ 53–57, в разделе о следствиях, antecedентах и противоречиях, стоический гипотетический силлогизм используется как

нормальный тип силлогизма (53), а затем вся стоическая система гипотетических силлогизмов излагается как раздел диалектики. Причем Цицерон описывает не пять, а семь модусов гипотетического силлогизма, что является последующим развитием системы Хрисиппа.

Эти примеры призваны подтвердить нашу гипотезу о том, что логика, излагаемая в *Топике*, в своей основе схожа с той, которую принимал Антиох. Итак, можно заключить, что Антиох свободно дополнял платоническую доктрину силлогистикой Хрисиппа, и тем самым добавил к аристотелевской логике стоические элементы, что стало общепринятым в позднейшем платонизме. Отметим, однако, что в *Учебнике платоновской философии* (шестая глава) платоническая логика дополняется только лишь формулировками Теофраста и от стоической логики не остается и следа.

6. Риторика

Как и Филон до него, Антиох стремился объединить философию и риторику воедино. Его предшественники, академики и стоики, придерживались той же тенденции. В *De Oratore* I 83–93 Цицерона пересказывается диспут между стоиком Мнесиархом и учеником Карнеада Хармидом о роли оратора. Мнесиарх, в духе стоических парадоксов, утверждает, что только мудрец может быть оратором, Хармид же ему возражает, говоря, что риторика — это вообще не наука.

Как и стоики, Антиох считал риторику наряду с диалектикой (логикой в собственном смысле слова) подразделами логики (*Acad. Pr.* 32):

«К ней, как дополнительную часть (*quasi ex altera parte, anti-strophon*), он добавил риторику, науку связной речи, способную убедить».

Цицерон, как мы видели ранее, был восхищен ораторскими способностями Антиоха, хотя собственно риторику он изучал сначала у Деметрия Сирийца в Афинах, а затем у Аполлония Молона на Родосе (*Brutus* 315–316). Думается, однако, что в вышеобозначенном споре Антиох встал бы на сторону того, кто считает, что хороший оратор должен также быть философом.

С. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На этом мы заканчиваем очерк воззрений Антиоха, который, судя по всему, не был перворазрядным философом. Едва ли у нас есть основания утверждать, что Антиох был основателем среднего пла-

тонизма. Для этого он был слишком увлечен стоической физикой. И все же Антиох был значительной фигурой, который сумел, и, как оказалось, навсегда, повернуть Академию от скептицизма Аркесилая и Карнеада (которые черпали свое вдохновение от Сократа и создали много интересного по современным стандартам) к догматизму.

Разумеется, процесс адаптации Академией всего богатства стоической терминологии начался задолго до Антиоха. Карнеад, говоря, что «без Хрисиппа не было бы Карнеада», несомненно имел в виду не только то, что Хрисипп предоставил ему множество тем для спора, но и его позитивную доктрину. Однако именно Антиоху выпало на долю скрепить этот союз. Его единственным разногласием со стоиками была этическая проблема о «самодостаточности добродетели», однако и в этом случае противоречие было не столь неразрешимым. Антиох больше опирает на здравый смысл, стоики — на логическую аргументацию. Вопрос о свободной воле, к сожалению, остается неопределенным, однако в логике и физике отличие Антиоха от стоиков чисто виртуальное. Задача освобождения Бога от пут материи и определение ему места на небесах выпала на долю следующих поколений платоников.

D. ПРОБЛЕМА ПОСИДОНИЯ

Хотя Посидоний является стоиком, а не платоником, его роль в истории философии I столетия до н. э. столь велика, что в очерке среднего платонизма он никак не может быть совершенно обойден вниманием. Пятьдесят лет назад среди исследователей античности царил почти полное единодушие в том, что Посидоний являлся практически основным связующим звеном между древним и поздним платонизмом. Такие работы, как книги Вернера Йегера (*Werner Jaeger. Nemesios von Emesa. 1914*) и Карла Рейнхардта (*Karl Reinhardt. Poseidonius. 1921; Kosmos und Sympathie. 1926*), оказали значительное влияние как на специалистов, так и на более широкий круг читателей.

Своего рода контратака оказалась неизбежной, поскольку твердые данные о Посидонии и явные указания на его доктрину с самого начала базировались на весьма хрупком фундаменте.

Главной фигурой в этой контратаке был Людвиг Эдельштейн, который в статье «*The Philosophical System of Posidonius*» (*American Journal of Philosophy. Vol. 57. 1936*) заявил, что намерен работать только с достоверными свидетельствами, и пообещал опубликовать собрание фрагментов Посидония. Над этим проектом он работал вплоть до своей смерти в 1965 г., а сам проект был доведен до конца

его коллегой И. Г. Киддом в 1972 г.¹ На данном этапе исследования Посидоний по-прежнему остается доминирующей интеллектуальной фигурой своего времени, чьи работы в области истории, географии, математики и других наук легли в основание многих последующих античных наук. Он также является проводником, если не провозвестником, многих философских идей, таких как столь популярная впоследствии концепция космической симпатии. Однако тенденция приписывать его влиянию все без исключения нововведения в последующей философии в настоящее время утратила былую привлекательность. Сказанное не означает, разумеется, что он в действительности не разделял тех воззрений, которые ему приписываются. Просто более разумным представляется предположение, что он был скорее ярким представителем некой традиции, нежели уникальным создателем чего-то совершенно нового. Кроме того, в последнее время мы гораздо больше узнали о таких современных ему факторах, как неопифагореизм. Наконец, доктрина Древней академии также получила более всестороннее освещение.

Как бы там ни было, краткий очерк философии Посидония представляется здесь уместным.

1. Биографические свидетельства и сочинения

Посидоний родился в 135 г. до н. э. в Апамее (Северная Сирия). Он много путешествовал и даже посетил Кадиз, чтобы посмотреть на Геркулесовы столбы, и Южную Францию, дабы познакомиться с удивительными обрядами кельтов. Некоторое время он учился у стоика Панетия в Афинах, однако впоследствии обосновался на острове Родос, который благодаря его присутствию превратился в известный интеллектуальный центр. Жители острова окружили его почетом, даровали ему гражданство, назначили магистратом и в 87–86 гг. послали его во главе посольства в Рим для ведения переговоров с Марием. Умер он в 51–50 гг. Среди его поклонников и почитателей были такие люди, как Помпей и Цицерон.

До нас не дошло ни одного из его больших сочинений. Все сведения ограничиваются отдельными фрагментами и пересказами. Прежде всего, первая книга *De divinatione* Цицерона базируется на его одноименном сочинении; в книге Галена *О доктринах Гиппократа и Платона* содержится пространная выдержка, посвященная его теории страстей. Ниже я перечислю названия только тех из его работ, которые непосредственно относятся к нашей теме, оставив

¹ Posidonius. Vol. 1: The Fragments. Vol. 2: Commentary. Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, 1972.

в стороне многочисленные книги по истории и естественно-научные сочинения: *Введение в философию (Протрептик)*, *Physikos Logos*, в восьми книгах, *О космосе*, более чем в одной книге, *О богах*, по крайней мере в пяти книгах, *О героях и демонах*, в пяти книгах, *О судьбе*, по крайней мере в двух книгах, *О дивинации*, в пяти книгах, *О душе*, по крайней мере в трех книгах, *Ethikos Logos*, более чем одна книга, *О страстях*, более чем одна книга, *О долге*, *О критерии*, *О соединении* и, last not least, какой-то комментарий на *Тимей*, который, по общему мнению, оказал важное влияние на средних платоников.

Позитивное отношение к Платону Посидоний унаследовал от своего учителя Панетия, который также был приверженцем платонизма, так что в лице Посидония мы имеем пример, противоположный тому, что мы видели в лице Антиоха. Если последний, оставаясь платоником, испытывал явную симпатию к стоикам, то Посидоний, будучи стоиком, был безразличен к платонизму. Это привело к значительной ассимиляции между школами, которая, однако, значительно уменьшилась впоследствии, начиная с Евдора Александрийского. Платоники устремились к трансцендентализму, а стоики вернулись назад к Хрисиппу. Однако в случае Антиоха и Посидония разногласия, вероятно, сводились только к этике. Встречались ли эти два современника и были ли знакомы с учениями друг друга? Об этом, к сожалению, нет никаких сведений. Цицерон ни словом не упоминает об их знакомстве. Этот факт, однако, не исключает взаимовлияния, хотя наставником Антиоха в стоицизме был не Посидоний, а другой стоик, Мнесиарх, также ученик Панетия.

2. Философия

Оставив в стороне исторические и научные работы Посидония, скажу несколько слов о его собственно философской позиции, следуя той последовательности, которой он сам придерживался, — физика, этика, логика (fr. 87 Edelstein — Kidd). Философию он сравнивал с живым существом, кровью и телом которого являлась физика, костями и венами — логика, а душой — этика (фр. 88). Хотя другие стоики, следуя Хрисиппу, начинали с этики, Посидоний, следуя Панетию, начинал с физики (фр. 91).

а) Физика

Посидоний исходил из двух стандартных принципов стоицизма — активного (*poion*) и пассивного (*paschon*) (fr. 5), как в конечном итоге и Антиох. Последний испытывал известные сложности при попытке применить его к доктрине *Тимея*. Вероятно, что Посидоний также не избежал этих трудностей. Нет никаких указаний

на то, чтобы в системе Посидония нашлось место трансцендентному принципу. Бог, по его мнению, является «огненной и умопостигаемой *пневмой*, не имеющей определенной формы, однако способной измениться каким угодно образом и ассимилироваться к любым вещам» (фр. 101), «проникающей всю сущность (*ousia*)» (фр. 100), в этом своем качестве называемой также Логосом (фр. 5). Хотя сущность Бога — это весь космос (фр. 20), в различных случаях он проявляет себя по-разному. Его ум или *hegemonikon* — это небо, на земле он присутствует в виде *hexis*, принципа единения (фр. 21, 23). Отметим, что Умом, по Посидонию, является не Солнце, а именно все небо. Так что он в гораздо меньшей степени, нежели, например, Клеанф, склонен к солярной теологии.

Итак, Бог является активным принципом, материя — пассивным. Материя, которую он в соответствии со стоической терминологией называет *ousia*, бескачественна и бесформенна, она не имеет своей формы, однако всегда выступает в определенной форме и качестве (фр. 92). Все это не очень отличается от платонической доктрины «вместилища».

Посидоний принимает четырехэлементный космос, считая огонь и воздух аспектами активного, или эйдического, принципа, а воду и землю — аспектами пассивного, или материального, начала (фр. 93). Эта схема, как мы видели, разделяется и Антиохом. В отличие от Платона и Аристотеля он признавал существование пустоты (*кепон*) за пределами космоса, однако не бесконечной пустоты, но вполне достаточной для того, чтобы космос мог в ней раствориться. Он принимал учение о периодическом возгорании и разрушении космоса, которое было отвергнуто его предшественниками Панетием и Боздием из Сидона (fr. 99b). Это примечательное предположение о пустоте, очевидно, спровоцировано осознанием того, что в процессе *ekrugosis* космос должен как-то расширяться.

До сих пор все согласуется с базовой стоической доктриной, однако в вопросе о судьбе и провидении Посидоний идет своим путем. Стоики учили, что судьба (*heimarmene*) правит всем, и Посидоний, как и Зенон с Хрисиппом, также считает, что все происходит «согласно судьбе». Однако по свидетельству доксографа, по Посидонию, судьба является «третьей после Зевса» (фр. 103): «Зевс первый, природа вторая, а судьба третья». Что это значит? Напоминает ли нам эта триада ту, о которой говорит Ксенократ и которая стала общим мнением в последующем платонизме? Трудно понять, для чего Посидонию понадобилась эта теория, если, конечно, она не связана с его делением космоса на небесную сферу, управляемую божественным умом, неодушевленную земную сферу, которая управляется его *hexis*, и промежуточную одушевленную сферу, которой заведует *psyche* или *physis*, причем последняя является, как это часто встре-

чается в современной ему философии, неразумной частью души. Однако это всего лишь предположение. В действительности, как это видно из *De fate* и *De divinatione* Цицерона (фр. 104, 106–107), он считает, что человеческие дела подчинены неизбежной цепи предопределения, и его теория дивинации основана на предположении о том, что в мире все происходит в согласии с законами. Мы читаем (*De div.* I 125; фр. 107), что различные аргументы в пользу дивинации он выводит из трех источников — Бога, судьбы и природы, однако сводит их к двум источникам вдохновения: Бог или боги действуют через сны и видения, а судьба или природа предоставляют нам знаки, которые необходимо как-то истолковывать.

Именно в связи с дивинацией Посидоний говорит о космической симпатии (*Div.* II 33–35; фр. 106). Привлекая многочисленные наблюдения из географии, биологии и других естественных наук, он доказывает, что все части этого мира по природе взаимосвязаны. Как же иначе было бы возможно, чтобы форма печени жертвенной птицы содержала знаки, указывающие на исход отдаленной битвы? Посидоний не претендует на оригинальность и ссылается на Ксенофана, Демокрита, Пифагора и Сократа (*Div.* I 6; 131), не говоря уже о том, что это воззрение разделяли все стойки. Кроме всего прочего, Посидоний очень интересовался астрологией, используя ее для своих целей (фр. 111, 112).

б) Психология

Душу Посидоний определял как «горячую пневму», а также, вероятно, в процессе комментирования на *Тимей*, как «идею, распространенную одинаково во все стороны, созданную в согласии с числом, образующим гармонию» (фр. 141). Мы видим, что это всего лишь распространение определения Спевсиппа. Примечательно, что душа, которая занимает в его системе промежуточное положение между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами, эксплицитно отождествляется с математическими объектами, которые в платонизме также занимают промежуточное положение.

Переживает ли душа тело, и если да, то в какой форме? Сопоставляя свидетельства Ахилла (*Isag.* In *Arat.* 13, p. 41, 1 Maass = фр. 149) с параллельным рассуждением Секста Эмпирика (*Adv. Phys.* I 72), можно, как мне кажется, прийти к заключению, что, по Посидонию, душа переживает тело и существует независимо от него. Это воззрение возникает в контексте критики эпикурейцев:

«Эпикурейцы считают, что планеты не являются живыми существами, поскольку они состоят из телесной субстанции, однако стоики думают противоположным образом. Посидоний говорит, что от эпикурейцев ускользнуло то простое обстоятельство, что не души

содержатся в телах, а тела представляют собой единство благодаря душам; подобно клею, они соединяют тела вместе и не дают им распадаться».

Посидоний имеет здесь в виду доктрину *Тимея* 36е, где Мировая душа оформляет тело мира и поддерживает его форму. Секст Эмпирик не упоминает Посидония в вышеупомянутом месте, однако из других аналогичных пассажей, где он это делает (*ibid.* I 363; *Adv. Log.* I 19; 93), становится ясно, что и в нашем случае он использует его в качестве своего источника. Пассаж *Adv. Log.* I 93, судя по всему, опирается непосредственно на комментарий Посидония на *Тимей* или, в крайнем случае, на его работу, где говорится о *Тимее*. Однако приведем соответствующее место из *Adv. Phys.* I 72:

«Они (то есть души) могут жить сами по себе и вовсе не рассеиваются как дым после того, как покидают тела, как в этом хотят убедить нас эпикурейцы. Ведь не тело прежде владело ими, а они сами были причиной для непрерывной связности тел, как еще раньше для самих себя (очевидно, аналогия аналогии с клеем). Покинув сферу Солнца, они живут в подлунном мире. Там, ввиду чистоты воздуха, они могут прожить довольно долгое время и для своего существования используют обычную для них пищу — земные испарения (*anathymiasis*), точно так же как и звезды, и в этом месте они не встречают ничего такого, что могло бы их разрушить.

Если души выживают, то они становятся тем же, что и демоны; а если демоны существуют, то следует признать, что существуют и боги. Причем их существованию несколько не мешают все те сказки (или предрассудки, *prolepsis*) о мифических деяниях в Аиде».

Доказательство существования душ в данном случае используется и для доказательства существования демонов и богов. Доктрина вполне стоическая, аргумент против эпикурейцев полностью согласуется с тем, что приводит Ахилл, хотя типы душ, о которых рассказывается в двух этих пассажах, несколько отличаются друг от друга. В следующей главе я еще буду иметь повод высказать предположение, что Ахилл цитирует Посидония при посредстве Евдора, однако не вызывает сомнения тот факт, что Секст имел доступ к работам непосредственно самого Посидония. Кидд, следуя принципу Эдельштейна, исключает все пассажи, где Посидоний не упоминается эксплицитно, поэтому свидетельству Секста в его собрании не нашлось места. Нам остается только подождать, что он скажет об этом месте в комментарии. Доктрина в данном пассаже вполне совпадает с тем, что мы видим у Плутарха в его работе *О гении Сократа*. И хотя в конечном итоге Плутарх восходит к Ксенократу, использование им таких стоических терминов, как *tonos* и *anathymiasis*, выдает стоическое посредничество.

с) Этика

В этике, и особенно в его теории о страстях, Посидоний проявляет себя как еретик, перешедший в лагерь платоников. Гален в его обширном трактате *О доктринах Гиппократов и Платона* использует воззрения Посидония как палку, которой он побивает Хрисиппа.

Гален утверждает, что вся этическая теория Посидония основана на Платоне, поскольку он принимает платоническую теорию о страстях и различных способностях души (фр. 150 а Е–К).¹ Доктрина Зенона и Хрисиппа о том, что страсти — это всего лишь ошибочные суждения, а потому могут быть исправлены правильным суждением, полностью отвергается (фр. 31; 165, II. 86; 167). Вместо этого Посидоний принимает платоническое деление души на три части, рассматривая страсти как проявления, присущие нижней части души (фр. 157). Они не могут быть просто отброшены, и их излечение должно базироваться на серьезном воспитании и образовании, основанном на рациональных принципах. Только таким образом можно достигнуть контроля над страстями, которые не могут быть полностью удалены (фр. 31). Примечательно, что эту платоническую теорию Посидоний возводит к самому Пифагору (фр. 165).

3. Заключение

Этот краткий очерк достаточен для того, чтобы понять, что, как и учение Антиоха, философия Посидония не может рассматриваться в качестве необходимого и достаточного условия для возникновения среднего платонизма. Как и Антиох, в физике Посидоний был стойком-материалистом, и именно в своей физике, утвердив доктрину о нематериальной субстанции и божественной трансценденции, средние платоники последующих поколений наиболее резко отмежевались от стоицизма. В сферах этики и логики, несмотря на многочисленные противоречия, платоники принимали то стоическую, то перипатетическую сторону, однако в метафизике они строго держались своей линии. Вне всякого сомнения, Посидоний был очень влиятельной фигурой и в свое время и в последующие времена, однако в истории платонизма его влияние все-таки достаточно периферийно, в любом случае оно не может сравниться с его влиянием в области истории и географии. Истоки среднего платонизма, судя по всему, приходится искать в ином месте.

¹ Об этике Посидония см.: Kidd I. G. *Posidonius on Emotions* // Long A. A., ed. *Problems of Stoicism*. P. 200–215.



Глава третья

АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ ПЛАТОНИЗМ: ЕВДОР И ФИЛОН

Антиох, несомненно, повернул платонизм в новом направлении, однако его не следует, как мы видели, рассматривать как прямого предшественника всего созвездия доктрин, которые легли в основание того, что мы считаем средним платонизмом. Такие моменты, как вера в трансцендентность и нематериальность Бога и, в целом, в существование нематериальной субстанции, равно как и живой интерес к математике, в особенности к мистической нумерологии, насколько нам известно, не встречаются в его доктрине. Высшее благо (*summum bonum*) в позднейшем платонизме — это также не стоическая «жизнь в согласии с природой», которую принимает Антиох, но скорее более теологичная формула «уподобления Богу», происходящая из платоновского *Тезета*. Что касается личного бессмертия и автономии человеческой души, или «свободной воли», то наше решение о том, принимал ли эти воззрения Антиох или нет, зависит от того, в силах ли мы примирить сказанное в первой книге *Тускуланских бесед* и *О судьбе Цицерона* с тем, что мы знаем о нем из иных источников. А это, как показано, составляет проблему.

Возражения против принятия Антиоха в качестве ключевой фигуры еще более усиливаются в случае Посидония. Он мог оказать влияние на ранний средний платонизм, и платоники могли знать его работы и принимать некоторые из его воззрений, такие как знаменитая *симпатия*, однако в отношении вопросов трансценденции, нематериальности, свободной воли и, вероятно, бессмертия души он остается стойким, а следовательно, никак не мог способствовать тем изменениям в платонизме, которые вскоре наступили. Действительно, трудно избавиться от ощущения, что именно Посидоний критикуется Филоном, когда он атакует «халдейский образ мысли» (e. g. *Migr. Abr.* 178) за то, что его приверженцы не видят дальше этого мира и не признают иного, высшего авторитета. Претекст Фи-

лоновой мысли, разумеется, обусловлен Ветхим Заветом, однако высказывания подобного рода подошли бы для любого платоника, который верит в трансцендентного Бога. Разумеется, Посидония использовали такие поздние платоники, как Плутарх или Гален, однако он ни в коей мере не может считаться определяющей движущей силой их философии.

А. ЕВДОР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

1. Биографические свидетельства и сочинения

Но даже если фигуры Антиоха и Посидония в качестве отцов-основателей несколько отступают в тень, на горизонте появляется новая звезда в лице Евдора Александрийского. Следует признать, что и Евдор по-прежнему остается в тени, и даже в большей степени, нежели два его предшественника, однако имеющиеся разрозненные свидетельства достаточны для того, чтобы заключить, что он был явлением гораздо более значительным, чем можно было бы предположить.

Евдор жил ранее Страбона (64 г. до н. э. — 19 г. н. э.) и Ария Дидима, придворного философа Августа и друга Мекены, поскольку Арий использует его в качестве источника в своем очерке платонической доктрины, выдержки из которого сохранились в *Антологии* Стобея. На основании свидетельства Страбона (книга 17, 790) мы можем заключить, что Евдор был современником ученика Антиоха Аристора, который уже кратко упоминался в предыдущей главе как перебежчик в перипатетический стан. Оказывается, что и Евдор и Аристон написали по книге о причине разлива Нила и взаимно обвиняли друг друга в плагиате. Страбон признается, что он не в силах решить, кто прав в этом споре, откуда следует, что книги должны были выйти примерно одновременно и незадолго до того времени, поскольку Страбон описывает события как современные. С другой стороны, Евдор не упоминается Цицероном, как того следовало бы ожидать, будь он известен в кругах, близких к Антиоху. Отсюда можно заключить, что Евдор изучал платонизм скорее в Александрии, нежели в кругу Антиоха, и стал известен только после смерти Цицерона (ясно, однако, что Цицерон не очень следил за последними событиями философской жизни в Александрии в свои последние годы). Все это наводит на мысль о существовании в 60-х гг. первого века н. э. в Александрии учителя платонизма в духе Антиоха, и в качестве такового можно принять соученика Аристора Диона, который, как мы видели, был весьма известной фигурой в политической жизни Александрии того времени.

Однако даже если принять, что Дион мог явиться тем источником, благодаря которому Евдор освоил догматический платонизм, это объясняет далеко не все. Ибо с Евдором в платонизм входит новый элемент, который завершает ту картину, которую мы называем средним платонизмом, а именно *неопифагореизм*.

Нам известно название только одной книги Евдора, однако есть свидетельства, что были и другие. Во-первых, имеется то, что можно было бы озаглавить как *Краткий очерк философии* (*Diairesis tou kata philosophian logou*). Некоторая часть этой работы, посвященная этике (и, вероятно, отчасти физике), сохранилась в кратком изложении Ария Дидима, вошедшем в собрание Стобея (*Stob., Ecl. II 42, 7 sq. Wachs.*). Арий говорит нам, что в этой книге, «которую стоит приобрести», вся философия рассматривается *problematikos*, то есть изложение организовано в виде *problemata*, или тематически. После очерка этики Арий, по-видимому, приводит несколько примеров таких *problemata*.

Далее, Евдор, вероятно, комментировал *Тимей* Платона. Плутарх ссылается на него несколько раз в своем *О порождении души в Тимее*. Возможно также, что Плутарх использовал именно Евдора в качестве основного источника, из которого он почерпнул информацию о воззрениях древних академиков (Ксенократа и Крантора) и «пифагорейцев». И в-третьих, сообщается, что Евдору принадлежит развернутая критика *Категорий* Аристотеля, вероятно, также в форме комментария на это сочинение. Об этом обстоятельстве сообщает Симпликий в своем *Комментарии на Категории*.¹ Из Симпликия (*In Physica*) мы знаем также, что Евдор писал о первых принципах пифагорейцев, однако не ясно, в какой форме. Можно предположить, что эта тема была органичной частью собственной философии Евдора.²

Он также мог написать и комментарий на *Метафизику* Аристотеля. Александр Афродизийский в своем *Комментарии на Метафизику* (р. 59, 1 sq.) сообщает, что Евдор даже откорректировал текст *Met. I 6, 988 a 7*, чтобы доказать, что Платон будто бы полагал, что материя является порождением Единого (см. об этом ниже).

Далее, в *Комментарии на «Явления» Арата* Ахилла содержится несколько упоминаний о Евдоре, причем такого рода, что позволяет предположить, что работа Евдора была одним из основных источ-

¹ Примечательно, что Аристон также сочинил комментарий на *Категории*. Это обстоятельство позволяет предположить, что работа Евдора могла быть реакцией на это сочинение.

² Подробнее см. об этом *Послесловие 1996 года*, в конце книги. — *Прим. пер.*

ников для Ахилла. Была ли эта работа специально посвящена *Явлениям*, или же составляла часть какого-либо более общего сочинения по астрономии, не ясно. Как бы там ни было, Евдор, в свою очередь, сам использовал стойка Диодора, ученика Посидония.

Наконец, существовала вышеупомянутая работа о разливах Нила, вовлекшая его в спор с Аристоном, которая также могла быть написана под влиянием научных исследований Посидония.

2. Евдор и неопифагореизм

Возрождение в философских кругах интереса к пифагореизму было одним из наиболее заметных интеллектуальных явлений первого столетия до н. э. Цицерон свидетельствует об этом во введении к своему переводу *Тимея* Платона, от которого, к великому сожалению, до нас дошло только начало. Здесь не говорится ни слова об Антиохе, однако появляются такие фигуры, как Публий Нигидий Фигул (98–45 гг. до н. э.), «самый ученый римлянин» того времени после Варрона. Обычно исследователи неохотно соглашались с тем, что римлянин мог стать основателем какого-либо интеллектуального направления в древнем мире, однако утверждение Цицерона вполне категорично:

«Он был не просто образованным человеком, сведущим во всех тех искусствах, которые должен знать образованный человек, но и глубоким исследователем того, что лежит в основании природы. Наконец, именно он, как я полагаю, вернул к жизни учение тех благородных пифагорейцев, чья философская система, после нескольких веков расцвета в Италии и Сицилии, впоследствии пришла в упадок».

Цицерон не говорит, что Фигул был *первым*, однако его собственные слова (*hunc exstitisse qui renovaret*) допускают такое толкование. Я готов допустить, что Фигул мог освоить пифагореизм благодаря греческому ученому Александру Полигистору, который был привезен в Рим в качестве раба в 82 г. до н. э. после Митридатской войны, и получил римское гражданство от Суллы. Александр написал книгу о пифагорейских символах и *Историю философии*, которая наверняка включала в себя очерк пифагореизма, и преподавал в Риме в 70-е годы. Цицерон не упоминает его, хотя ему и следовало бы. Вероятно, он не успел узнать о нем или же Александр умер еще до того, как Цицерон начал свои занятия. Как бы там ни было, по Цицерону, ни Антиох, ни Посидоний, сколь бы велико не было их почтение к Пифагору, не могут считаться основателями возрожденного пифагореизма в том специальном смысле, который имеет в виду Цицерон.¹

¹ Мы знаем, что Варрон, последователь Антиоха, в возрасте уже более 84 лет (т. е. ок. 32 г. до н. э.) сочинил некую работу, озаглавленную *Гембо-*

Интересно, что для Цицерона Фигул занимает место пифагорейца Тимея Локрского как истолкователь латинской версии *Тимея*. Очевидно, что именно этот диалог является ключевым не только в процессе «восстановления дружбы» между платонизмом и стоицизмом в лице Панетия, Антиоха и Посидония, но также и в процессе возвращения пифагореизма в серьезные философские круги.

Для того чтобы проследить истоки этого движения, следует вернуться немного назад, хотя путь этот весьма темен. В период раннего эллинизма (третье и второе столетия до н. э.), после угасания древней пифагорейской традиции в последней четверти четвертого столетия (о чем сожалеет Цицерон), появилась серия текстов на различные философские темы, приписываемых различным древним пифагорейцам, одни из которых были весьма знамениты, другие же — почти неизвестны. Они написаны на литературном языке, имитирующем дорийский диалект, на котором, как полагали, должны были писать пифагорейцы Италии и Сицилии, и включали в себя множество платонических и перипатетических элементов, очевидно, с целью доказать, что эти последние многое позаимствовали у Пифагора.

Наиболее известными из таких работ являются два космологических трактата *О душе мира* и *О природе* «Тимея Локрского» («оригиналы», с которых Платон якобы списал своего *Тимея*) и *О природе мира* «Окелла Лукана». Существует также множество других трактатов на различные темы, в основном этические, значительные фрагменты которых сохранились в *Антологии* Стобея. Только некоторые из этих работ, приписываемые пифагорейцам четвертого столетия Филолау и Архиту, имеют шанс оказаться подлинными, и, если это так, именно они могли послужить стимулом для создания всех остальных.

Несмотря на великолепные труды таких исследователей, как Хольгер Теслеф и Вальтер Буркерт¹, многое относительно этих сочинений остается неясным. Мы не знаем, кто написал их, когда и

мады, пифагорействующий и скорее старческий энкомий на число семь (Авл Геллий. *Аттические ночи*. III 10). Однако это не дает основания полагать, что Антиох также интересовался подобными вещами. Варрон был человеком необычайной и разнообразной эрудиции и, вполне вероятно, был подвержен влиянию Нигидия Фигула (ibid. 3).

¹ Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. 1961; *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. 1965; Burkert W. *Hellenistische Pseudopythagorica*, *Philologus* 105 (1961); *Weisheit und Wissenschaft*, 1962. Оба эти автора внесли свой вклад и в *Entretiens Foundation Hardt, Pseudopythagorica I*, отчасти модифицировав ранее высказанные воззрения.

зачем. Исходя из того факта, что они впервые (из дошедших до нас сочинений) используются у Филона, а также базируясь на свидетельстве Цицерона о возрождении пифагореизма в его время, мы можем заключить, что к середине первого столетия до н. э. уже существовал корпус сочинений подобного рода, которые должны были быть написаны до этого срока, причем достаточно задолго до него, чтобы читатели поверили в их древность.

На основании содержания этих сочинений можно предположить, что целью их было «оживить» Пифагора или, по крайней мере, тех из пифагорейцев, которые могли бы выглядеть как провозвестники платонической или перипатетической доктрин. Возможно, однако, что эти тексты были созданы для того, чтобы удовлетворить спрос эллинистических библиотек на «подлинные» пифагорейские сочинения. (К примеру, правитель Мавритании царь Юба был большим любителем *Pythagorica*.) Как бы там ни было, сам факт их написания является свидетельством продолжающегося интереса к пифагорейской традиции. Очевидно, что в этот же период миф о жизни Пифагора приобрел тот вид, в котором он дошел до нас в трудах Диогена Лаэртского, Порфирия и Ямвлиха, поскольку именно этот миф послужил образцом и для Аполлония Тианского в первой половине первого столетия н. э., и явился стимулом для написания аналогичной жизни Моисея Филоном.

Однако вся эта деятельность по возрождению пифагореизма происходила на нефилософском или, по крайней мере, околофилософском уровне. Все «пифагорейские» трактаты носят характер простой и дидактический, без каких-либо попыток доказательства, будучи, очевидно, рассчитанными на аудиторию, которая веру предпочитает разуму. Новый шаг в этом направлении, который имел место во времена Цицерона и который оказал влияние на Евдора, состоял в том, чтобы распространить влияние пифагореизма и на философскую аудиторию.

В случае Евдора мы наблюдаем искреннюю попытку вернуться к относительно подлинному пифагореизму, например к работам Архита и Филолая, а также к тому типу пифагорейской доктрины, который можно найти у платоников и перипатетиков четвертого столетия, таких как Спевсипп, Ксенократ, Гераклид с Понта, Аристотель и Аристоксен. Евдор, как видно, представляет свои воззрения как пифагорейские, подобно тому, как Антиох стремится убедить читателя, что его доктрина воспроизводит учение Древней академии.¹

¹ Было бы неразумно для исследователя принимать изложение Евдором пифагорейской доктрины, скажем, у Симпликия (*In Phys.* 181, 10 sq.), как историческое свидетельство. В таком случае и Антиоха можно было бы

Евдор даже пытается превзойти Антиоха и его последователей в этом стремлении. В пифагореизме возобладали стремление возвести все учение к одному основателю, так что Платон оказывался всего лишь учеником Пифагора. Филон сознательно включился в эту игру, как мы увидим, представляя Моисея как величайшего философа всех времен и народов, учителя Пифагора, а следовательно, всех эллинских философов и законодателей, таких, например, как Гесиод, Гераклит и Ликург. Подобно Антиоху, Евдор приписывает некоторые из своих нововведений древним авторитетам, и прежде всего это касается, как нам предстоит увидеть, учения о первопринципе, который превыше пары противоположностей.

Кроме Окелла Лукана и Тимея Локрского в связи с Евдором из «Пифагорики» нас интересуют *О десяти категориях* «Архита» и фрагмент *О первых принципах* вместе со ссылками на воззрения Архита, Бронтина, Архенета (который может быть лишь вариантом Архита), из *Комментария на Метафизику* Сириана. Проблема в связи со всеми этими работами состоит в том, что по причине невозможности установления точной датировки мы не в силах заключить с уверенностью, следует ли им Евдор непосредственно или же они все вместе восходят к общему источнику, ныне утраченному. Тем не менее эти свидетельства следует учитывать.

Вопрос о связи *О десяти категориях* «Архита» и критики самого Евдора на *Категории* я выношу в раздел о логике Евдора. Остальные свидетельства уместно рассмотреть сейчас.

Трактат «Архита» *О первых принципах* (Stob. I 278–279 Wachs. = p. 19 Thesleff *PT*) кроме двух принципов — формы (*morphe*) и материи (*ousia*), которые соотносятся с Монадой и Диадой, — признает третий принцип, объединяющий эти два. Этот принцип описывается как «то, что движет само себя и первое по силе. Эта сущность должна быть не просто Умом (*nous*), но превосходить Ум; и ясно, что именно то, что превосходит Ум, мы называем Богом».

Об этом интересном тексте Филипп Мерлан говорит следующее (*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. P. 85):

«Трудно себе представить, как такой краткий пассаж может быть настолько синкретичным. Принципы в виде формы и материи, о которых здесь речь, аристотелевского происхождения; название последнего *ousia* — это стоицизм; учение о том, что форма и материя должны объединяться еще одним принципом — это опять аристотелизм; признание, что этот третий принцип должен быть само-

считать достоверным свидетелем о доктрине Древней академии, а Филона — аккуратным толкователем философии Моисея.

движущимся — это платонизм; помещать его выше Ума — значит снова впадать в платонизм, разумеется, если не считать это аристотелизмом, поскольку в *О молитве* (fr. 49 Rose) Аристотель говорит, что Бог является либо умом, либо чем-то высшем, нежели ум, а также потому, что в *Евдемовой этике* (VII 2, 1248a 27–9) он говорит, что превыше знания и ума находится только одна вещь, а именно Бог».

Синкретизм это или всего лишь развитие доктрины Спевсиппа — спорный вопрос. Нас в данном случае интересует именно это полагание высшего принципа над Монадой и Диадой. Эта же доктрина содержится и в свидетельстве Сириана (P. 166, 3 sq. Kroll CAG). Здесь сообщается, что Архенет, Филолай и Бронтин постулируют некий «общий каузальный принцип (*heniaia aitia*) превыше двух причин». Архенет называет его «причиной причин», Филолай — «первопринципом всех вещей», а Бронтин говорит, что он превосходит *pous* и *ousia* своей силой и властью. Следовательно, еще в пятом столетии Сириану были доступны документы, содержащие такие воззрения, однако к какому столетию восходят источники, им используемые, к сожалению, установить невозможно.

Я склонен допустить, что Евдор обладал неким псевдэпиграфом, на котором он основывал свои построения, однако каким именно — сказать трудно. Та же неопределенность, как мы увидим в седьмой главе, подстерегает нас и в случае с Модератом и поздними пифагорейцами.

3. Философская позиция Евдора

По-видимому, Евдор принимает, как и Антиох, тройственное разделение философии на этику — физику — логику¹, противопоставляя себя стоическому делению на физику — этику — логику (или иногда, логику — физику — этику). Порядок предметов определяется в зависимости от того, считает ли тот или иной автор, что следует сначала натренировать ум логическими упражнениями (как полагают Аристотель, стоики и представители Новой академии) или же, как думал Антиох, следует сначала решить, «откуда следует начинать и к чему стремиться», что выводит этику на первое место. Евдор начинает свой обзор с вопроса о цели (*telos*), что находится в согласии с

¹ Такой порядок представлен в 89 письме Сенеки, которое во всех остальных отношениях опирается на *Эпитоме* Ария Дидима. Поскольку во всех остальных случаях Сенека адаптирует стоический порядок, можно заключить, что это место взято непосредственно из Ария, а следовательно, из Евдора. — См. оговорку Диллона по этому поводу в Послесловии 1996 года. — *Прим. пер.*

Антиохом, однако, как мы увидим, его определение цели существенно отличается.

а) *Этика*

Предмет этики Евдор разделял на три части — созерцание (*theoria*), стремление (*horme*) и деятельность (*praxis*). Это трехчастное деление, которое встречается также и в 89 письме Сенеки, является, вероятно, особенностью Евдора. Представление о *horme* как базовой этической категории во времена Евдора было достаточно распространено (см. Диог. Лаэрт. VII 84), однако нигде больше это понятие не возводилось в ранг одного из основных разделов этики, наряду с *theoria* и *praxis*. В разделе о *horme* Евдор обсуждает собственно стремление, а также страсти. Эти последние, обычно рассматриваемые в разделе *theoria*, разумеется, заслуживают отдельного рассмотрения, как мы это видим, например, у Посидония, жившего поколением ранее Евдора.

Впечатляющий список разделов и подразделов, которые приводит Арий в своем кратком очерке, не следует рассматривать как изобретение самого Евдора, поскольку он является типичным образцом стоической и платонической школьной философии. С формальной точки зрения этическая теория не очень изменилась с тех времен, как получила исчерпывающее развитие у таких стоиков, как Хрисипп. Терминология, которую использует Евдор, как и в случае с Антиохом, также вполне стоическая, хотя сам он скорее всего не согласился бы с таким определением, полагая, как и Антиох, что все это многообразие разделений является стандартным философским языком. Иногда современные исследователи придают слишком большое значение происхождению того или иного термина, выискивая у платоников стоические или даже эпикурейские элементы. Однако, по всей видимости, во времена Евдора философский язык выглядел довольно-таки единообразным. Если что и имеет значение, так это те специфические смыслы, которые могли придавать отдельным терминам убежденные представители тех или иных направлений.

Рассмотрим теперь по порядку несколько ключевых тем. Начнем с понятия *telos*. У Евдора мы находим важное изменение в вопросе о цели человеческой жизни, которое впоследствии стало доминирующим в платонизме, вытеснив более стоически заряженное определение Антиоха. Антиох определял цель как «жизнь в согласии с человеческой природой, в полной мере во всем, ничего не исключая» (Cic., *De fin.* V 26). Евдор говорит по этому же поводу следующее:

«Сократ и Платон находятся в согласии с Пифагором, утверждая, что целью является уподобление Богу (*homoiosis theoi*). Пла-

тон определяет это более точно, добавляя: “насколько это возможно (kata to dynaton) и насколько позволяет благоразумие (phronesis), то есть добродетель”.

Этот пассаж очень важен и по содержанию, и по форме. Прежде всего, мы видим, что Пифагор представляется здесь как автор этого определения, в то время как Платон рисуется в качестве его продолжателя. Используя известный пассаж из платоновского *Тезета* (176 в), Евдор очень тонким образом изменяет его смысл. Для самого Платона kata to dynaton означает «насколько это возможно (для смертного)»; Евдор понимает это высказывание в смысле «в соответствии с той частью в нас, которая способна на это», то есть в меру того, насколько ум и присущая ему добродетель, мудрость, в силах это достичь. Разумеется, Платон также верил в такую возможность, однако сам этот текст представляет собой скорее скромное признание слабостей человеческой природы. В догматически настроенном разуме Евдора он превращается в спекуляцию о том, с помощью какого своего качества человек может действительно стать Богом. Далее в этом тексте Евдор продолжает развивать параллель между устройением и организацией жизни добродетельного человека и устройением и организацией космоса.

Это определение, которое Евдор представляет как развитие знаменитого пифагорейского завета «следуй Богу», впоследствии стало в платонизме общим местом, как мы это увидим. Вместе с изменением определения мы наблюдаем также и рост религиозности в философских рассуждениях, да ведь и сам пифагореизм в нашем представлении более религиозен, нежели стоицизм.

Таким образом, цель состоит в том, чтобы «жить в согласии с добродетелью, а это, в свою очередь, означает обретение (ktesis) и осуществление (chresis) совершенной жизни». В таком виде эта цель на практике не так уж и отличается от того, что говорит Антиох, однако сама формулировка и упор на добродетели как единственном источнике делает различие ощутимым.

Евдор говорит также и о том, что он называет *hypotelis*, то есть предварительный *telos*. Эта концепция была, по-видимому, впервые высказана стойком Гериллом, который обозначал этим словом цель обычного человека в отличие от цели совершенного мудреца (SVF I 411). По Евдору же она означает «инстинктивное первоначальное стремление живого существа», что совпадает с «первым импульсом» (*prote horme*), о котором, как мы видели в предыдущей главе, говорит Антиох. Евдор говорит, что «древние» также знали это, однако не пользовались соответствующим термином.

Другой важной философской темой является вопрос о том, основывается ли счастье только лишь на добродетели или же на комбинации

добродетели и внешних благ? Мы видели, что Антиох склоняется к перипатетическому положению о том, что все три вида благ необходимы для совершенной жизни. Напротив, Филон, как мы это еще увидим, яростно противостоит этому воззрению. Что же думает по этому поводу Евдор?

По-видимому, Евдор здесь оказывается еще бóльшим «стоиком», нежели Антиох. Он говорит о таких вещах, как дружба, наслаждение, слава и благие природные задатки (*euphysia*) не как о благах, но как о вещах предпочтительных (*proeoumena*), используя для этого типично стоический термин (SVF I 192). Далее, рассуждая о цели, он критикует «современных перипатетиков» за то, что они считают все это «совокупностью всех благ». «Отсюда последует, — говорит он, — что цель составлена из трех типов благ». А это неверно, поскольку все эти «блага» не являются частями цели, поскольку нельзя признать *частью цели* ни телесные, ни внешние блага, но только ту деятельность, которая непосредственно порождается добродетелями души. Поэтому лучше говорить не «составлена из», но «происходит от», дабы показать, что добродетель состоит скорее в использовании (*chresis*) благ, нежели в обладании ими. Таким образом, телесные и внешние блага в отличие от позиции Антиоха не участвуют в создании самой цели или счастливой жизни, но выполняют лишь служебную роль по отношению к ней.¹

Принижение роли телесных и внешних благ явно указывает на антиперипатетическую тенденцию Евдора, которая проявляется также и в его комментарии на *Категории* (см. ниже). В этом можно усмотреть, вероятно, и знак личного соперничества. Вспомним о споре между Евдором и Аристоном по вопросу об открытии причин разлива Нила, о котором сообщает Страбон. Если, как мы это видим, Аристон принадлежит к перипатетической традиции, то вполне вероятным представляется допущение, что неприязнь Евдора к перипатетической этике и логике может отчасти объясняться и полемикой между школами, в которой он принимал участие.² Соперни-

¹ Если, как я полагаю, обзор перипатетической этики, который следует за обзорами стоической и платоновской этик (ар. Stob. II 116–152 Wachs.), действительно взят Арием Дидимом у Аристона (который представляет собой крайне синкретический «Антиохов» подход), то мы наблюдаем здесь следы школьных споров. Воззрения, которые Евдор критикует как «мнения младших перипатетиков после Критолая», открыто отвергаются в этом тексте (126, 12 сл.), что может указывать на то, что здесь приводится ответ на их критику. Правда, мы не можем до конца быть уверены в том, что и сам Арий не приложил к этому руку.

² Альтернативное допущение, согласно которому Аристон обратился в перипатетизму в знак протеста против растущих пифагорейских тенден-

чество подобного рода и постоянная погоня за учениками, которая отчетливо прослеживается в Афинах в более поздние времена, может, как мне представляется, многое объяснить в причинах столь жарких споров по поводам, которые кажутся на первый взгляд тривиальными.

Эти побочные обстоятельства, кроме собственно позиции Евдора, могут прояснить и курьезную смесь аскетизма и одобрение хорошей жизни, как мы это видим у Филона, который умудряется совместить критику трех типов благ и совершенно чуждое стоицизму принятие всех благ цивилизованной жизни. Подобная непоследовательность естественно вытекает из антиаристотелевского устремления приверженца платонизма (хотя не следует пренебрегать и возможностью того, что в данном случае все может объясняться непоследовательностью позиции самого Филона).

Следующие темы, которые приводит Арий, озаглавлены так: «О добре и зле» и «Должно ли Прекрасное избираться исключительно ради него самого?» Рассмотрим их по очереди.

В вопросе о добре и зле Евдор опирается на текст *Законов* (I 631 b–c), где блага разделяются на божественные и человеческие, первые из которых в действительности являются добродетелями, а к человеческим относятся такие телесные блага, как здоровье, красота, быстрходность и др. Последние при этом не являются благами без причастности первым. Этот платоновский текст наиболее важен для прояснения позиции Евдора.¹

Развивая цитату из Платона, Евдор далее перечисляет основные разделения благ. Во-первых, они делятся на два рода (*genos*) — на божественные и человеческие (причем к человеческим Евдор добавляет теперь и внешние блага). Далее следует деление на три позиции (*topos*) — блага для души, блага для тела и внешние блага. Это всего лишь переформулировка вышесказанного по другому основанию, что выглядит весьма схоластично. Третье разделение является пятичастным и проводится в соответствии с видом (*eidos*), и оно более интересно. Во-первых, есть идея Блага, во-вторых, смесь мудрости и наслаждения, в-третьих, мудрость сама по себе, в-четвертых, смешение знания и умений (*technai*), в-пятых, наслаждение само по себе.

ций в александрийском платонизме, высказывается Тейлером в его статье о Филоне Александрийском (С. 204, см. библиографию), что также вполне возможно. Причинно-следственные связи здесь весьма темны. Возможно также, что переоткрытие аристотелевских эзотерических сочинений Андроником Родосским в 70-е гг. также могло стимулировать интерес к перипатетической доктрине.

¹ Он является также и любимым местом Филона (e. g. Vit. Cont. 39; Heres 69).

Все это, как он говорит, можно найти в первой книге *Законов* и в *Филебе*. Разумеется, пятичастное деление восходит к *Филебу*. Что касается частностей, мы видим, что человеческим благам здесь отводится вполне достойное место, несмотря на их подчиненность божественным, и это не очень похоже на схему Антиоха, хотя смещение акцентов очень знаменательно.

Следующая тема в очерке Ария выдержана в более строгом платоновском стиле. Утверждение, что только прекрасное (*to kalon*) является благом, — это стоическая формулировка. Однако это определение немедленно модифицируется следующим объяснением: «Поскольку ничто из сущего не является благом, если оно не причастно добродетели» и подкрепляется аналогиями. Говорится, что точно так же и факел или железо не горячи без посредства огня, а Луна не светит без посредства Солнца. Тем не менее и здесь остается некоторое место для низших благ. В свете добродетели они также оказываются благами, что вполне согласуется с позицией Антиоха.¹

Последней проблемой, о которой говорит Арий, является: «Должно ли Прекрасное (или благородное) избираться исключительно ради него самого?» Ответ здесь, в духе Платона, положительный. В подтверждение приводится типично греческая этимология — прекрасное (*to kalon*) называется так потому, что оно в силах призывать к себе (*kletikon*).² Говорится, что Аристотель придерживался в этом вопросе несколько иной позиции, говоря, что не состояния (*hexeis*) добродетели избираются ради самих себя, но только те действия, которые основаны на добродетели, при этом нам напоминают, что Платон полагал, что счастье состоит и в обладании, и в использовании добродетели, а Аристотель думал, что только в использовании.

Отметим, что в пассажах, которые приводит Арий, не содержится прямой критики Аристотеля, однако это может объясняться редакторской правкой самого Ария, который стремился скорее представить мнения различных школ, нежели школьную полемику. Мы отмечали, однако, важный случай критики «младших перипатетиков после Критолая» по вопросу о цели, и эта полемика может быть направлена лично против Аристана.

¹ Не вполне ясно, как связан этот пассаж с предыдущим. Арий начинает его со слова «иначе, в другом месте» (*allos*), однако сам пассаж не находится в противоречии с предыдущим. Остается надеяться, что Арий дает сводку текста более связного, нежели его собственное изложение.

² То же самое встречается и в сводке перипатетической этики Арием (*Stob. II 123, 9*) и у Филона (*Aet. Mundi 76*).

в) Физика

I. Пифагорейские первые принципы. Неоплатоник Симпликий (In Phys. 181, 10 sq. Diels) приводит сводку пифагорейских первых принципов Евдора. Пифагорейцы, говорит Евдор, постулировали первый высший принцип, который называется Единое, и ниже его помещали пару противоположностей, Монаду и Диаду, причем Монада представляет собой форму, а Диада — материю.

«Следует сказать, что пифагорейцы выше всего ставили Единое как первый принцип, а затем, на следующем уровне, помещали два принципа сущих вещей — Единичу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, благо они относили к Единиче, а зло к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались школой как абсолютные, ибо если одно является принципом одного, а другое — другого, то они не могут считаться единым принципом и того и другого, каковым является высшее Единое».

Далее Евдор говорит, что это высшее Единое является каузальным принципом для материи, а также для всех сотворенных вещей и называется высшим Богом (ho hyperano theos). Затем он называет принцип, противоположный Единиче, неопределенной Диадой, а саму эту Единичу именует Монадой.¹

То, что делает здесь Евдор, может быть сведено к простому комбинированию элементов, известных ему из Платона (либо от древних пифагорейцев, однако мы не можем быть в этом уверены, поскольку их сочинения утрачены). Из *Филеба* (26e–30e) можно извлечь составляющие элементы этой теории, поскольку Монада и Диада там являются противоположными принципами, пределом и беспредельным, а причина, которая стоит над ними, хотя и не называется Единым, является неким объединяющим принципом и отождествляется с умом Бога (или, по крайней мере, Зевса).² С другой стороны, древние пи-

¹ Возможно, что к Евдору же отсылает и Сириан в своем *Комментарии на Метафизику* (p. 112, 14 sq. Kroll), так комментируя Met. XIII 1079a 15 sq.: «Те люди (кто верит в идеи) имели обыкновение говорить, что после первого принципа (arche) всех вещей, который они называли Благом или Единым, что находится выше бытия, идут два каузальных принципа (aitiai) мира, Монада и неопределенная Диада, и они распространяли действие этих причин на все уровни бытия». Однако вполне вероятно, что источником здесь может быть «Архит» или «Бронтий» (cf. *ibid.*, p. 151; 166).

² Евдор мог иметь в виду и критику Аристотеля в *Метафизике* (XII 1075 b 18): «Те, кто кладет в основание два принципа, должны признать и другой, высший принцип; так же должны поступить и приверженцы теории форм.

фагорейцы не постулировали, насколько нам известно, единого первого принципа, ограничиваясь парой противоположностей, которые для Евдора всего лишь вторичны.

Вероятность того, что Евдор оригинален, увеличивается и на основании того факта, что даже в неопифагорейском источнике, которым пользовался Александр Полигистор, говорится только о Монаде, из которой происходит Диада, и нет никакого указания на высший принцип, который был бы выше Монады и Диады. Если мы примем, что в 70-е гг. до н. э. это был единственный авторитетный источник пифагорейской доктрины, известный Александру, и если «Архит», «Бро(н)тин» и «Архенет» предшествуют Евдору, то они должны возникнуть в тот краткий период, который разделяет Александра и Евдора.

Постулирование высшего абсолютно трансцендентного первого принципа, который называется Богом, — это очень продуктивный шаг по направлению к позднему платонизму. Если принять свидетельство Филона, Евдор считал, что этот Бог является трансцендентным по отношению к абсолютно всем атрибутам. Поскольку Монада и Диада являются пределом и беспредельным, то Единое с необходимостью стоит выше их. Не исключено, что описание высшего Бога в *Учебнике платоновской философии* (Didaskalikos, X), с его ярко выраженным трансцендентализмом, отражает это описание Евдора.

Единое является основой всякого существования, а также каузальным принципом для материи.¹ Эта доктрина Евдора, которая противоречит не только древнему пифагореизму, но и строгому платонизму, ведет к монизму еще более строгому, нежели тот, который обычно принимался в позднейшем среднем платонизме, но который встречается у Филона, поскольку хорошо соотносится с абсолютностью его Яхве, а также, несколько позже, в *Халдейских Оракулах* (e. g. fr. 34 Des Places; Psellus, Нупот., 27).

Мнение Евдора об идеях нигде не сообщается², однако может быть восстановлено по аналогии с Филоном, который рассматривает их

Ибо что иначе заставит отдельные вещи быть причастными формам? Эту же проблему Платон рассматривает в *Филебе* (26e).

¹ Кроме вышеуказанного места, это представлено также в примечательном «исправлении» Аристотеля (Met. 988a 10–11), которое приписывается Евдору, в результате которого Единое оказывается причиной для материи и для идей (ар. Alex. Aphrod., In Met., ad. loc.).

² Если, конечно, не считать банальное изложение платоновского учения об идеях у Ария Дидима (ар. Euseb., PE XI 23 = Diels, Doxogr. P. 447) пересказом этого мнения Евдора. Арий определяет идею как «вечную сущность, причину и первый принцип каждой вещи как таковой», причем под

как мысли Бога, если Богом в этом случае будет Монада. Связав это допущение с известной нам информацией о Монаде и Диаде, мы получаем следующую картину. Монада окажется архетипом форм, Диада — архетипом материи. В результате воздействия Монады на Диаду возникает мир форм, или Идей, которые как разумные принципы или логосы (или, взятые вместе, Логос) создают материальный космос. Филон, как мы увидим, настаивает на существовании двух высших принципов или сил, первичных манифестаций Бога, и на Логосе как результате их объединенных усилий. Все это осложняется различными аналогиями с текстом *Септуагинты*, однако базовая идея едва ли является чем-то, что он изобрел ad hoc. Ведь эта пара противоположностей может быть найдена в Ветхом Завете только тем, кто приступил к нему с уже готовой схемой, которую стремится в нем найти.

Разумно предположить также, что, учитывая свидетельство Филона и склонность самого Евдора к пифагореизму, он рассматривает эти идеи как числа. Увлечение Филона пифагорейским числовым мистицизмом и интерес самого Евдора к числовому объяснению смысла души в *Тимее* (ар. Plutarch., Proc. An. 1019 e sq.) — тому несомненные свидетельства.

II. Физический мир: небо и земля. Не следует также пренебрегать несколькими упоминаниями, позволяющими реконструировать астрономические воззрения Евдора, поскольку таким образом выявляется некоторое количество связей, позволяющих лучше увидеть его собственно философские воззрения.

Сочинения Евдора, как уже отмечалось, использовались писателем третьего (?) столетия н. э. Ахиллом в его *Введении к «Явлениям» Арата*. Первая ссылка (Р. 30, 20 Maass) позволяет установить связь Евдора со школой Посидония, по крайней мере в отношении естественных наук. Диодор Александрийский, которого Евдор, в свою очередь, использует как источник, был учеником Посидония и современником самого Евдора.

«Философ Евдор говорит, что астроном Диодор Александрийский считал, что астрономия от физики отличается тем, что астрономия занимается внешними сопровождающими обстоятельствами (παγερομενα) сущности [например, по какой причине и как происходят затмения — *Дж. Д.*], в то время как физика — самой сущностью [например, какова природа Солнца — *Дж. Д.*]. Но хотя эти науки и раз-

«вещами» понимаются только естественные вещи, а не искусственные творения. По крайней мере, такие идеи трансцендентны, в то время как для Антиоха это не так. Определение Ария почти буквально повторяется в Did. XII и становится базовым для позднего платонизма.

личаются теми вопросами, на которые они отвечают, все же они касаются одного и того же предмета».

Это выглядит как фрагмент введения к некой астрономической работе Евдора, возможно, даже посвященной *Явлениям* Арата, а может и нет. Тот факт, что он ссылается на стойка Диодора как на авторитет, может указывать на тот факт, что он принимал стоические (принадлежащие Посидонию) представления о небе, и ничто не противоречит такому предположению. Стоическая физика не обязательно должна входить в конфликт с его воззрениями на первые принципы, как это позже случилось и с Филоном, который также использовал стоические астрономические источники.

А поскольку сам Ахилл не был, насколько можно судить, большим ученым, естественно предположить, что и остальные ссылки на Диодора и Посидония, равно как и некоторые другие указания на стоическую доктрину, также могут быть извлечены им из Евдора. В таком случае мы сможем сказать гораздо больше о том, что писал Евдор в связи с этими предметами. Небо оказывается состоящим не из эфира, но из чистого огня, в соответствии с учением стоиков (Р. 40, 15). Таким образом, имеются только четыре элемента, пятый элемент Аристотеля исключается. Звезды являются божественными небесными телами, созданными из того же материала, что и место, где они находятся, то есть из чистого огня (39, 6).¹ Что касается вопроса о существовании пустоты, Ахилл, по всей видимости, возражает стойкам и принимает противоположную точку зрения, поэтому мы не можем быть уверены в том, что думал по этому поводу Евдор, однако Филон принимает платонический аргумент против существования пустоты (Plant. 7), что также может указывать на Евдора.

Мы не можем здесь останавливаться на всех деталях астрономической доктрины Евдора, которая может быть извлечена из работы Ахилла. Более важным для наших целей является другой набор ссылок, касающийся Платона и пифагорейцев, которые также весьма соблазнительно приписать Евдору. Особенно это касается пифагорейцев, поскольку извлеченная информация очень хорошо согласуется с уже нам известным. Кроме того, все эти пассажи появляются вскоре после указания на Евдора и не относятся к другому доксографическому источнику, который использует Ахилл. Пифа-

¹ То, что Евдор считает видимый мир Богом, хотя и не высшим Богом, следует из Stob. II 49, 16–17 Wachs.: «[Под “следованием Богу” пифагорейцы имеют в виду] не видимого и доступного зрению Бога, но такого, который постижим только разумом и является причиной гармонии в этом космосе».

гор или пифагорейцы упоминаются там семь раз, а Платон цитируется или упоминается двенадцать раз (в основном его *Тимей*).

Пифагорейцам, в частности, приписывается установленное Платоном в *Тимее* соответствие между пятью правильными многогранниками и четырьмя элементами и космосом, взятым как целое (*Тимей*, 55 b–c), что может указывать также, хотя и не обязательно, на знакомство с Тимеем Локрским (98d). Далее (Р. 39, 28 sq.; 45, 31 sq.) пифагорейцам приписывается доктрина о том, что не только планеты, но и неподвижные звезды имеют свои уникальные движения (Tim. 39 a = Tim. Locr. 97c). Однако наиболее интересной ссылкой является описание пифагорейской системы гармонических интервалов между небесными сферами, особенно потому, что это обстоятельство указывает на связь между Ахиллом и *О сотворении души в Тимее* Плутарха — еще одну работу, в которой несомненно использовался Евдор.¹ Отвстая в стороне детали музыкальной теории, отметим, что и в том и в другом случае Солнце занимает центральное, «халдейское» положение среди планет, хотя Ахилл излагает это с некоторым сомнением (Plut. 1028f; Achilles. P. 43, 29 sq.). Интересно, что и Филон также принимает такой неплатоновский порядок планет (Heres 222–225). Возможно, дело здесь во влиянии Посидония, однако естественно предположить, что Евдор мог оказаться более доступным источником для Филона.

Вопрос о связи между Евдором и Тимеем Локрским рассматривался М. Балтесом во введении к его монографии, посвященной последнему.² Ахилла он не касается, ограничиваясь свидетельствами из *О сотворении души в Тимее* Плутарха, выделяя несколько примечательных совпадений, наиболее замечательным (1020c) из которых является то, что 384 выбирается как базовое число для разделения души в *Тимее* (Tim. 35b = Tim. Locr. 96b). Евдор в этом случае следует Крантору (как Плутарх, а возможно, и сам Евдор, сообщают нам), а не пифагорейцам, что допускает предположение, что работа Тимея Локрского была ему недоступна. Наблюдение Балтеса не доказывает, что Тимей Локрский использовал Евдора, поскольку общие детали можно возвести ко времени Древней академии, однако это свидетельство все же говорит о том, что Тимей писал несколько позже, чем Евдор. Оставим это за отсутствием достаточных свидетельств. Можно, кстати, допустить, что и сам Евдор занимался изготовлением пифагорейских псевдэпиграфов, однако это заведомо не относится к псевдо-Архиту, как мы это скоро увидим.

¹ См. об этом: Burkert W. *Hellenistische pseudopythagorica*. Philologus 105 (1961), 28–43, где, правда, о Евдоре не говорится.

² *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Ein Kommentar, M. Baltes. (Philosophia Antiqua XXI.) Leiden: Brill, 1972. S. 22–26.

III. Устройство и природа души. Плутарх (Proc. An. 1013b) говорит, что, по мнению Евдора, в учениях о душе Ксенократа и Крантора «есть некоторая доля вероятности». Ксенократ полагал, что душа есть «самодвижущееся число», а его ученик Крантор описывал ее как смесь природы ума (*noete ousia*) и «того, что формирует впечатление о чувственных вещах благодаря мнению». Ксенократ считал, что в *Тимее* (35a) говорится о рождении души как о процессе порождения числа из Монады и неопределенной Диады, в то время как Крантор говорил о том, что поскольку душа должна сообщаться с умопостигаемым и чувственным мирами, то и природа ее должна быть составлена из элементов, присущих обоим этим мирам, которые символизируются природами тождественного и иного.

По-видимому, Евдор готов был принять оба эти воззрения, которые не обязательно исключают друг друга. Творение души есть порождение числа, и этот процесс начинается с Единицы, принципа всего, и заканчивается на Четверице, числе материальных тел. Плутарх упоминает Евдора (как соглашающегося с обоими этими мнениями) без какого-либо предисловия, что может указывать на то, что Евдор является одним из основных источников Плутарха в этом трактате, а возможно, и единственным источником.¹ Это предположение не противоречит общему представлению о том, как такой автор, как Плутарх, мог работать. Подобного рода эссеисты вполне могли цитировать из некоего древнего автора, не говоря ни слова о непосредственном источнике, которым они пользуются, иногда, без какого-либо предисловия, упоминая по незначительному поводу и непосредственно используемый источник как «согласующийся» с только что выраженным мнением. Античные авторы не очень заботились об аккуратности цитирования в современном смысле слова.

Несколько далее (1019a–1020e) Плутарх снова упоминает Евдора, говоря, что он следует Крантору в его трактовке числа души в *Тимее*, что является хорошим указанием на то, что и здесь Плутарх извлекает воззрения Крантора из Евдора. Числовая теория, касающаяся этого места у Платона, описывается как пифагорейская.

Здесь же (1013b) говорится, что Евдор согласен с Ксенократом и Крантором в вопросе о вечности души и мира в том смысле, что они не созданы Богом ни в один момент времени. Этот вопрос вызывал разногласия в позднейшем платонизме, как мы еще увидим. Ортодоксальным воззрением, восходящим к Спевсиппу и Ксенократу,

¹ Возможно также, что Плутарх использует здесь работы самого Посидония (единственного автора, кроме Евдора, который явно упоминается), однако и в этом случае он мог обойтись одним Евдором. Что же касается доктрин Древней академии, то его источником был почти наверняка Евдор.

является утверждение, что мир и душа не были созданы ни в какой момент времени и что процесс такого творения описывается Платоном в *Тимее* «в целях наглядности», как, например, можно для наглядности нарисовать, как точка превращается в линию. Крантор утверждает, что мир может считаться созданным в том смысле, что он возник из причины, которая лежит за его пределами, а следовательно, не самородным и не самосущим.

Легко себе представить, что Евдор был согласен с Ксенократом в том, что слова Платона не следует понимать буквально, а значит, мир возник (*genetos*), но не во времени, поскольку время само является результатом движения мира. Значит, мир должен быть создан вне времени, в том смысле, что его существование зависит от внешней причины, то есть Бога. Так же думает и Филон в его трактате *О сотворении мира*. Вечность мира в абсолютном смысле избавляет его от зависимости от внешней причины, а значит, не останется места и для божественного Промысла, и Бог не будет иметь никакого «родственного чувства» (*oikeiosis*) к тому, что он не создавал (Orif. 8–10). Разумеется, Филон доказывает тварность мира, опираясь на Книгу Бытия, однако то обстоятельство, что ему принадлежит вполне школьное сочинение *О вечности мира*, в котором обсуждаются перипатетические аргументы (разумеется, для того, чтобы их затем опровергнуть), показывает, что тема эта была весьма дискуссионной в его время.

Поскольку мы не располагаем более явными свидетельствами о физике Евдора, отставим обсуждение этой темы до соответствующего раздела, посвященного Филону, заключив предварительно, что, по всей видимости, взгляды Филона, отличаясь от большинства его непосредственных предшественников, не очень отличаются от аналогичных воззрений Евдора.

с) Логика

Как указывалось, Евдор зачастую выступает против аристотелизма, на что указывает его комментарий на *Категории* Аристотеля. У Симпликия сохранилось шесть пассажей из Евдора, содержащих критику подобного рода. По большей части она тривиальна и софистична, однако проясняет некоторые философские воззрения Евдора и являет собой образец полемики между школами.

В одном месте (Simp., In Cat. 174, 14 sq.) говорится, что Евдор, критикуя Аристотеля, сам принимает так называемые категории Древней академии, абсолютное (*kath' hautou*) и относительное (*pros ti*):

«Евдор упрекает Аристотеля в том, что он (ар. Cat. 6а 36), различая между абсолютным и относительным, обсуждает относительное, об абсолютном же не упоминает».

Эти платоновские категории восходят к Ксенократу (fr. 12 Heinze) и, если верить ученику Платона, Гермодору (ар. Simpl., In Phys. 248, 2 sq. Diels), — то и к устным учениям самого Платона, за тем исключением, что сам Платон различал еще и другое относительное (pros hetera) между противоположным и просто относительным.¹ Отметим, что и Секст Эмпирик в своем очерке пифагорейской доктрины (Adv. Math. II 263 sq.) сообщает, что пифагорейцы различали между абсолютным, противоположным и относительным, хотя для абсолютного здесь использован термин *kata diaphoran*. Можно и в этом усмотреть посредство Евдора. В любом случае, критикуя Аристотеля, он использует систему «платоновских категорий».

Другим важным моментом является перераспределение порядка категорий (Op. cit. 206, 10 sq.).² Он помещает качество после сущности, затем количество, «где» и «когда», не ясно при этом, какое место отводится категории отношения.

«Евдор говорит, что качество должно идти после сущности, а после этого следует перейти к обсуждению количества. Ибо субстанция существует только в связи с качеством и количеством; после них надлежит расположить категории времени и пространства. Ибо каждая сущность где-то и когда-то находится».

Евдор говорит только о материальной сущности, следовательно, он полагает, что аристотелевские категории касаются только материальных вещей. Это весьма важный пункт, развивающий платоническую критику системы аристотелевских категорий, поскольку таким образом оказывается, что они не имеют отношения к тому умопостигаемому миру, где находится «истинное бытие». Этот вывод в полном объеме развит Плотинем в его критике категорий в *Эннеадах* (VI 1–3), а до него использовался платоником второго века Никостратом (о котором см. ниже).

¹ См. об этом: Heinze. *Xenocrates*. P. 37 sq. Подобные категории можно вывести из *Софиста* 255с: «Но я полагаю, ты признаешь, что из существующих вещей о некоторых говорят, что они абсолютны (*auta kath' hauta*), другие же относительные (*pros alla*)». Можно заметить также, что подобные категории были в ходу в неопифагорейских кругах; например, в «Калликратиде» (De Dom. Fel., p. 103, 12–13 Thesleff) говорится, что четное является природой абсолютного, а нечетное — природой относительного.

² Очевидно, что порядок категорий не принимался Аристотелем столь же серьезно, как его комментаторами. В начале *Метафизики* (1069a 20) он помещает качество перед количеством, и мы видим тот же порядок в 1069b 10 с добавлением «где». Однако в *Никомаховой этике* (I 6, 1096a 25) порядок таков: сущность, количество, отношение, время, место (две последние категории, очевидно, то же самое, что и «когда» и «где»).

В связи с этими нововведениями Евдора возникает такой интересный вопрос. В каком отношении находятся логические построения Евдора и псевдопифагорейский трактат «Архита» *О структуре речи*, который, по мысли пифагорейцев, являлся той работой, из которой Аристотель якобы извлек свои категории? Будучи убежденным пифагорейцем, Евдор никак не мог упустить возможности опровергнуть Аристотеля на основании «более древнего» пифагорейского источника. Однако здесь мы сталкиваемся с проблемой. В недавнем издании этого псевдэпиграфа Слезак (Szlezak)¹ аргументированно показывает, что сам «Архит», в свою очередь, является реакцией на некоторые формальные изменения, осуществленные первым поколением комментаторов *Категорий* Аристотеля, начиная с Андроника, откуда следует, что этот текст не мог быть составлен раньше времени самого Евдора. В частности, «Архит» принимает как данность, что категории касаются только чувственного мира (е. г. р. 22, 31; 31, 5 Thesleff). Как и Андроник, «Архит» различает *postpredicamenta* и собственно категории. Он соглашается с исправлениями Андроника и Аристонa в отношении категории отношения (ар. Simpl. 202, 2 sq.), так что Слезак прав, утверждая, что «Архит» является не источником, но результатом критической деятельности таких авторов, как Евдор. «Архит» отличается от Евдора некоторыми деталями, особенно касательно места категорий отношения, пространства и времени. Отношение он помещает после качества и количества, а пространство и время — в конец списка, так же как и Филон, как мы увидим. Итак, если и существовал некий пифагорейский источник, которым пользовался Евдор, то это был не наш «Архит».

Логическая система Евдора, по всей видимости, была аналогична скорее системе Древней академии, нежели стоической, однако, как и впоследствии Филон, он вполне мог использовать стоические формулировки, когда они подходили для его целей, полагая, как это «доказывал» Антиох, что по сути они не противоречат платонизму.

Порядок категорий, установленный Евдором, следует рассматривать в связи с его метафизикой. Если Единое — это сущность, то Монада и Диада окажутся соответственно качеством и количеством, поскольку качество эквивалентно форме или Логосу, которое воздействует на промежуточное количество для того, чтобы породить все остальные идеи-числа, а затем мир. Категория отношения тогда может быть интерпретирована как логос, присутствующий в мире. Модерат впоследствии также считал, что неопределенный элемент в умопостигаемом мире является количеством (*poson* или *posoten*,

¹ Pseudo-Architas. *Über die Kategorien* / Herausg., übers. u. komm. T. A. Szlezak. Berlin: De Gruyter, 1972.

ар. Simpl., In Phys. 230, 41 sq.), поэтому естественно допустить, что и Евдор придерживался такого же мнения.

К сожалению, невозможно утверждать с уверенностью, что Евдор действительно принимал такое метафизическое толкование категорий, однако Филон впоследствии делал это постоянно, устанавливая различные связи между логикой и метафизикой, особенно в связи с Логосом (е. г. Fug. 12–13). Поэтому почему бы не предположить, что точно так же поступал и пифагорец, подверженный стоическому влиянию?

В. НЕКОТОРЫЕ СРЕДНЕПЛАТОНИЧЕСКИЕ ШКОЛЬНЫЕ ФОРМУЛИРОВКИ

Вилли Тейлер в своем фундаментальном исследовании *Die Vorbereitung des Platonismus* обратил внимание, в частности, на то, что в двух письмах Сенеки (58 и 65) содержатся явные заимствования из какого-то платонического источника.¹ В 58-м письме Сенека описывает то, что он называет шестью платоновскими формами бытия, а в 65-м письме говорится о четырех причинах Аристотеля, «к которым Платон добавил пятую» (65, 7). Однако того, что он рассказывает, невозможно найти в диалогах Платона в явном виде, хотя при желании и достаточном воображении в различных местах можно обнаружить то, что может быть интерпретировано таким образом. Действительно, такие платоники, как Альбин, принимают эту систематику как несомненно принадлежащую Платону. Тейлер сделал попытку возвести эти представления к Антиоху, но поскольку, с одной стороны, эта доктрина «пяти причин» встречается у Филона, а, с другой стороны, Цицерон не имеет никакого представления о таких схоластических сложностях, естественно допустить, что Евдор был бы лучшим кандидатом. А поскольку Сенека написал эти письма с интервалом всего в десять дней, то разумно допустить, что он пользовался в обоих случаях одним и тем же учебником.

Не настаивая на таком решении, перечислим и рассмотрим свидетельства Сенеки, поскольку они несомненно важны для истории среднего платонизма.

В письме 58 мы находим шестичастное деление «существующих вещей» (*ta onta*), весьма примечательную классификацию, которая не имеет аналогов в платоновском корпусе, хотя может, вероятно, быть возведена к платоновскому *Софисту*. Состоит она в следующем:

¹ См. об этом также: Bickel Ernst. *Senecas Briefe 58 und 65* // *Rheinisches Museum* 103 (1969), 1–20.

- 1) Умопостигаемое (*cogitabile, noeton*), «то, что невозможно ухватить ни одним из органов чувств», например, «человек» или «животное», рассматриваемые как род.
- 2) Бытие *par excellence (per eminentem, kat' exochen)*, «то, что является и все превосходит», например, когда Поэт стоит *kat' exochen* вместо «Гомер». Бытие в этом смысле означает Бога. Бог, следовательно, не выше бытия, но бытие *par excellence*, «то, что есть (*ho on*)».
- 3) Истинно сущее (*ea quae proprie sunt*). Это — платоновские идеи, которых бесчисленное множество. Далее следует определение идеи: «Вечный образец для всех вещей, которые возникают в согласии с природой», что является по сути определением Ксенократа (fr. 30 Heinze) и встречается в *Didaskalikos IX, 163, 23 Herm.* и у Диогена Лаэртского в его сводке платоновской философии (III 77). Так, определяемые идеи подобны стоическим сперматическим логосам, семенным разумным принципам, и именно такие идеи Антиох, как мы видели, признавал реально существующими сущностями. Сенека иллюстрирует это примером артиста, который использует маску человека для изготовления его портрета. Примерами идей называются «человек», «рыба», «дерево».
- 4) *Eidos* или имманентная идея. Это очень примечательное разделение. Оказывается, греческое слово *idea* обозначает трансцендентные идеи, а *eidos*, форма, вид, используется для обозначения их отражений в материи. Говорит ли Платон о подобного рода имманентных идеях в конце *Федона* — это спорный вопрос, однако поздние платоники понимали это именно так, находя указание на имманентные идеи и в *Тимее* (51a), где также используется термин *eidos*.¹
- 5) Обычные сущности (*ea quae communiter sunt*)², такие как отдельно взятый человек, горшок или предмет обстановки, то есть индивидуальные объекты.
- 6) Квазисущности (*ta onta pos*), такие как пространство и время. Стоики назвали бы это бестелесными сущностями (*asomatos*), квазисущностями называя платоновские идеи. Следовательно,

¹ Различение между *eidos* и *idea* проводится также в *Didask. IV; X*.

² Различие между *proprie* и *communiter* на первый взгляд выглядит как перевод стоических терминов *idios* и *koinos*, но в таком случае они используются здесь в совершенно перевернутом виде, поскольку стоики использовали *idios (poia)* для обозначения отдельных сущностей, а *koinos* — для обозначения общих свойств. Возможно также, что *proprie* является переводом *kyrios*.

некоторые платоники перевернули эту стоическую терминологию вверх ногами, хотя вполне вероятно, что это определение относится прежде всего к материи и восходит к *Тимею* (52с), где пространство, как «вместилище», «прилепляется к сущности так или иначе (*gamos de pos*)», что все поздние платоники интерпретировали как указание на материю.

Таким образом, мы видим примечательный список родов сущего: бытие само по себе, Демиург, идеи, имманентные формы, физические объекты и, как я полагаю, материя. Именно такую метафизическую схему принимает большинство средних платоников. Только первая категория не вписывается в привычную иерархию, поэтому скорее выглядит как термин, общий для второй и третьей категорий. Тем не менее вся схема весьма последовательна и несомненно заимствована из какого-то учебника платоновской философии. Неизбежно вспоминается Арий Дидим.

В письме 65 (4 сл.) сначала говорится о двух причинах стоиков, затем описываются четыре причины Аристотеля, а потом делается удивительное утверждение: (7) «К ним Платон добавляет пятую причину — парадигматическую (*exemplar*), которую сам он называет идеей». Эти идеи, как говорит далее Сенека, содержатся в разуме Бога как числа и образы всех вещей, которые должны быть созданы. «Он наполнен этими геометрическими фигурами (*figurae*), которые Платон именуется идеями, вечными, неизменными, никогда не стареющими». Так идеи оказываются мыслями Бога, а также числами, что несомненно восходит к Ксенократу, а также к пифагорейцам. Аналогия с художником Сенекой также используется (как и Цицероном, *Orat.*, 7, и Филоном, *Opif.* 20).

Далее Сенека перечисляет пять «платоновских» причин (8), оформляя их как препозиции:

«Согласно Платону, существуют, следовательно, пять причин: (I) то, из чего (*to ex hou*), (II), то, посредством чего (*to huph' hou*), (III) то, в чем (*to en hoi*), (IV) то, по направлению к чему (*to erh' ho*), (V), то, ради чего (*to hou heneka*)».

Эти причины эквивалентны соответственно материи, активному началу (Демиургу или Логосу), имманентным формам, парадигме и конечной причине. Эти «метафизические препозиции», как их называет Тейлер, встречаются и у позднейших авторов в самых различных формах. Загадочный «эклектик» Потамон Александрийский, живший, вероятно, на поколение позже Евдора, в своем определении «критерия» (*Diog. Laert. Proem.*, 17) различает между *to huph' hou*, которое он считает также *hegemonikon*, то есть умом, и *to di hou*, которое является также «максимально точным впечатлением» (*akribestate phantasia*), то есть всего лишь не очень точным вы-

ражением для стоической *kataleptike phantasia*. В качестве первых принципов Потамон принимает стоические активный и пассивный принципы, творческую силу (*to poioun*), материю (*hyle*), качество (*poiotes*) и место (*topos*). И они соответственно называются как *hup' hou*, *ex hou*, *di' hou*¹ и *en hoi*. Очевидно, метафизические препозиции были популярны еще до Сенеки, поскольку Суда говорит, что Полемон был старшим современником Августа.

Поскольку Филон также знаком с этими формулировками, я склонен считать, что они возникли в александрийском платонизме во времена Евдора, однако о попытке Тейлера соотнести их с Антиохом также не следует забывать. В конце концов, Варрон, как это упоминалось в предыдущей главе, считает, что Юпитер является аллегорией Бога и обозначается *hup' hou* (*a quo*), Юнона (материя) — *ex hou* (*de qua*), Минерва (Логос или Идеи) — *kath' ho* (*secundum quod*), что является вариациями *erh' ho di' hou*, и это несомненно свидетельствует в пользу Антиоха.

Учитывая фрагментарность наших знаний, мы не можем исключать и возможности того, что вся эта система восходит к Новой академии. Мы видели, что Карнеад не гнушался школьными формулировками, а Антиох с радостью заимствовал их. Как бы там ни было, мы сталкиваемся здесь с вполне ощутимыми наметками того, что стало впоследствии обычным делом в позднем платонизме.²

С. ФИЛОН

1. Биографические свидетельства и сочинения

Филон Александрийский был одним из наиболее удивительных литературных явлений эллинистического мира. Он принадлежал к богатейшему и, вероятно, наиболее влиятельному еврейскому роду в Александрии. Его брат Александр был *алабархом* (высокопоставленным финансовым чиновником) и, согласно сообщению Иосифа (*Иудейские древности* (Ant.) XX 100), был самым богатым человеком в Александрии. (Ирод Агриппа как-то занял у него 200 000 драхм.) Сын Александра, племянник Филона, которого звали Тиберий Юлий Александр, был прокуратором Иудеи в 46 г. н. э., а впоследствии,

¹ В действительности в манускрипте вместо ожидаемого *di' hou* стоит *poiou*. Вероятно, это глосса *poiouteta*, что следует считать ошибкой.

² См. об этом: Theiler W. *Vorbereitung...* 18 sq. Доксограф Аэций в первом столетии н. э. знаком с этими формулами, обозначая три платоновских принципа (Бога, материю и идею) как *hup' hou*, *ex hou* и *pros ho* (Diels, *Doxogr.* P. 288).

при Нероне, стал префектом Египта. Тиберий Юлий полностью «романизировался» и, как говорит Иосиф (loc. cit.), «предал обычаи своих предков». Это обстоятельство очень огорчало его дядю. В двух трактатах (*О провидении* и *Имеют ли животные разум*) Филон отвечает на вопросы своего неверного племянника. Тиберий в своих беседах с дядей придерживается, судя по всему, воззрений, традиционных для Новой академии.

Единственная достоверная дата из жизни Филона — это лето 39 г., когда он возглавил неудавшуюся делегацию представителей александрийской иудейской общины к императору Калигуле (Иосиф, Ant. XVIII 257–260). Он сам пишет об этом в своем труде *Посольство к Гаю* (*De Legatione ad Gaium*). В самом начале этого труда он говорит о себе как о пожилом человеке, из чего можно заключить, что ему было в это время около шестидесяти. Потому традиционно считается, что он родился около 15 или 20 г.

По-видимому, атмосфера в его фамильном кругу была космополитичной и не лишенной роскоши, но также и интеллектуальной. Несомненно, Филон получил хорошее образование, однако не традиционно иудейское, а скорее эллинское. Его произведения показывают знание греческой литературы, например, Гомера, поэтов (особенно Еврипида) и Демосфена. Влияние Платона и стоиков прослеживается буквально на каждой странице его трудов. Его проза, хотя в духе его времени чрезмерно украшенная и велеречивая, являет собой безупречный греческий язык, подобный языку Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Исократы и других упомянутых выше авторов, которые оказали на него особое влияние.

Филон полностью погружен в платонизм. Среди наиболее почитаемых им диалогов *Тимей* и *Федр*, однако он использует также *Федон* и ключевые пассажи из *Тезета*, *Пира*, *Государства* и *Законов*.¹ Разумеется, такой набор диалогов и их порядок не являются уникальными и демонстрируют лишь раз, что Филон был в полной мере вовлечен в проблематику современного ему платонизма. Но, с другой стороны, это показывает, что его знание Платона не ограничивалось только учебниками платонизма, как это часто случалось впоследствии с отцами Церкви. Разумеется, подборки наиболее важных извлечений из платоновских диалогов использовались и в Академии, как это видно из того, как одни и те же пассажи цитируются различными платониками в определенной взаимосвязи друг с другом. Однако такой мыслитель, как Филон, наверняка читал диалоги сам, и из того, каким образом он использует Платона, видно, что очень часто он цитирует по памяти.

¹ См. Index в издании Cohn–Wedland. Vol. VII, 1 p. 19 сл.

Филон прошел через все стадии базового греческого образования, *enkyklios paideia*, которое неизменно получали все молодые люди из хороших семей, и сам часто упоминает об этом факте с заметным уважением, которое он не утратил даже в своих официальных выступлениях против языческих наук, характерных для нашего автора в зрелые годы. В трактате *О предварительном образовании* (*De congressu*), который является символическим толкованием на *Книгу Бытия* (16: 1–6) и где обсуждается проблема взаимоотношения Авраама и его жены Сары (символизирующей добродетель или философию) со служанкой Агарь (символизирующей предварительное образование или *propaideumata*), Филон так говорит о своем личном опыте:

«К примеру, когда стремление к философии впервые возникло во мне, я сочетался с ее младшей служанкой, грамматикой, и все, что я зачал от нее, именно умение писать, читать, понимать поэтов, я посвятил ее госпоже. Затем я сошелся с другой служанкой, именно геометрией, и был очарован ее красотой и симметрией всех ее частей. И снова я не взял себе ни одно из ее порождений, но принес все их как дар своей законной жене».¹

Далее он таким же образом учился музыке, снова посвятив плоды своих занятий философии. Но и философия, в свою очередь, — это только служанка Мудрости (*Sophia*), то есть Теологии:²

«Ибо в той же мере, в какой школьное образование (*ta enkyklia*) способствует овладению философией, сама философия способствует достижению мудрости. Ведь занятия философией ведут к мудрости, а мудрость — это знание *божественного и человеческого и их причин*».³

(Сравните стоическое определение философии в версии Посидония, а также места из Цицерона, *Off.* II 5 и Сенеки, *Epist.* 89, 4.)

Конечно, картина, которую рисует Филон, является весьма идеализированным взглядом на образование, который напоминает аналогичные рассуждения из *Исповеди* Августина. Маловероятно, что Филон стремился к философии своей жизни с молодости. Однако

¹ *De congressu*, 74 — *Прим. пер.*

² Отношение Филона к *enkyklia* очень напоминает то, что говорит Сенека в 88 письме (*Ep.* 88 20 sqq.), явно заимствуя это из Посидония. Этот факт указывает на (непосредственное или опосредованное) использование Филоном идей Посидония. Обратите внимание, как Филону удается соединить библейскую историю с киническо-стоической аллегорией о сожительстве женихов Пенелопы со служанкой в *Одиссее* (*Bion*, ap. *Plut. Lib. Educ.* 73). Еще одна параллель с *Ep.* 88 Сенеки см.: трактат Филона *О Херувимах* (*De Cherubim* 114).

³ *De cong.* 79 — *Прим. пер.*

наверняка на определенной стадии своего образования он испытал подобие обращения, неожиданно открыв для себя ценности своей культуры и традиций. Это открытие привело Филона к достаточно уникальным результатам: вместо того чтобы отказаться от греческой культуры и философии, он использовал ее при толковании иудейского Священного Писания, в особенности Пятикнижия Моисея.

Такая адаптация оказалась возможной именно по причине неполноты образования Филона. Он не знал еврейского языка в достаточной степени, чтобы читать текст,¹ и даже не понимал особенностей еврейских поэтических произведений. Он пользовался исключительно переводом Семидесяти толковников, более того, его книжное образование зачастую мешало ему понимать не вполне литературный язык *Септуагинты*, равно как и нередкие в ней разговорные обороты и заимствования из еврейского языка.

Настоящим откровением для Филона оказался тот факт, что достаточно примитивное на первый взгляд собрание текстов, состоящее из Книг Бытия, Исхода, Левита, Чисел и Второзакония, содержит глубокую философию, которая открывается тому, кто имеет достаточно тренированный глаз, чтобы увидеть это. Стоический (и, вероятно, пифагорейский) экзегесис Гомера научил его тому, что философские истины могут скрываться за описаниями сражений, укреплений, кораблекрушений и возвращений домой. Поняв это, он, очевидно, немедленно обнаружил, что абсолютно то же самое скрывается и в Пятикнижии. И это открытие предопределило всю его дальнейшую карьеру. Он разработал обширную экзегетическую схему. Во-первых, им была написана серия трактатов, первый из которых посвящен сотворению мира (*De Opificio Mundi*), за которым следуют жизнеописания патриархов, включая жизнь Моисея, как примеры «живых законов». (Жизнеописания эти очень напоминают легенды о жизни Пифагора.) За ними последовала серия работ о десяти заповедях и отдельных законах, которые соответствуют каждой из них. Эта серия заканчивается трактатом *О вознаграждениях и наказаниях* (*De Praemiis et Poenis*). Далее Филоном принят труд поистине героический: последовательное и буквально построчное толкование на Книгу Бытия. Начинается этот экзегесис первыми тремя книгами *Аллегорий Законов* (*Legum Allegoriae*), затем, после некоторого перерыва, продолжается трактатом *Об изменении имен* (*De Mutatione Nominum*), который представляет собой комментарий на *Быт.* 17: 1–22. Трактат *О снах* (*De Somniis*) в трех книгах (из которых сохранились только две последние) тематически

¹ Этимологии еврейских личных имен, которые он приводит, взяты им, по всей вероятности, из глоссария (подробнее см. ниже).

примыкает к предыдущему и посвящен толкованию снов Иакова (первая книга), Иосифа, фараона, пекаря и дворецкого (вторая книга). Наконец, третья последовательная серия трактатов, которая полностью сохранилась только в средневековом армянском переводе, включает в себя толкования в форме «вопросов и ответов» на книги Бытия и Исхода (*Questiones et Solutiones in Genesin, Questiones et Solutiones in Exodum*).

В какой последовательности составлялись эти серии трактатов, не вполне ясно, однако в первой серии прослеживается большая зависимость от эллинистической традиции и менее разработанная система толкований, нежели в последующих двух. В своем построчном комментарии Филон очень творчески использует стоический метод аллегорического толкования, применяемый последними к поэмам Гомера и доведенный до совершенства Кратом из Малла во втором столетии до н. э. Метод этот включает в себя последовательное «выявление» филологического, этического и метафизического смысла избранного пассажа, которое сопровождается анализом многочисленных параллельных мест и совершенно невероятными этимологиями слов, особенно собственных имен. Поскольку сочинения самого Крата и его непосредственных последователей до нас не дошли, в нашем анализе мы вынуждены опираться на разнообразные случайные сообщения поздних авторов и такие компиляции, как *Аллегории Гомера* Гераклита. В этой связи свидетельства Филона очень важны для реконструкции методов комментирования подобного рода. Аналогичная форма толкований встречается и позже, в неоплатонических (начиная с Порфирия) комментариях на сочинения Платона.

Кроме того, наверняка существовала и независимая иудейская традиция толкования Писания. Время от времени Филон упоминает своих предшественников в этом деле, с которыми он согласен, но более часто расходится во мнениях (хотя у читателя может создаться впечатление, что зачастую он специально выдумывает этих персон для того, чтобы противопоставить их критикуемым реальным предшественникам, а также для того, чтобы решить таким образом различные «проблемы», которые он находит в используемой им стоической модели). Однако даже если эти предшественники и были, их труды едва ли могут сравниться по размаху и значимости с трудами самого Филона.

Труды Филона, хотя они местами и утомительно скучны, заслуживают того, чтобы их признать одним из величайших *tours de force* в истории человеческой мысли. Базовым его принципом было утверждение, что Моисей является величайшим философом (что на практике означает — величайшим средним платоником), чьи труды

исполнены философского содержания и гармонично согласованы друг с другом. Как и стоики в случае Гомера, Филон заявляет, что любая видимость нестыковки или погрешность в тексте Писания являются всего лишь знаком для внимательного читателя, который указывает на необходимость аллегорического толкования. Истинный смысл всегда сокрыт.

Каким же образом, вы спросите, Моисей превратился не только в греческого философа, но и в среднего платоника? Отчасти это определяется тем видением истории философии, которое характерно для Филона и о чем уже упоминалось. В соответствии с этим представлением Платон был учеником Пифагора (о чем говорит уже Евдор и даже Посидоний), а Пифагор, в свою очередь, был последователем Моисея. Филон вполне мог быть знаком и с той версией легенды о Пифагоре, которая впоследствии нашла свое отражение в *Жизни Пифагора* Ямвлиха, где говорится, что Пифагор провел некоторое время в Палестине, «общаясь с потомками Моха (Mochos), пророка и философа» (14). Имя этого Моха, получившего самостоятельную прописку в эллинистической традиции, подозрительно напоминает искаженное имя Моисей (Moses). Как бы там ни было, для Филона Моисей был не просто философом, но отцом всяческой философии, у которого все последующие греческие философы позаимствовали свои идеи.¹

Философия, которую, согласно Филону, проповедует Моисей, невероятно сильно напоминает тот тип стоического платонизма, которому учит Антиох, и несет на себе печать особенно близкого, почти детального сходства с тем, что мы знаем о Евдоре. Филон смешивает воедино черты, характерные для иудейского благочестия, и великое личное почтение перед Богом, которое вполне можно ожидать от греческого философа, даже если он пифагорец. Это благочестие иногда заставляет его принижать роль человеческого разума (не укрепленного силой божественной благодати) в постижении истины, что иногда выглядит забавным образом как скептицизм. Действительно, в одном месте Филон даже прибегает к десяти возражениям Энесидема против догматизма, используя их почти без изменения, что является весьма интересным ходом (Ebr. 162–205).²

¹ См.: Leg. All. I 108, QG IV 152, Heres 214 (где упоминается Гераклит), Prob. 57 (упоминание Зенона), Aet. 18–19 (упоминание Платона и Гесиода). Отметим также случай, когда о Пармениде, Эмпедокле, Зеноне и Клеанфе говорится как о «божественных мужах» и «святом хоре» (De Prov. II 48).

² Использование Энесидема, который считал себя последователем Новой академии Аркесилая и Карнеада, как и в случае использования Антиохом аргументации Карнеада, показывает, что платоники догматической ориентации были вполне готовы адаптировать скептическую аргумента-

В настоящей работе мы не ставим своей задачей исследование наследия Филона как такового, сколь бы этот сюжет ни был привлекателен. Он нам важен только лишь как источник, свидетельствующий о современном ему платонизме. Поэтому мы не вдаемся в ту часть его воззрений, которая обусловлена иудейской традицией, оставляя в стороне многие аспекты его мысли, несмотря на их оригинальность и самостоятельную ценность. Такой подход оправдывается тем обстоятельством, что, насколько нам известно, Филон не оказал непосредственного влияния на средний платонизм, хотя, несомненно, повлиял на таких христианских платоников, как Климент и Ориген. Если не принимать во внимание возможность того, что Нумений мог быть знаком с трудами Филона (и если бы это удалось доказать, этот факт был бы очень важным обстоятельством), то, по-видимому, не сохранилось никаких знаков того, что поздние платоники были знакомы с работами Филона. Следовательно, ниже читатель найдет лишь частичное изложение воззрений Филона, однако в рамках данной работы этот пробел невозможно исправить.

Сочинения Филона ни в коей мере не являются систематическим изложением его доктрины. Они представляют собой комментарий на базовый текст, поэтому отдельные обобщающие утверждения могут встретиться на страницах его работ практически в любом месте. Кроме того, зачастую он оказывается непоследовательным, что обусловлено тем фактом, что в различных случаях он принимает различные толкования и стремится принять различные формулировки подобных (как ему кажется) философских истин. Однако это не должно нас беспокоить слишком сильно. Филону, например, не очень важно, из двух частей состоит душа или из трех, и следует ли выделять в ней *hegemonikon* и семь способностей. Неизменным остается лишь представление о том, что душа должна как-то делиться на высшую и низшую части. Такие отклонения не следует клеймить как «эklektizm», поскольку они являются вполне допустимыми вариациями в рамках современного Филону платонизма, если, разумеется, не принимать во внимание школьную полемику. Обратимся теперь по очереди к основным разделам философии, отмечая те места, где Филон предоставляет нам важные свидетельства.

2. Философия

Филон принимает традиционное деление философии на логику, этику и физику (Leg. All. I 57, Spec. Leg. I 336) и часто прибегает к

цию для своих целей. См.: Jos. 140–142, где связь аргументов подобного рода с платоновской доктриной (Tim. 43a) видна более отчетливо.

сравнению ее с Садам (который для него является символом Эдема). В трактате *О земледелии* (Agr. 14–15) порядок обратный (физика, этика, логика) и философия снова сравнивается с Садам. Последовательности этика—физика—логика у Филона не встречается. Это обстоятельство можно считать еще одним свидетельством в пользу того, что Филон не заимствовал все подряд у какого-либо авторитета, например у Евдора. Скорее всего, Филон относился к тем мыслителям, которые читают базовые тексты, такие как произведения Платона, Аристотеля или Хрисиппа, самостоятельно.

а) Метод познания и цель

В теории познания Филон придерживается стоического определения *kataleptike phantasia*. В трактате *De congressu eriditionis gratia* (Congr. 141) он дает следующее определение научного знания (*episteme*): «Верное и определенное понятие (*katalepsis*), уверенность в котором невозможно опровергнуть с помощью аргументов». Это определение стоическое (SVF I 68) и предполагает принятие стоической теории познания. Действительно, незадолго до этого он определяет искусство (*techne*) как «систему понятий, согласованных ввиду достижения определенной цели» (определение Зенона, SVF I 73). Все это не должно удивлять нас, тем более что является хорошим подтверждением высказанного ранее в связи с Евдором предположения о том, что александрийский платонизм подвержен гораздо более сильному влиянию стоицизма, нежели платонизм Антиоха. (Ср. также *Immut.* 41–4 и *QG III 3*, где Филон дает стоическое определение природы чувственного восприятия.)

В сфере этики это проявляется, как мы увидим ниже, еще в большей степени. Однако в учении о цели человеческой жизни (*telos*) Филон следует концепции «уподобления Богу» (*homoiosis theoi*) в варианте, принятом Евдором. См., например, *Fug.* 63, где Филон цитирует соответствующее место из Платона (*Theaet.* 176 a-b), хотя и концепция «следования природе» ему совсем не чужда (*Dec.* 81). К примеру, рассуждая о патриархах (*Abg.* 4 sq.), он уподобляет их по образу гипотетического стоического мудреца «закону, одушевленному и разумному». Мудрец инстинктивно следует универсальному естественному закону (6).

«С радостью принимают они жизнь в согласии с природой (*akolouthia physeos*), полагая, что сама Природа, и это действительно так, является наилучшим из возможных состояний (*thesmos*). Так их жизнь протекает в благодарном следовании закону».

Поступки патриархов являются для нас примером для подражания. Так, Филону удается объединить стоическое определение цели с другим, более всего напоминающим пифагорейское. При этом он

не испытывает никакого дискомфорта. Действительно, поскольку природа в его понимании — это Логос Бога, действующий в мире, то «жизнь в соответствии с природой» есть именно «следование Богу». Стоический идеал объединяется с его видением проблемы в трактате *О наградах и наказаниях* (Proem. 11–13), где говорится, что идеал, который состоит в следовании природе, является неадекватным, если при этом не предполагается, что человек «полагается на Бога».

«Надежда достигнуть счастья заставляет приверженцев истины заниматься философией, поскольку они верят, что таким способом им удастся распознать природу всего сущего и научиться “поступать в соответствии с природой”, достигнув полноты лучшей жизни, созерцательной и деятельной, ведя которую человек не может не стать счастливым».

Однако если они остановятся на этом — они обречены:

«Только тот заслуживает похвалы, кто полагается на Бога как на источник, из которого он произошел, и как на единственную силу, которая способна уберечь его от нужды и гибели».

В этом пассаже можно видеть характерный пример иудейского благочестия, однако, как мне кажется, такой подход мог быть инициирован и усиливающимися аналогичными тенденциями в современном ему пифагорействующем платонизме.

в) *Этика*

И. Базовые принципы. Упомянутое выше рассуждение о созерцательном и практическом образах жизни приводит нас к сложному вопросу о том, считал ли Филон одну лишь добродетель достаточным условием для достижения счастья, как об этом учили стоики? На первый взгляд это действительно так. В *Вопросах и ответах на Книгу Бытия* (QG IV 167) он возводит к Моисею воззрение «некоторых из недавних философов» о том, что «Благо само по себе желаемо и удовлетворительно, не только лишь потому, что оно заслуживает любви в силу своей полезности», то есть поскольку помогает достигнуть добродетельной жизни. Это положение перекликается с аналогичным воззрением Евдора, стоическим по своему происхождению.

Разумеется, Филон принципиально не приемлет перипатетическое трехчастное деление благ. В качестве адепта такого подхода он избирает Иосифа (из-за его многоцветного плаща), постоянно критикуя его на этом основании. Приведем соответствующий пассаж из трактата *О том, что худшее склонно преследовать лучшее* (Det. 7):

«[Иосиф] склонен развивать свои воззрения, опираясь скорее на соображения политической выгоды, нежели ради истины. И это

проявляется в его представлении о трех типах благ: внешних, телесных и интеллектуальных. Эти три типа благ, естественным образом разделенных самой природой, он соединяет воедино и сводит к одному, пытаясь доказать, что каждый из этих типов нуждается в остальных и что только согласное их соединение может считаться совершенным Благом. Однако те элементы, из которых оно составлено, хотя и представляют собой благие вещи, не являются благом во всем его совершенстве».

Он указывает на то, что огонь, земля или любой другой элемент, из которых создан мир, не является миром. Космос рождается только из соединения и смешения воедино всех этих элементов. Точно так же и счастье не состоит в обладании внешними вещами, не сводится к телесному благополучию или душевному здоровью, взятым независимо друг от друга. Эти три класса вещей являются только лишь элементами, из которых может быть составлено счастье, если они соединены воедино.

Поэтому Иосиф был послан в Сихем (*Быт.* 37: 13) к своим братьям, которые верили в правильную доктрину, гласящую, что только прекрасное является благом (*monom to kalon agathon*), что является стоическим положением (*SVF III 30 = Diog. Laert. VII 101*). Описанный здесь подход Иосифа в точности соответствует критикуемым Евдором (см. выше) воззрениям «некоторых перипатетиков после Критолая». Напомню, что их доктрина состоит в утверждении о том, что цель (*telos*) состоит из трех типов добра как *существенных составляющих*, которые, даже не будучи Благом, могут привести к состоянию счастья. Этот подход Диоген Лаэртский приписывает «эклетику» Потамену (*Diog. Laetr., Proem., 21*). Филон, как и Евдор, явственно полемизирует здесь с перипатетиками.

Однако Филон не всегда выдерживает столь высокую планку. Проиллюстрируем это пассажем из трактата *О том, кто наследует божественное* (*Herēs 285–286*), из которого видно, что определение счастья по Антиоху также ему подходит:

«Итак, если человек “выкормлен с миром” (*Быт.* 15: 15), то он отойдет, обретя спокойную и ничем не омраченную жизнь, жизнь полную благословения и счастья. Как достигнуть этого? Благой жизнью по отношению к вещам внешним, телу и душе. Первое выражается в легком отношении к напастям и доброй репутации, второе проявляется в добром здравии, а третье — через благо добродетельной жизни. Ибо каждая из этих частей нуждается в подобающей защите. Тело охраняется хорошей репутацией и неиссякаемым благосостоянием, душа — телесным здоровьем и умеренностью, а разум — любовью к обретенному знанию».

Приведенные пассажи по сути не противоречат друг другу. Филон, как и Антиох, согласится, что счастье основано на добродетели, и наоборот, только добродетель является залогом счастливой жизни, однако не *совершенно* счастливой. То же, что стремится изобразить Филон, — это именно в высшей степени счастливая жизнь. «Младшие перипатетики», описываемые Евдором, полагают, что два первых типа добрых вещей являются *существенными* элементами, причастными счастью, поэтому и спор в основном сосредоточен вокруг степени существенности этой причастности.

В другом пассаже Филон подходит еще ближе к компромиссному решению, говоря о том, что «совершенство (*teleiotes*) проистекает из трех благ — духовных, телесных и внешних» (QG III 16). «Этого воззрения, — он продолжает, — придерживались некоторые философы, пришедшие после Моисея, такие как Аристотель и перипатетики. Более того, подобное же, как говорят, заповедовал и Пифагор».

Сравнение Аристотеля и Пифагора с Моисеем есть знак большого уважения к ним. Доктрина, которая принимается в результате, по-видимому, учит о том, что счастье достигается объединением самого лучшего во всех трех компонентах. Дело, вероятно, в том, что Филон, по натуре своей не будучи аскетом (ср. критику аскетизма кинического типа в *Fug.* 33), иногда был готов принять стоическую, иногда Антиохову или даже перипатетическую формулировку в зависимости от того, какими текстами он пользовался. Пассаж из *Втор.* 28: 1–14, где Яхве детально распространяется о том, какие блага иудейский народ получит за его подобающее поведение, предполагает признание трех типов благ, что Филон и делает в комментарии на это место в *Virt.* 78–126. Точно так же он с одобрением высказывается об Аристотелевом идеале средней меры (*mesotes*), рассуждая о «царском пути» в *Числ.* 20: 17 (*Deus* 162; *Spec. Leg.* IV 168).

Этика Филона — стоическая, по крайней мере по своей форме. Частота, с которой Филон используется в *Stoicorum Veterum Fragmenta* фон Арнима, показывает, до какой степени велик его вклад, в отсутствие первоисточников, в наше знание стоической доктрины и терминологии. Надстроенные на стоическом фундаменте некоторые характеристики его учения могут считаться иудейскими, хотя ничто не мешает предположить, что они пифагорейского происхождения.

Как уже отмечалось, этический идеал уподобления Богу наполняет новым содержанием стоический идеал следования природе, если при этом придерживаться веры в трансцендентное Божество и полагать, что благодаря ему можно и желательно избежать бед этого мира и избавиться от заключения в телесную оболочку. В этой

связи заслуживает упоминания один пассаж из первой книги *Аллегорий законов*:

«Гераклит, который следует здесь Моисею, великолепно сказал: “Мы живем их смертью и умираем для их жизни”. Он хотел сказать этим, что пока мы живем, душа наша мертва и похоронена в теле (soma), как в гробнице (sema). Когда же мы умрем, душа оживет своей настоящей жизнью, освободившись от тела, брэнной плоти, к которой мы прикованы».

В этом кратком извлечении, кроме свидетельства об аскетизме, более чем стоическом, и указания на зависимость Гераклита от Моисея, мы находим знаменитую формулу «тело — гробница души» (вероятно, извлеченную из *Горгия* 493а, но обычно приписываемую пифагорейцам и, в частности, Филолаю), а также указание на ужасную историю об этрусском обычае привязывать осужденных к телам покойников (см. Arist., Protr. Fr 10b Rose, пример, который ко времени Филона наверняка был уже общим местом).

II. Добродетели. Типично пифагорейский элемент встречается и в конце четвертой книги *Специальных законов*, где после обсуждения всех по отдельности законов Филон начинает рассмотрение родов деятельности, соответствующих каждой добродетели. Начинает он со справедливости. Обсуждаемые здесь добродетели не являются теми четырьмя основными добродетелями (мудрость, справедливость, доблесть и умеренность), которые, следуя стоическому определению, Филон, как правило, перечисляет вместе (cf. Leg. Alleg. I 63–65). В интересующем нас пассаже речь идет о справедливости, доблести, покаянии и благородстве, что представляется вольной смесью. В приводимом ниже пассаже во славу Справедливости она представлена как продукт пифагорейского учения о равенстве (isotes), силе, которая сохраняет гармонию в мире:

«Что же касается Справедливости, какими словами или гимном можно по достоинству воспеть ее, если она превыше всего, что можно выразить в хвалебной речи или в панегирике? Прославления одной ее, наиболее августейшей в ее славе и благородстве, было бы достаточно, даже если бы пришлось умолчать обо всем остальном. Матерью Справедливости по праву считается Равенство, как знатоки естественной философии (scil. пифагорейцы) учат нас, и это Равенство есть незатенимый свет, умное солнце, по правде говоря, в то время как ее противоположность, неравенство, когда нечто в чем-то ущемляется за счет другого, есть причина и источник тьмы» (Spec. Leg. IV 230–231).

Этот замечательный пассаж одновременно связывает пифагорейские принципы равенства и неравенства с (в равной мере пифаго-

рейскими) принципами света и тьмы, представляя Равенство как умопостигаемый архетип Солнца, указывая тем самым на образ Солнца из платоновского *Государства*. Четверица также упоминается здесь как символ справедливости.

С помощью таких ходов Филон в своей этике надстраивает пифагореизм над стоическим основанием¹, хотя более вероятно, что надстройка подобного рода была уже до него полностью закончена Евдором. Благочестие (*eusebeia*), или святость (*hosiototes*), по Филону, оказывается царицей добродетелей (*Spec. Leg. 135*), в то время как мудрость помещается лишь следующей после нее. Рассуждая о человеколюбии (*О добродетелях 15*), он называет ее близнецом Благочестия. Человеколюбие, то есть добрая воля по отношению к людям и вообще ко всему творению, оказывается добродетелью, дополнительной к почтению к Богу, которое определяется стойками как «наука служения Богу» (*SVF II 1017*). *Philanthropia* не упоминается стойками в числе добродетелей, однако Филон мог в своем представлении о ее дополнительной к благочестию опираться здесь на *Евтифрон* (12с) Платона, где справедливость и благочестие связываются воедино. О связи между человеколюбием и благочестием Платон не говорит прямо, однако нечто подобное имеется в виду и далее (12е), где упоминается «та часть» справедливости, «которая находится на службе (*theargeia*) у людей». На тот факт, что Филон вполне мог здесь иметь в виду именно *Евтифрон*, указывает и то обстоятельство, что в *Det. 55–56* он также использует его (*Euth. 13a*).²

Филон вполне готов принять аристотелевское учение о добродетели как среднем пути между двумя крайностями (как это изложено в *Ethica Nicom. II 6–7*). В своем истолковании смысла «царского пути», по которому народ Израиля поклялся идти, «не отступая ни вправо, ни влево» (*Числ. 20: 17*), он останавливается именно на этой доктрине. Пассаж из трактата *О том, что Бог не подвержен изменению* (*Deus. 162–165*) хорошо иллюстрирует это обстоятельство. Четыре добродетели рассматриваются здесь именно как средний путь между крайностями (причем справедливость заменяется благочестием). В трактате *О переселении Авраама* (*Migr. Abr. 147*) содержится аналогичное утверждение:

¹ Следует отметить, что пифагорейские склонности Филона не доходят до признания родства (симпатии) с животными. В своем трактате *Имеют ли животные разум*, критикуя своего племянника Александра, он вместе со стойками отвечает на этот вопрос отрицательно.

² Обсуждение того, что можно назвать «канонам двух добродетелей», о котором говорит здесь Филон и который, вероятно, был введен в философию Посидонием, см.: Dihle A. *Der Kanon der Zwei Tugenden // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 144 (1968)*.

«Поэтому и некоторые из тех, кто придерживается умеренной и общественной формы философии, учат, что добродетели состоят в том, чтобы держаться середины, не выходя за границы; ведь чрезмерное бахвальство — это плохо, а излишняя униженность и невнятность поведения — это всего лишь повод навлечь на себя незаслуженные нападки и угнетение. Приемлемая же и разумная смесь этих двух вполне благоприятна».

«Умеренная и общественная форма философии» — это несомненно аристотелизм, к которому Филон здесь вполне благосклонен, хотя в целом он и не приемлет его.

III. Страсти. В целом Филон сторонник доктрины полного искоренения страстей (бесстрастности — *apatheia*), а не только лишь достижения контроля над ними (*metriopatheia*)¹ (*Leg. All.* III 129, *Agr.* 10), тем не менее он одобряет, например, жалость как «важнейшую из страстей, наиболее близкую к разумной части души» (*Virt.* 144). Этот пассаж можно воспринимать как неудачное с философской точки зрения словоупотребление (следовало бы скорее сказать *eupateia*, а не *pathos*), однако все дальнейшее рассуждение о симпатии к живым существам, даже к растениям (*О добродетелях*, 125–59), не согласующееся со стоической доктриной, выглядит вполне в духе пифагореизма, разумеется, базирующееся на соответствующих текстах из Пятикнижия.

В комментарии на *Быт.* 9: 3 («Все движущееся, что живет, будет тебе в пищу») в *QG* II 57 Филон на стоический манер противопоставляет страсти и соответствующие им *eupatheiai*, или «приемлемые чувственные состояния»: ²

«Страсти напоминают нечистых рептилий, а благие желания — чистых. Такой страсти, как наслаждение (*hedone*), соответствует ра-

¹ *Metriopateia* подходит для *prokopton*, то есть еще находящегося на стадии ученичества, однако фактически это относится к большинству, поскольку истинными мудрецами становятся немногие, если вообще это возможно в этой жизни. *Prokopton* символизируется фигурой Аарона (*Leg. All.* III 132). *Metriopatheia* рассматривается как состояние, противоположное невоздержанности (*Virt.* 195).

² Текст *Вопросов и ответов на Книгу Бытия* сохранился только в средневековом армянском переводе, и переводчик, насколько я могу судить, не понял смысла сказанного здесь Филоном. Перевод Маркуса (*Loeb Classical Library*) также неадекватен. Слова *eupatheia* и *chara* армянский переводчик переводит одним и тем же термином — *berkruthiwn*, что явно указывает на ошибочное понимание пассажа. Далее, слово *phobos* (страх) он, по видимому, переводит как желание (*pothos* — *p'ar'akumn*), что в данном контексте является нонсенсом, который можно объяснить либо ошибкой переводчика, либо ошибочным написанием в греческом тексте.

дость (*chara*) и счастье, на желание (*epithymia*) отвечает воление (*boulesis*) и согласие, печали (*lype*) отвечает состояние уязвленной совести (*degmos*) и досады, а страху (*phobos*) — нерешительность (*eulabeia*)».

Сравнение со стоическим подходом (DL VII 116 = SVF III 431) показывает, что Филон делает важное добавление, а именно вводит рациональный эквивалент для состояния печали. Действительно, стоики допускали только три *eupatheiai*, считая, что печаль по природе своей иррациональна (Cicero, *Tusc. Disput.* IV 12 = SVF III 438), в то время как Филон находит такой эквивалент в *degmos*, в чем, как мы увидим впоследствии, с ним солидарен Плутарх (*Virt. Mor.* 9, 449a). Таким образом, Филон является нашим первым свидетелем о тех изменениях в стоической доктрине, которые произошли в александрийском стоическом платонизме.¹

В *Heres* 245 Филон использует стоическое определение страстей как «неумеренных импульсов» (*horme pleonazousa*), связывая их со злыми чертами характера, которые уподобляются непокорной упряжке коней из *Федра*. Такая позиция не может считаться вполне стоической, поскольку Филон осуждает только лишь чрезмерные проявления страстей, с чем согласился бы любой платоник или перипатетик. Тем не менее позиция Филона отражает скорее «правое крыло» александрийского платонизма, противоположное более либеральной позиции Антиоха.

IV. Путь к добродетели: природные задатки, воспитание и упражнения. В *Жизнеописании Моисея* (52–54) Филон адаптирует школьную формулу, восходящую к Аристотелю (EN X 9, 1179b 20 sq.; EN I 1, 1214a 16 sq.; cf. DL V 18), которая ко времени Антиоха была воспринята и платонизмом.² Согласно этой формуле, путь, ведущий к достижению совершенной добродетели, состоит из трех необходимых этапов — развития природных задатков, воспитания и упражнения (*physis—mathesis—askesis*). Ученик по своей природе должен быть склонным к добродетели, должен оказаться в руках подходящего наставника и должен неукоснительно и упорно закреплять полученные навыки упражнением. Если один из этих этапов опущен, совершенной добродетели не достигнуть. Филон фигурально сопоставляет каждый из этих этапов с одним из патриархов:

¹ Отметим также место из *Leg. All.* II 8, где говорится, что страсти могут пойти человеку на пользу, если он научится правильно их использовать. Так, печаль и страх постоянно «уязвляют» (*daknonta*) душу, не позволяя ей чрезмерно расслабляться.

² А также встречается и в *Pythagorica* ('Archytas', *De Educ.* 3, p. 41, 20 ff., Thesleff) в качестве триады *physis, askesis* и *eidesis* (знание).

Авраам соответствует *mathesis*, Исаак — *physis*, а Иаков — *askesis*, как обычно, обосновывая такое соотнесение искусственными этимологиями этих имен. Соответствующий пассаж заслуживает цитирования:

«По-видимому, Священное Писание (*hieros logos*, имеется в виду *Исход*. 3: 15) в этом месте исследует различные типы души, каждый из которых обладает великой ценностью; первый из этих типов стремится к Благу (*to kalon*) путем воспитания, второй — в силу естественных склонностей, а третий — силою упражнения».

Далее он отождествляет Авраама, Исаака и Иакова с тремя этими путями, замечая, что каждый из них, разумеется, обладает всеми этими способностями, но имена их указывают на ту из них, которая в каждом из них доминирует. Используется здесь и другое школьное определение, которое встречается и у Антиоха (*Cicero, Tusc. Disp. V 22*). Оказывается, что приводимая аллегория базируется на том, что «люди дают им иное имя, Грации (*Graces*), которых также три, что указывает либо на то, что даются они как ценный Божественный дар людям для совершенствования их жизни, либо на то обстоятельство, что они сами дают себя как совершенный и прекрасный дар разумной части души».

V. Политика. Теоретические и практические аспекты политических воззрений Филона были основательно рассмотрены в монографии: Goodenough E. R. *The Politics of Philo Judaeus* (Yale, 1938), на которую я в значительной степени опираюсь в дальнейшем изложении.

Подобно Антиоху, Филон одобрял вмешательство мудреца в политику. Он не считал чрезмерный аскетизм или удаление от мира необходимыми атрибутами мудрой жизни, за исключением разве что кратких периодов удаления от дел, наподобие предполагаемых путешествий самого Филона к терапевтам, описываемых в трактате *О созерцательной жизни*. В небольшом сочинении *О бегстве и обратении* Филон так говорит об этом (*Fug. 33 sq*):

«Истина справедливо осудит тех, кто без каких-либо практических попыток оставляет все общественные и торговые дела, заявляя, что таким образом он якобы выражает презрение к славе и бежит соблазнов. Ведь они только делают вид, что гнушаются всего этого, пытаясь таким образом скрыть свою развращенность и темноту, а их строгая и нищенская жизнь является всего лишь приманкой, попыткой показать всем, что они являются любителями строгости, самоконтроля и выносливости».

Филон продолжает в том же духе и далее. Очевидно, аскетизм кинического типа кажется ему вызывающим, и он не жалеет слов для того, чтобы осудить его. Сам Филон отнюдь не намеревается отказываться от унаследованного им весьма видного положения сре-

ди иудейского сообщества Александрии, хотя время от времени и жалуется, что дела оставляют ему слишком мало свободного времени.

Все это не мешает ему, как мы уже видели, атаковать общественных деятелей в лице Иосифа (Det. 7), равно как и перипатетическую теорию, которая лежит, по мысли Филона, в основе такого рода политики. Все это указывает на явные сомнения. Филон, как тонко замечает Гудинаф, всей душой ненавидел римский режим, притесняющий иудеев, однако из политических соображений никогда не позволял этим чувствам проявиться явно.

Это имеет к философии весьма косвенное отношение, поэтому обратимся к рассмотрению того, какие философские принципы Филон привнес в политическую теорию. Принципы эти по природе своей стоические, хотя и преломленные через призму современного ему платонизма и, вероятно, сформировавшиеся не без влияния неопифагорейских писаний, подобных таким псевдо-эпиграфам, как *Диотоген*, *Экфантес*, *Стедин* (*О Царстве*). Несмотря на интересные параллели, датировка и происхождение всех этих документов столь неточна, что вопрос об их связи с сочинениями Филона приходится признать неразрешимым.¹

Центральной темой политической теории Филона является, что не удивительно, роль Логоса как Божественного агента в мире, которая состоит в том, чтобы передать людям и всей природе Естественный закон (*nomos tes physeos*), все связующий. Отдельные правительства и империи рождаются и гибнут, Логос же продолжает трудиться ради установления гармоничного космического порядка, который Филон, как это ни странно, именует демократией. Замечательным примером является следующий пассаж из *Immut.* 176. Отметив с удовлетворением, что могущественные империи гибнут одна за другой, он говорит далее:

«Ибо Логос движется в круговом танце, который большинство людей называют случаем (*tyche*). Непрерывным потоком переходит он от города к городу, от народа к народу, из страны в страну. Что одни имели некогда, ныне получают другие. Что другие имели — то имеют и ныне. Только на время позволяет он переход собственности одних в руки других, стремясь, чтобы весь мир (*oikoumene*) стал одним государством (*polis*), управляемым наилучшим, демократическим, порядком».

Каково происхождение этой примечательной концепции демократии — трудно сказать. Разумеется, не платоническое, перипа-

¹ Этот сюжет подробно рассматривается в другой работе Эрвина Гудинафа: Goodenough Erwin R. *A Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus* // *Yale Classical Studies* 3, pp. 115 ff. — *Прим. пер.*

тетическое или стоическое, поскольку в рамках каждой из этих традиций демократия никогда не рассматривается как наилучший строй и даже не как приемлемый. Возможно, здесь нашли свое выражение какие-то популярные кинические представления, однако в отсутствие свидетельств трудно сказать об этом что-либо определенное. Из контекста, в котором Филон употребляет этот термин (Agr. 45; Confus. 108; Abr. 242; Spec. Leg. IV 237; Virt. 180), можно заключить, что речь идет о строе, при котором каждый получает должное, то есть о таком, который Платон и Аристотель назвали бы «геометрическим равенством», имея в виду распределение в меру индивидуальных заслуг каждого. Вероятно, политические реформы Августа могли рассматриваться им как «демократия» подобного рода. Сравнение правлений Калигулы и Августа, явно не в пользу первого, в трактатах *К Флакку* и *Посольство к Гаю* само собой наводит на такую мысль.

На космическом уровне «демократия» означает мировой порядок, которым управляет сам Логос и при котором каждая нация, большая или малая, получает должное в меру своих заслуг, не больше и не меньше. Таким образом, в государстве и на всемирном уровне Филон ратует за то, что Платон и Аристотель назвали бы «политейей», или государственным устройством *par excellence*. Как случилось так, что Филон предпочел использовать именно этот термин, остается загадкой.

с) Физика

I. Бог и мир. Филон придерживается традиционной системы, согласно которой высшим принципом является Единое, которое, в его представлении, тождественно личному Богу иудаизма. Он называет этот принцип Единым, Монадой или истинно сущим (to ontos on), как, например, в Deus 11 и Heres 187.¹ В Spec. Leg. II 176 Монада называется «воплощенным образом Бога», поскольку он также единственный. Кроме стандартных эпитетов Бога, таких как «вечный», «неизменный», «нерушимый», Филон использует и ряд других, до него не встречающихся. В Somn. I 67 Бог называется «неименуемым» (akatonomastos), «невыразимым» (arrhetos) и «непостижимым ни в каком виде» (kata pasas ideas akataleptos). Ни один из этих эпитетов не встречается в известных нам источниках до Филона. Возникает вопрос, не Филон ли ввел понятие невыразимого Бога в греческую философию? Я бы не стал допускать, что такой мысли-

¹ Филон часто заменяет платонический термин «сущее» (to on) на более персональный термин «Сущий» (ho on), однако это обстоятельство в полной мере объясняется влиянием иудаизма, поэтому не должно нас беспокоить.

тель, как Альбин (см. 10 главу *Учебника платоновской философии* — *Didaskalikos*)¹ оказался под влиянием Филона. Не существует никаких свидетельств о том, что какая-либо школа платоников использовала Филона. Альтернативным объяснением является предположение, что истолкование смысла первых гипотез платоновского *Парменида*, которые служат источником негативной теологии Альбина, были известны платоникам уже во времена Филона. Ранее я уже отмечал, что высший Бог Евдора, находящийся превыше Предела и Беспредельного, вполне заслуживает эпитетов подобного рода, однако состояние источников не позволяет нам с уверенностью утверждать это.

В трактате *О сотворении мира* (Orif. 100) есть примечательный пассаж о Семице, заслуживающий цитирования ввиду явных пифагорейских реминисценций, которые в нем содержатся:

«Только Семица, как я уже говорил, по своей природе является не рождающей и не рожденной. По этой причине некоторые философы связывают это число с Победой [т. е. Афиной], не имеющей матери и девственной, ведь она, как говорят, возникла из головы Зевса. В то же время пифагорейцы связывают его с управителем всех вещей, который не рождает, не рожден и пребывает неподвижно; действительно, процесс творения всегда связывают с движением, как со стороны порождающего, так и со стороны рождаемого. Единственной вещью, которая не является причиной движения и не подвержена ему, является высший управитель и господин. Именно его образом может по праву считаться Семица. Мои слова подтверждает и Филолай, который говорит: «Существует Управитель и Господин всех вещей, Бог, вечно единый, пребывающий, неподвижный, тождественный только себе и отличный от всего остального»».

Гепдомада является символом Логоса в его трансцендентном аспекте, как это явствует из другого места (Heres 216), однако здесь речь идет именно о высшем Боге. В тексте Филона он связывается с Субботой, однако в каком-нибудь *Комментарии на Тимей*, например, речь бы шла о Tim. 36d, где Платон описывает семь кругов, на которые разделен круг Иного. Цитата из Филолая также примечательна (хотя другие источники называют автором этого пассажа Оната, см.: Thesleff. *Pythagorean Texts*, p. 140). Она является свидетельством влияния неопифагорейских текстов на тот тип платонизма, к которому примыкает Филон.²

¹ Алкиной. См. *Послесловие* 1996 года. — *Прим. пер.*

² Сам Филон упоминает неопифагорейский текст только один раз. Именно в трактате *О вечности мира* (Aet. 12) он говорит, что читал работу Оке-ла (Ocellus Lucanus) *О природе мира*, которая, как якобы полагают некоторые, могла послужить источником для Аристотеля в его учении о вечности

Филон не всегда называет Бога единым. Иногда он идет дальше, впадая в негативную теологию. В небольшом трактате *О созерцательной жизни* (2) он говорит, что терапевты поклонялись Сущему (to ontos on), который лучше Блага, чище, чем Единое и превыше Монады. (См. т. ж. Proem. 40 и QE II 68, где он описывает Бога как «превышающее Единое, Монаду и Начало (arche)».) Он идет дальше Евдора, который именует Высший принцип Благом и Единым, стоящим выше Монады. Однако не следует трактовать риторическое украшение как строгую философскую терминологию, ведь в большинстве случаев при определении Бога Филона вполне устраивает любая комбинация этих терминов. Тем не менее он явно знаком с терминологией, характерной для негативной теологии. Пассаж, стоящий в начале трактата *Посольство к Гаю* (Leg. 6), хорошо иллюстрирует это обстоятельство:

«Разум (logos) не может достичь Бога, который совершенно недостижим и недоступен, он путает слова и расплывается, будучи не в силах найти подходящее выражение (kuria onomata) для того, чтобы явить — не скажу “того, кто есть (ho on)”, ибо даже если бы все небо стало одним голосом, то и оно не нашло бы подходящих слов даже для того, чтобы выразить божественные силы, состоящие у него на службе (dogyphoroi dynameis)».

Таким образом, только в результате некоего мистического видения можно до некоторой степени приблизиться к Богу или даже к его силам.

Постулирование абсолютно трансцендентного Бога немедленно порождает тонкую проблему его отношения к миру. Ответ Филона на этот вопрос заслуживает самого пристального внимания, поскольку наряду с явными заимствованиями из современного ему платонизма здесь мы встречаем некоторые весьма характерные моменты, которые могут либо иметь неэллинистическое происхождение, либо представлять собой нововведения самого Филона. Об отношении Бога к миру Филон говорит в начале своего трактата *О сотворении мира* (7–9). Как мы увидим далее, он атакует Аристотеля и в целом принимает стоическую версию истолкования *Тимея* Платона. Мир является сотворенным, однако не во времени, поскольку время само возникает только вместе с миром (ср. 26–27). Творение поминается как зависимость существования сотворенной вещи от вечной причины ее существования. Таким, как мы увидим далее, стал общий платонический подход к этой проблеме впоследствии (особенно в разработке Кальвена Тавра). Интересующий нас пассаж таков:

мира. Такая попытка лишить Аристотеля его оригинальности отдает позицией Евдора.

«Некоторые [т. е. перипатетики], скорее удивляясь миру, нежели интересуясь его Творцом, полагают, что космос не имеет начала и вечен, Бог же, по их нечестивому учению, ничего не делает. Мы же, напротив, удивляемся скорее могуществу сил (*dynameis*) Бога, Творца и Отца (cf. Tim. 28c) всего, вместо того, чтобы приписывать самому миру чрезмерное величие. Моисей, который овладел вершинами философии и который получил божественные наставления относительно смысла величайших и наиболее важных тайн природы, не мог ошибаться, говоря, что в области сущего (*ta onta*) наличествуют два элемента — *активный* целевой принцип и *пассивный* элемент [базовая доктрина стоиков. — SVF I 85]. Активным принципом является совершенно чистый и незапятнанный мировой Ум, который превосходит добродетель, знание, *превосходит само Благо и само Прекрасное*, в то время как пассивная часть сама по себе не способна жить или двигаться, однако, будучи движимой, оформленной и одушевленной Умом, превращается в прекрасное творение, а именно этот мир».

Отождествление действующего начала с Умом восходит к платоновскому *Филебу* 30a-e — одному из наиболее многозначительных пассажей, получивших развитие в позднем платонизме. Помещение Бога превыше Блага и превыше Прекрасного кажется сознательным «улучшением» Rep. VI 508–509 и Symp. 211d, где эти понятия называются высшими принципами, но в то же время находится в согласии с доктриной Спевсиппа, вероятно, преломленной через пифагорейскую призму.

Далее Филон говорит, что отрицание акта творения влечет за собой и отрицание Провидения, ибо Бог проявляет свой интерес к миру именно как Отец, заботящийся о своих детях, или как Демиург, следящий за своим творением. Ведь между не-творцом и несотворенным не может возникнуть никакого общего интереса (*oikeiosis*).¹

На вопрос о том, сотворил ли Бог вместе с миром и материю (неплатоническое воззрение, которое также рассматривается Евдором), Филон отвечает в разных случаях по-разному. С одной стороны, схема, описанная выше, предполагает существование инертной массы,

¹ Мир является сотворенным, однако он не может быть разрушен волей самого Творца. Эта идея из *Тимея* (41b) находит свое выражение в формуле (Heres 246): «Разрушимый, но никогда не подлежащий разрушению». Такое выражение не встречается в самом *Тимее*, однако повторяется у Тимея Локрского (94d). Не-вечность мира — это платоническая идея, нашедшая следующее выражение у Сенеки (Ep. 58, 27–29): «Мир пребывает не потому, что он вечен, но потому, что о нем заботится тот, кто его создал. Ведь нерушимое не нуждается в охраннике». Филон прибегает к такому же аргументу, который также может восходить к Евдору.

из которой активный принцип должен был сотворить мир. Можно указать и другие места, где материя предшествует сотворению мира. В *Heres* 160, например, он говорит о предсуществующей материи вполне в платоническом духе. С другой стороны, в *Leg. All.* II 2 он говорит, что «до начала творения ничего не было кроме Бога, но и после того, как мир возник, ничто не может сравниться с ним». В *De providentia* I 8 он говорит, что не могло быть такого времени, когда материя не была организуема Богом, откуда следует, что материя видится им как нечто зависящее от Бога в том же смысле, что и мир.

Первая книга трактата *О провидении* содержит более последовательное изложение воззрений Филона на проблему сотворения и разрушения мира, нежели другие его сочинения. Причем Платон цитируется там (21–22) для подтверждения таких воззрений, которые противоречат традиционной платонической схеме. Однако даже этот труд, вероятно, искаженный армянским переводчиком-христианином, не доказывает с определенностью, что Филон учил о творении *ex nihilo*.

II. Идеи и Логос. Филон верил, что в *Книге Бытия* мир творится дважды. Сначала — умопостигаемый мир (*noetos kosmos*), а затем — чувственно воспринимаемый (*aisthetos kosmos*):

«Решив сотворить наш видимый мир, он сначала оформил мир умопостигаемый, для того чтобы в процессе творения использовать эту нематериальную и божественную модель в качестве образца, из этой старшей по времени модели создав более молодое подобие, которое включало бы в себя столько же родов существ, сколько их имеется в умопостигаемом оригинале» (*Opif.* 16).

То, что мы видим здесь, — это изложение учения о парадигме из *Тимея* Платона. Однако относительно независимые от Демиурга «образцы» *Тимея* изображаются Филоном как порождения Творца. Такое развитие, или, скорее, подгонка, мысли Платона не является изобретением Филона, и хотя мы не встречаем прямых указаний на это у Антиоха, однако если принять, что умопостигаемый космос — это мир идей, рассматриваемый как целое, а идеи являются мыслями Бога, то зависимость «образцов» от Бога последует отсюда сама собой.

О том, что идеи эти следует рассматривать как числа, следует из целого ряда пассажей, например *Opif.* 102, где указывается на нумерологическую природу первоначальных форм, из которых создаются материальные тела; или *Heres* 156, где описывается, как Бог использовал все числа и все формы для того, чтобы завершить сотворение мира. Числа, о которых идет речь, — это прежде всего Декада, первые десять чисел, каждому из которых приписывается осо-

бая способность. Я не буду разбирать этот сюжет в деталях, отмечу только, что Филон, по-видимому, в полной мере знаком с пифагорейской нумерологией в той ее форме, в какой она впоследствии отражается в таких наших источниках, как Плутарх, Теон из Смирны и Никомах из Геразы. Специальный трактат Филона, посвященный числам, не сохранился, однако тех косвенных свидетельств, которые разбросаны по другим трактатам Филона, вполне достаточно для того, чтобы с уверенностью заключить, что содержание всех этих высказываний насквозь пропитано пифагореизмом.

Логос, божественный разум и принцип, активное начало божественной творческой мысли, часто называется тем «местом», в котором находятся идеи. Под влиянием Логоса идеи становятся сперматическими логосами-принципами (*logoi spermatikoi*). Эта концепция стоического происхождения. Именно таким образом они называются только один раз в *Legatio 55*; более часто сам Логос в единственном числе называется *spermatikos* (е. г. *Leg. All. III 150*; *Heres 119*), однако такой Логос есть лишь конечное выражение мира Идей в его движении, в то время как сам умопостигаемый космос есть последнее воплощение мира Идей в состоянии покоя.¹ В качестве сперматических логосов идеи выступают как модели и креативные принципы физического мира. Что Филон имеет в виду, видно из следующего пассажа из *Opif. 20*:

«Как город, задуманный в разуме архитектора, не находится нигде во внешнем мире, но запечатлен в душе автора наподобие печати, точно так же, и даже в большей мере, и космос, состоящий из идей, не расположен ни в каком ином месте, кроме божественного Разума (*theios logos*), который и является автором физического мира».

Концепция, которая заслуживает в этой связи особого интереса, — это представление о том, что Логос является резцом (*tomeus*). Не ясно, откуда позаимствовал (и позаимствовал ли) Филон этот образ, однако он драматизирует и на логическом, и на космологическом уровне представление о Логосе как садовнике, который с помощью своего резца оформляет изначальную бесформенную субстанцию, из которой состоит мир. С невероятными подробностями этот образ развивается в трактате *Кто является наследником божественного?* (*Heres 133–236*).² Филон опирается здесь на следующий пассаж: «Он взял всех их, рассек их пополам и положил одну часть

¹ Логос или Нус отождествляется и со стоической пневмой, см., например, *Fug. 133*, где он описывается как «горячая и огненная пневма».

² Этот сюжет рассматривается Э. Гудинафом в специальной статье: Goodenough Erwin R. *A Neo-Pythagorean source in Philo Judaeus* // *Yale Classical Studies* 3, p. 115 ff. — *Прим. пер.*

против другой» (*Быт.* 15: 10). То, что здесь делает Логос, напоминает скорее не аристотелевский анализ, но диэресис Древней академии, разделение надвое на манер, описываемый в *Софисте* или у Спевсиппа, а также подобно тому, как это описывается в пифагорейских источниках (каковым может быть, например, трактат псевдо-Архита *О противоположностях*). Логос ответствен не только за арифметическое равенство, но также и за геометрическую пропорциональность (152 сл.). Он уподобляется числу семь и занимает центральное место в универсуме наподобие Солнца (221–223). Весь этот пассаж очень значим для правильного понимания учения Филона о Логосе, однако его источники, как я уже отмечал, не всегда ясны.

Другим доминирующим концептом является представление о том, что Логос — это инструмент (*organon*) Бога, используемый им для творения мира. Мы уже встречались ранее с этой идеей в связи с «метафизикой препозиций» (раздел *В* этой главы), где о Логосе говорится как о «том, благодаря кому» (*di' hou*), однако тексты Филона свидетельствуют о дальнейшем развитии этого представления. Например, в *Leg. All.* III 96, этимологизируя имя Безалель как «тень Бога», Филон говорит:

«Безалель означает, следовательно, “тень Бога”; однако тенью Бога является Логос, который он использовал как инструмент в процессе построения мира».

Далее Филон развивает представление о Логосе как образе (*eikon*) Бога, который является его архетипом (парадигмой). Все остальные вещи, в свою очередь, являются образами Логоса, и он сам выступает для них в качестве архетипа. Важно отметить, что термин, переведенный выше как *использовал* (*proschresthai*), впоследствии употребляется также и Нумением для описания процесса «использования» низшего Бога высшим.

В *Cher.* 125 sq., снова подробно останавливаясь на «метафизике препозиций», Филон описывает Логос как *di' hou* и *organon* Бога.

Все вышеизложенное представляет собой вполне ортодоксальную среднеплатоническую доктрину. Разумеется, существуют некоторые элементы, происхождение которых мы не можем определить столь же уверенно.

III. Силы. Описание божественных логосов как сил (*dynameis*) Бога не обязательно считать неплатоническим элементом. В платоновском *Кратиле* (405а), например, говорится о силах Бога, в данном случае Аполлона. *Dynamis*, понятая в смысле потенциальности, которая предшествует актуальности (*energeia*), — это аристотелевская концепция, которая, однако, с легкостью могла быть адаптирована средними платониками. Идеи называются силами в

псевдо-аристотелевом трактате *О мире*, в котором также доминируют пифагорейские элементы.¹ Далее, в 398а мы встречаем упоминание о силах Бога, которые проникают весь универсум, поскольку самому Богу, как царю, не подобает вдаваться во все детали управляемого им царства.² Заслуживает в этой связи упоминание и любимое Филоном сравнение этого царя с царем Персии, его слугами (*doryphoroi*) и шпионами (e. g. *Leg. All. III 115; Spec. Leg. I 45, etc.*).

Сила, о которой говорится в трактате *О мире*, является некой уникальной сущностью, аналогичной Логосу, у Филона же мы находим более развитую систему. Я ограничусь здесь разбором двух основных сил как наиболее важных. Именно в их отношении пифагорейское влияние наиболее очевидно.

В качестве высших манифестаций Бога у Филона выступают две силы, которые он называет Благость (*agathotes*) и Власть (*exousia*). С помощью первой из них Бог творит мир, поэтому она называется творческой силой (*poietike dynamis*), с помощью второй он управляет своим творением, поэтому она называется царской силой (*basilike dynamis*).

Два херувима с пылающими мечами, которые охраняют Рай (*Cher. 27 sq.*), означают, по толкованию Филона, эти силы, а меч между ними — Логос. Отношение между Логосом и двумя силами из этого пассажа не вполне ясно, однако из *QE II 68* следует, что Логос выше этих сил. Они отделены от него «как от первоисточника». Однако пассаж, который я хочу привести здесь, происходит из трактата *Об Аврааме* (120 сл.), где истолковывается смысл библейской истории (*Быт. 18*) о трех странниках, посетивших Авраама в его жилище. Только что Филон объяснил, что Высшее Божество в ясном свете откровения является как Единое, однако иногда оно покрывается тенью, в результате чего видится как Триада. Далее говорится:

«Однако не следует думать, что о тенях можно говорит так, как если бы это был Бог. Так говорить значит сознательно путать понятия, мешая ясному видению того, что мы хотим сказать, поскольку истина состоит как раз в обратном. Итак, ближе к истине будет тот,

¹ Окелл Лукан, который, напротив, испытал влияние перипатетической традиции, говорит о силах материальных вещей как о нематериальных логосах (*II 7*); причем мир означает здесь скорее потенциальность, нежели силы. В пифагорейских кругах такое математическое предствление о силе, должно быть, присутствовало всегда.

² В *Migr. 182* Филон говорит нечто подобное, замечая, что о самом Боге (*to on*) не следует говорить как о сущем в мире, где присутствуют только его силы, называемые в этом месте «благами» (*agathotes*).

кто признает, что центральное место в мире занимает Бог, о котором Писание говорит как о существе (ho on), а по сторонам от него находятся старейшие (presbytatai) и ближайшие к нему по достоинству силы — творческая и царская. Причем первая называется Богом (theos), как творец и оформитель космоса, а вторая — Господом (kyrios), поскольку является воплощением фундаментального права творца направлять и контролировать то, что он произвел».

Мы видим, что термин *Сущий* является более общим, нежели Бог, однако Филона вполне устраивает и этот последний. отождествление термина Бог с творческой силой базируется на расхожей этимологии слова theos (как будто оно происходит из корня the- в смысле *власть*). Термин Kyrios, нередко напрямую связанный с Яхве в *Септуагинте*, более очевиден и не нуждается в объяснениях.

Мы видим, что Филон склонен к крайнему трансцендентализму, поскольку Бог для него оказывается превыше всех атрибутов и функций. Убедиться в том, что тенденция эта объясняется пифагорейским влиянием, можно на основании аналогичных высказываний Нумения, а также из собственных слов Филона, которые следуют далее в том же тексте:

«Итак, Сущий, занимающий центральное положение, обслуживаемый (dogyphorooumenos) его Силами, видится разуму, способному созерцать, иногда как Единый, иногда как Триада. Как Единый он видится особо чистому разуму, который в своем восхождении преодолевает не только множественность (plethe) чисел, но и Двоицу, стоящую ближе всего к Монаде, и устремляется к совершенной форме, свободной от всякого смешения и сложности, самодостаточной настолько, что она уже ни в чем дополнительном не нуждается. Триаду же видит ум, который еще не удостоился посвящения в высшие мистерии и является пока еще только служителем меньшего культа и поэтому еще не в силах воспринимать Сущее само по себе, вне зависимости от чего-либо, постигая его лишь через его действия, как творческое или правящее начала. В этом состоит, как сказано, «второе плавание» (deuteros plous — *Федон* 99d)».

Кроме пифагорейского, здесь можно усмотреть и стоическое влияние, не вполне ясно, непосредственное или же опосредованное средним платонизмом. Разумеется, стойки используют термин *силы* для описания атрибутов Высшего Божества. Диоген Лаэртский (VII 147) сообщает нам следующее:

«Оно [т. е. Высшее Божество] является творцом мира и отцом всего сущего, само по себе и в качестве той его части, которая все проникает [т. е. Логос] и которая именуется поэтому различными именами, по числу его конкретных сил».

Далее Диоген перечисляет этимологии Божеств Олимпийского пантеона, которые являются аспектами этого всепроникающего Логоса. Имеются и другие свидетельства, рассмотрение которых выходит за рамки данного исследования. Стоический мифограф Корнит, например, аллегорически объясняя смысл двух мифических фигур — Справедливости (Dike) и Граций (Charites), — говорит, что Справедливость является той *силой* Бога, которая привносит порядок в человеческие дела и препятствует несправедливым отношениям между ними, Грации же являются источниками благодати и добрых дел, которые достаются людям от Божества. Несомненно, Филон знаком с таким типом стоического аллегоризирования, идея которого восходит к Хрисиппу, и нередко прибегает к нему в своем истолковании смысла той или иной силы Бога. Грации, например, отождествляются с Жалостью Бога (Post. Caini 32, QE II 61), а Дике часто представляется как его судебный заседатель (paredros — Spec. Leg. IV 201) и спутница (opatos — Conf. Ling. 118).

Сказанное до некоторой степени (разумеется, не в полном объеме) проясняет ту роль, которую играют две верховные Силы в метафизике Филона. Вполне вероятно, что эта концепция является личным вкладом Филона. Я вернусь к этому вопросу несколько позже, после выяснения роли Софии.

IV. Женский творческий принцип: София. Пассаж из De Abrahamo, приведенный выше, заканчивается хорошо известной платонической схемой. Мы видим здесь по сути дела ту же систему, которая описывается как пифагорейская Александром Полигистором (см. выше). Здесь также говорится о Монаде, которой сопутствует Диада, уступающая ей по рангу. Диада идентифицируется в контексте высказывания с двумя высшими Силами, однако и самой «неопределенной Двоице» также находится место в системе Филона. Иногда она отождествляется с материей (Spec. Leg. III 180, Somn. II 70), но чаще, что особенно важно, именуется Справедливостью (Dike) или Премудростью (Sophia).

Фигура Дике, сидящей рядом с Зевсом как его судебный заседатель (paredros), и фигура Софии, сидящей одесную ветхозаветного Яхве, смешались в представлении Филона в один женской жизненный принцип, подобный тому, какой встретится нам позже у Плуларха и еще раз в неоплатонизме. Разумеется, чаще всего этот принцип отождествляется с Логосом, однако есть несколько мест, где он получает независимое существование. В Fug. 109, например, мы встречаем Логос, описываемый как сын Бога, и Софию как принцип, «посредством которого мир был рожден». Использование термина «посредством» означает, что София мыслится здесь как действующий,

а не материальный принцип, однако ее присутствие интересно уже само по себе. В Det. 115–116 она обозначается посредством эпитетов материи из платоновского *Тимея* как «восприемница» и «кормилица» и описывается как «мать всех вещей в мире, которая предлагает всем вновь рожденным существам пищу из своей груди». Здесь София выглядит почти как Мать Земля, оставаясь, правда, трансцендентным принципом. Филон часто попадает в путы своей же риторики. Логос здесь оказывается также ее отпрыском, обозначаемым как Манна, которую, базируясь на мнимой этимологии слова, он отождествляет с высшим стоическим принципом «нечто» (ti).

В целом можно сказать, что Филон признает в своей системе наличие некоего женского жизненного принципа, роль которого состоит в том, чтобы содействовать Богу в процессе творения и управления миром, причем иногда этот принцип выполняет роль матери всего сущего (см. т. ж. Евр. 30). Это представление противоречиво, что является указателем того, что Филон, вероятно, сам не знал, что делать с этим.¹ Однако если это так, то для наших целей это свидетельство Филона особенно важно, поскольку отчетливо указывает на то обстоятельство, что такое учение о Софии ко времени Филона уже являлось устоявшимся представлением в современном ему платонизирующем пифагореизме. Мы еще будем иметь возможность оценить важность этих представлений, когда дойдем до Плутарха и увидим, что в таких, например, пассажах, как Евр. 30–31, София весьма напоминает Изиду из трактата Плутарха *Об Изиде и Озирисе*.

V. Остальные силы. Логос, который происходит от Бога и Софии (Fug. 109), порождает, в свою очередь, две высшие Силы (Cher. 27 sq.; QE II 68), являющие себя в качестве Диады. В Agr. 51 Филон именуется Логос «первороденным сыном» Бога, который им назначен управляющим (hуpαρχος) миром. Вероятно, он оказывается здесь, как и в некоторых иных местах, в плену своего же образа Верховного Царя. Кроме двух высших Сил, Филон упоминает и другие силы Бога, причем таким образом, что они становятся неотличимыми от отдельных Идей. Так, Логос оказывается, волею Бога, исполненным всевозможных нематериальных сил (Somn. I 62) и выступает в качестве возникшего всех остальных сил, что выглядит как творческое развитие мифа платоновского *Федра*. В Fug. 94 sq., стремясь аллего-

¹ Сара, например, которая обычно означает Добродетель, в Leg. All. II 82 называется «правлящей Софией», а в Евр. 61 удостоивается эпитета Афины («лишенная матери» — ameter) и «поднимается надо всем материальным миром, освещается радостью соседства с Богом». Тот же самый эпитет «лишенный матери» в Orif. 100 приписывается числу семь, которое означает Логос. Очевидно, не все у Филона в этом месте последовательно и ясно.

рически объяснить смысл городов-убежищ, Филон вводит пять сил Бога — Творческую, Правящую, Прощающую, Законодательную и Наказующую под общим управлением Логоса. Однако, возможно, что это всего лишь введенное *ad hoc* изобретение Филона. Две последние силы — это позитивная и негативная составляющие естественного закона стойков, «приказывающего делать то, что следует делать, и запрещающего то, чего делать не должно» (SVF III 314).

Примечательно, однако, что Ариман, высшее божество зороастрийской религии, также окружен пятью силами, и это обстоятельство может указывать на источник этого влияния. Пять же городов лишь подали Филону повод. Действительно, в QE II 68 мы находим примечательный пассаж, где взаимосвязь этих сил описывается иначе, без ссылки на города-убежища (предметом истолкования здесь служит Ковчег Завета из *Исх.* 25: 10 сл.), однако сил этих по-прежнему пять. Это место уже упоминалось ранее, однако оно заслуживает того, чтобы его привести здесь полностью, в качестве обзорного изложения теологии Филона:

«На первом месте стоит тот, кто превыше Единого, Монады и Начала. Затем идет Логос Сущего (*to on* или *ho on*), семенное начало всех вещей. Из божественного Логоса, как из источника, разделяются и выступают две Силы. Одна из них является Творческой силой, посредством которой Мастер (*technites*) устанавливает (*etheke*) и оформляет все вещи. Она называется Богом. Другая сила называется Царской, поскольку при ее посредстве Демиург управляет сотворенным миром. Она именуется Господом. Из этих двух сил произрастают остальные. Из Творческой силы берет начало сила прощающая, имя которой Благодеяние, а из Царской силы происходит законодательная, которую называют Карающей. Под ними и за их пределами расположен Ковчег, который является символом умопостигаемого мира».

Ковчег, как здесь говорится, включает в себя все силы, Логос в том числе. И хотя он не является силой в собственном смысле этого слова, он образует пятую сущность умопостигаемого мира, расположенную ниже Логоса. Обращаю ваше внимание на это число пять. Очевидно, в описании всех этих сил уже проявляется та страсть к порождению многочисленной последовательности сущностей, которая дошла до невероятных пределов в гностических кругах столетием позже Филона. В *Fug.* 94 законодательная сила (*nomothetike*) делится надвое просто для того, чтобы получилась общая сумма пяти сил, последней из которых оказывается *kosmos noetos* как целое. Я настаиваю на предположении, что здесь Филон копирует персидскую модель, однако какова же цель, с которой вводятся остальные силы? Что нового добавляют они к первым двум, из которых происходят?

Следует признать, что в действительности сил оказывается *семь*, поскольку к общему числу добавляется сам Логос и высшее божество, «изрекающий» (*ho legon*) — что является, разумеется, логическим дополнением к термину Логос, однако едва ли подходящим термином для Бога, никак не подкрепленным традицией греческой философии. София полностью исключена из этого очерка, но только потому, что никак не вписывается в данный экзегесис. Однако если «изрекающий» оказывается «старше, чем Монада», мы можем отождествить эту Монаду с Логосом, а Диадю с Софией, которая окажется супругой Логоса в его процессе творения остальных Сил. Это допущение, однако, несколько противоречит тому, что мы видим в Fig. 109, если только не принять, что «Бог» здесь просто является Логосом в его трансцендентном аспекте, отпрыском которого окажется сам Логос, а София выступит в качестве Логоса, имманентно присутствующего в мире, что вполне возможно.

VI. Свободная воля и Провидение. Воззрения Филона на этот противоречивый предмет не выходят за рамки среднеплатонической теории, однако заслуживают изучения.¹ Как убежденный платоник, Филон должен был, отвергнув, с одной стороны, стоический детерминизм, суметь согласовать доктрину свободной воли с неизбежным Божественным промыслом — с другой. И хотя он не вполне преуспел в решении этой задачи, он выглядит ничем не хуже других средних платоников, о которых речь еще впереди.

В Deus 47–48, например, Филон выступает в пользу доктрины свободной воли:

«Только уму Отец, породивший его, решил предоставить привилегию быть свободным и, распустив путы необходимости (*ananke*), позволил двигаться свободно, предоставив ему столько свободной воли (*hekousion*), — которая является его наиболее важным владением, наиболее достойным его величия, — сколько он в силах был принять. Остальные живые существа, в душах которых ум, основа свободы, не нашел себе места, осуждены пребывать в путах, служа людям, как слуги своим господам. Человек, обладающий возможностью принимать спонтанные и самостоятельные решения и чьи действия по большей части определяются свободным выбором, справедливо осуждается за то, что он совершает с умыслом (*pronoia*), и прославляется, если он добровольно поступил правильно. Что касается других существ, например растений или животных, то они

¹ Я многое позаимствовал в этой связи из статьи: Winston David. *Freedom and Determination in Philo of Alexandria* // *Studia Philonica* 4 (1976).

не заслуживают похвалы, если приносят пользу и не осуждаются, если вредят, ибо их изменения и движения, приводящие к этим последствиям, не определяются свободным выбором или волеизъявлением. Только душа человека получила от Бога способность к свободному действию и в этом отношении особенно подобна ему, будучи таким образом освобожденной, насколько это возможно, от власти этой непреклонной и неумолимой госпожи, Необходимости, а следовательно, может быть справедливо осуждена за действия, которые бесчестят ее освободителя».

Этот пассаж утверждает свободную волю настолько, насколько это вообще возможно, однако смысл его выявляется только на фоне столь же бескомпромиссного убеждения Филона в абсолютности власти Божественного Провидения. Филон развивает, как мы видели, концепцию Логоса как силы, одновременно имманентной в каждом из нас и управляющей космосом в его целостности. Именно присутствие Логоса в нас порождает чувство совести, тем самым давая нам возможность отличать дурное от доброго (см. в этой связи замечательный пассаж в *Deus* 127–139).

В *Cher.* 128 Филон описывает человека как инструмент Божественного промысла:

«Мы являемся инструментами, через натяжение или ослабление струн которых осуществляются различные формы деятельности. И именно Мастер (*technites*), который все движет, ударяет по струнам нашего тела и души».

В этом месте Филон обсуждает смысл снов Иосифа, однако слова его обобщаются на все человеческие действия. Отметим музыкальную аналогию. Бог, посредством Логоса, играет на нас, как на струнном инструменте. Эта доктрина объясняет происхождение наших благих побуждений, однако она не объясняет происхождения нашей склонности ко злу. Оправдание свободной воли Филон доводит только до этого уровня.

Самое детальное описание роли Божественного промысла мы находим в первой книге трактата *О Провидении* (который сохранился только в армянском переводе). Здесь Филон, по сути, воспроизводит стандартный стоический трактат о Провидении (подобный, например, второй части *О природе богов* Цицерона), пытаясь согласовать его со своей платонической схемой. Независимое чтение этого трактата могло бы убедить читателя в том, что Филон был детерминистом.

Однако в действительности он не детерминист и не приверженец доктрины свободной воли. Он оказывается между этими двумя противоположными полюсами, и эта дилемма не столь уж редка. Она присуща, как мы увидим, всем платоникам его времени. Автономия свободной воли утверждается платониками для того, чтобы сохранить

основу для вынесения этических суждений. Настаивая на свободной воле, Филон заботится прежде всего о возможности осуждения или восхваления того или иного поступка. С другой стороны, все платоники стремятся сохранить доктрину Божественного промысла, без которой существует опасность впасть в эпикурейский атеизм, что ведет опять же к утрате объективного этического критерия. Ниже мы увидим, как Аттик осуждает перипатетиков за то, что те сводят Провидение на нет, хотя и утверждают его в теории, оказываясь, таким образом, даже хуже, чем эпикурейцы. Платоники оказываются пойманными в сети если не противоречия, то, по крайней мере, глубоких теоретических сложностей в согласовании свободной воли и детерминизма. Различные высказывания Филона на эту тему выглядят противоречиво, однако в любом случае эта противоречивость присуща не только ему, но и всем платоникам.

VII. Космология. (1) *Триадическое разделение мира*. В QG IV 8 (где, как и в Abg. 120 sq., говорится о *Быт. 18*) Филон растолковывает, почему Авраам приказал Саре взять три меры муки для приготовления лепешек для странников. Оказывается, дело в том, что весь универсум также состоит из трех частей (что является явным пифагорейским ходом) и восходит в конечном итоге к Ксенократу (fr. 5 Heintze). Именно благодаря последнему мы находим аналогичную триадическую схему и у Плутарха в его эссе *О лике на Луне* (хотя у Плутарха эта схема относится только к подлунному миру, в то время как во фрагменте Ксенократа речь идет и об умопостигаемом).

«В полном согласии с физикой (physikotatos) находится пассаж о трех мерах муки, ибо ведь все вещи измеряются тройственным образом как имеющие начало, середину и конец... Потому и Гомер говорит, что “все вещи делятся натрое” (*Илиада* XV 189). И пифагорейцы думают, что триада среди чисел и треугольник среди геометрических фигур являются основанием знания (gnosis) [или “возникновения” genesis] всех вещей. Первой мерой утверждён умопостигаемый мир. Второй мерой видимая сфера утверждена в пятом элементе (т. е. в эфире), состоящая из удивительной и божественной субстанции, неизменной и нерушимой, в отличие от того, что под ней. Третьей мерой определяется сотворение подлунного мира из четырех сил (dynameis), земли, воды, воздуха и огня, возникающих и уничтожимых».

Каждый из этих миров, говорит далее Филон, управляется приущей только ему особой причиной. Умопостигаемый мир имеет своей причиной «древнейшую из всех причин», то есть самого Бога, небесный или эфирный мир — творческую силу (poietike dynamis),

а подлунный мир роста и разрушения — царскую силу (*basilike dynamis*).

Такое распределение основных сил по уровням космоса является весьма примечательным разделением, нигде более в работах Филона не встречающимся. Иногда говорится, правда, что царская сила несколько ниже по своему достоинству, нежели креативная, однако различаются они скорее по их функции, нежели по значимости. Например, в *Fug. 97 sq.* различаются три ступени восхождения человека к Богу. Наиболее одаренные способны узреть Бога непосредственно, неким мистическим видением, остальные оказываются в силах увидеть его только как творческую причину, в силу их любви к Творцу этого мира, либо как царственную причину, которая открывается тем, кто знает свой долг и исполнен страха перед законом. Эта иерархия моральных достоинств человека в приведенном выше пассаже проецируется на космический план, причем царская сила оказывается самой низшей, касающейся только подлунного мира.

Идея о том, что наш мир непосредственно управляется некой силой, которая ниже, чем высший Бог, будучи понятой буквально, выглядит как зороастрийская или гностическая. Такая «царская сила» выглядит почти как Демиург Валентина (см. восьмую главу). Разумеется, и сам Платон в *Тимее* говорит о том, что оформление низшей части души было поручено Демиургом «младшим богам», и Филон принимает такое толкование в *Orif.* Промежуточная роль ангелов и демонов также признается некоторыми платониками, однако роль царской силы здесь несколько иная и сильно напоминает то, что Плутарх преподносит как доктрину своего учителя Аммония в своем эссе *О Е в Дельфах*. Аммоний говорит, что подлунный мир управляется «богом, или, скорее, демоном, который связан с разрушающейся и рождающейся природой» и поэтому именуется Гадес (Ад) или Плутон, в отличие от Бога, который управляет надлунным миром и именуется Аполлон.

Доктрина «демиурга подлунного мира» имеет длинную историю в позднейшем платонизме. В платонизме этот демиург не рассматривается как злой или злокозненный бог (хотя и прибегающий иногда к грубым «методам руководства»); и действительно, для Филона он является одним из аспектов высшего Бога, однако трудно избавиться от ощущения, что в этом месте мы встречаемся с примером адаптации платонического представления о демоне, управляющем подлунным миром, который видится либо как помощник, либо как соперник высшего Божества.

(2) *Элементы*. Один пассаж из *De plantatione* (1–8) интересен в связи с доктриной первоэлементов, а также представлением Филона

о мировой гармонии и доказательством невозможности существования пустоты. Примечательно, что в одном месте этого пассажа Филон признает существование пятого элемента Аристотеля, а в другом снова возвращается к традиционному представлению о четырех элементах. Возможно, Филону эти два подхода не кажутся противоречивыми, поскольку эфир ему представляется не как пятая субстанция, но как чистейшая форма огня.¹ Так считал, например, Апулей (*De Deo Socratis*, 8). Не будучи вполне удовлетворительным решением, такой подход одновременно сохраняет космос *Тимея*, состоящий из четырех элементов, и принимает представление о некоей субстанции, которая естественным путем вращается по кругу, не возникая и не погибая. Он также примиряет Аристотеля и стоиков. Как бы там ни было, Филон вписывает именно такие представления в свою аллегорию Бога как Садовника:

«Бог, создатель всего, является величайшим из садовников, наиболее совершенным в этом искусстве; а мир представляет собой большое насаждение, состоящее из мириад отдельных растений [обратим внимание на это творческое истолкование *Тимея* 31а. — Дж. Д.], которые произрастают от одного саженца. Ибо когда мировой зодчий (*kosmoplastes*), обнаружив все это в запустении, начал придавать всему форму, из общей смеси выделяя отдельные части (ср. *Тимей* 30а), он землю и воду поместил у корней в центре, деревья, то есть воздух и огонь, он распространил от центра в срединную часть (*metarsious*), и, очертив сферу эфира, он прочно закрепил ее и положил границей (*horos*) и охраной всего, что находится внутри».

Затем он этимологически «выводит» *ouranos* из *horos*.

Все это представляет собой ту картину триадического мира, которая, как только что говорилось, восходит скорее к Ксенократу, нежели к Аристотелю. Различаются три уровня — земля, небо и срединная часть, которую Ахилл (*Comm. In Arat.* 32) определяет как «область между эфиром и землей». (Мы ранее уже отмечали зависимость Ахилла от Евдора.)

Далее Филон приводит аргументы, доказывающие невозможность существования пустоты (*kenon*), говоря уже только о четырех элементах, в большем соответствии с *Тимеем*.

¹ Пятый элемент несомненно принимается как независимая субстанция в QG IV 8, о которой учат «другие» (то есть перипатетики, Her. 283; QE II 73). В QG III 3 он говорит, что пять животных (*Быт.* 15: 9) символизируют пять элементов, однако высшими двумя оказываются далее субстанции планет и неподвижных звезд. В Heres 152–153 принимается концепция четырех элементов, согласно учению тех, кто «исследовал природу внимательным образом».

«Не может быть такого, чтобы какое-либо тело осталось вовне и двигалось во внешнем хаосе, поскольку Бог расположил и упорядочил всю материю, где бы она ни находилась. Ведь естественно предположить, что величайший мастер полностью оформил величайшее из творений, которое не было бы таковым, если бы не состояло из совершенно оформленных частей (ср. Тим. 32с-d). Следовательно, вся земля, вся вода, весь воздух и весь огонь были израсходованы без остатка».

Здесь эфир более не упоминается, как и в аналогичном пассаже в Det. 154, где также прослеживается влияние *Тимея*. Остается предположить, что либо Филон бездумно совмещает две альтернативные теории, либо полагает, что эфир вполне вписывается в традиционную схему из четырех элементов. В последнем случае его воззрение согласуется с аналогичными представлениями поздних платоников, таких как Апулей или Альбин, которые считали, что эфир, в стоическом смысле, является чистейшим огнем, но одновременно, в аристотелевском смысле, естественным образом движется по кругу и является веществом для звезд. В *Vita Mos.* II 48 Филон говорит об аналогичном разделении между небесным и обычным огнем. Строго говоря, два эти воззрения несовместимы, однако платоники вполне допускали такое смешение.

VIII. Демоны и ангелы. Между Богом и человеком и в подчинении у Логоса, который поэтому называется «архангелом» или главой ангелов (*Heres* 205; *Somn.* I 157), находится множество промежуточных сущностей. Описывая их, Филон постоянно обращается к Писанию, однако форма изложения по-прежнему остается платонической.

Прежде всего, к нашему удивлению, мы встречаем «младших богов» *Тимея* (41а), которые ко времени Филона однозначно отождествлялись с планетарными духами. «Младшие боги» нужны Филону для разрешения апории (типичного экзегетического приема), которая возникает в связи с *Быт.* 1: 26, где сказано: «Создадим человека по образу нашему и подобию». «Почему, — спрашивает Филон, — здесь Бог употребляет множественное число? Может, он нуждается в помощниках, к которым и обращается?» (*Orif.* 72). «Возможно ли, чтобы он, будучи причиной для всего остального, сам в ком-нибудь нуждался?» В точности об этом знает один лишь Бог, замечает далее Филон, однако предлагает решение, которое может показаться удовлетворительным (см. *Тим.* 39с-d). Решение перекликается с идеей, высказанной Платоном в *Тимее* 41d. Оказывается, Бог не желает в одиночку творить такое бытие, которое способно как на добро, так и на зло, каковым является человек, поскольку он не желает нести ответственности за создание зла.

«Итак, мы понимаем, почему только в случае сотворения человека, по словам Моисея, Бог говорит *сотворим*, что указывает на привлечение им для этого дела помощников. Только в конце, когда человек прямо встает на ноги и когда его мысли и дела становятся безгрешными, Бог Вседержитель признает его как свое творение, в то время как его помощники несут всю ответственность за мысли и поступки противоположного типа людей» (Opif. 75).

Помощники не отождествляются в этом месте с планетарными богами, однако в Opif. 46 Филон говорит о божественных «отпрысках на небесах, которым он дал силы, но не независимость», что решает проблему.¹ Филон осуждает поклонение небесным светилам, обвиняя «халдеев» в идолопоклонстве (e. g. Migr. 178–179), поскольку они всего лишь слуги и творения истинного Бога. Однако они являются «живыми существами, наделенными разумом, точнее, каждое из них является умом, вполне совершенным и не подверженным злу» (Opif. 73).

Кроме планетарных богов существует и целый легион чистых душ, обитающих в воздухе, которые называются демонами или ангелами. Наиболее подробно об этом говорится в трактате *О гигантах*, где приводится, в частности, типичный платонический аргумент в пользу существования демонов (Gig. 6–9). Именно они, а не птицы, являются подлинными обитателями воздуха, поскольку каждый элемент должен быть населен некими, только ему присущими существами, и даже в огне обитают так называемые *pyrogona*, огнеродные сущности (см. Arist., *HA*, V 19; Апулей, ниже).

«Так и оставшийся элемент, огонь, должен быть населен живыми существами, которые остаются для нас невидимыми, но ведь и воздух также невидим, и все же, несмотря на то, что наши чувства не способны видеть формы этих душ, нет никаких оснований сомневаться в возможности их существования. Воздушные души не доступны нашим чувствам, однако они могут быть постигнуты разумом, поскольку подобное должно быть доступно подобному (8–9)... Некоторые души воплотились в тела, некоторые же не предназначены для того, чтобы каким-либо образом сочетаться с землей. Они посвящены и предназначены для услужения Отцу и Создателю, который использует их как вестников и помощников, задача которых — заботиться о смертных людях (12)».

Итак, демоны, ангелы и души — это разные термины для обозначения одного и того же класса существ (Ibid., 16). Со ссылкой на

¹ В Fug. 69 тоже говорится о том, что Бог обращается к силам. Это так же указывает на то, какое место в общей иерархии Филон отводит планетам.

Пир (202e) он называет ангелов посланниками от Бога к людям, и наоборот. О том же говорится и в *Somn.* I 134–135; 141–142.

Филон говорит и о злых ангелах, или демонах (17–18). Из QEI 23 видно, что они созданы Богом для того, чтобы исполнять наказания, а также (как и помощники из *Orif.*) для того, чтобы нести ответственность за все зло вместо Бога. Не вполне ясно, как это предположение согласуется с остальной метафизической схемой. Несколько далее в этом же трактате мы встречаем примечательный, почти гностический (ср. *Corp. Herm.*, IX 3), пассаж, который может быть, хотя и отдаленно, соотнесен с *Законами* (X 896e):

«В каждую душу при его рождении помещаются две силы, одна позитивная, а другая — деструктивная. Если позитивная побеждает и доминирует, ей противоположная слаба и почти незаметна. Но если эта последняя набирается сил, немного остается на долю первой. Эти силы участвовали и в создании мира. Люди дают им различные имена, одну называя сильной и благой, а противоположную ей — беспредельной и деструктивной».

Эти две «силы» едва ли можно отождествить с двумя главными силами Бога, хотя сказанное здесь и согласуется с QG IV 8 (см. выше). Эпитет деструктивной силы «беспредельная» (*apeiros*) напоминает нам пифагорейскую неопределенную Диаду. Этот злой принцип похож также и на персидского Аримана, и на злую душу десятой книги *Законов*. Этот пассаж из *Вопросов к Книге Исхода* вместе с рассмотренным ранее местом из *Вопросов к Книге Бытия*, о котором говорилось ранее, показывает такие дуалистические элементы в доктрине Филона, которые в других его сочинениях, что примечательно, не встречаются и сильно напоминают то, что мы впоследствии увидим у Плутарха.¹ Если бы мы были уверены в том, в какой последовательности Филон писал свои работы, мы могли бы сделать более обоснованные выводы относительно эволюции дуалистических симпатий Филона.

Итак, мы видим, что ангелология (или демонология) Филона по сути своей является среднеплатонической. Иногда ангелы отождествляются с логосами (*Leg. All.* III 177), однако, как правило, они являются чистыми душами. (Ср. например: «Ангелы — это армия (*stratos*) Бога, бестелесные и чистые души» (*Sacr.* 5), и далее, как это часто встречается у Филона, упоминается миф из *Федра*.) Ср. также *Somn.* I 133, где описание ангелов и посланников переплетается

¹ Это представление о двух противоположных силах в душе имеет параллели и в постбиблейской иудейской литературе. См.: *Test. XII Patr. Ass.* I; 6; *Jud.* 20, а также Кумранские тексты I QS 3, 13; 4, 15. Я позаимствовал эти наблюдения у проф. А. Диле (A. Dihle).

с образами Лестницы Иакова и *Пира* (202е). Подробнее о среднеплатонической демонологии см. гл. 4 (D. 2. i), гл 5 (C. 3. iii).

IX. Психология. (1) *Части души.* Филон придерживается стандартного деления души на рациональную и иррациональную части (Leg. All. II 6; Spec. Leg. I 333). Рациональная часть отождествляется с умом или *hegemonikon*, стоической «правлящей частью», а иррациональная с чувственной. Как и у Антиоха, это разделение сосуществует у него с тройственным делением души на разумную, животворящую и страстную части *Государства* Платона (cf. Spec. Leg. IV 92, где влияние Rep. IV весьма ощутимо, будучи усиленным мифом *Федра* и *Тим.* 69с; см. т. ж. Heres. 225). Он пользуется также и стоическим делением души на *hegemonikon* и семь физических способностей, то есть пять чувств, способность речи и репродуктивная способность (e. g. Orif. 117, где говорится о гебдомате и заодно рассказывается об этом семеричном разделении). В QG II 59 он вводит еще одно разделение, скорее перипатетическое, нежели платоническое, различая питающую (*threptikon*), чувственно воспринимающую (*aisthetikon*) и разумную (*logikon*) части души.

В этой связи заслуживает упоминания пассаж из QG IV 117. Здесь сравниваются части речи, гласные, полугласные и согласные и три части человека — разум, чувства и тело, что выглядит как продолжение стоической аналогии между логикой (которая включает в себя грамматику) и физикой.

Разум подобен гласным, чувства — полугласным, а тело — согласным. Тело не может звучать (то есть действовать) без ума и чувств, равным образом душа без разума произносит только лишь нечленораздельные звуки, то есть никакое суждение не может опираться только лишь на чувства. Только когда «разум распространяется и запечатлевается» в чувствах, возникает разумное восприятие и речь. Напротив, ум может действовать самостоятельно, подобно тому, как с помощью одних гласных можно произнести разумные звуки, и он может выступать в роли «хоревга» для чувств, управляя их действиями. Здесь мы встречается со строгим различием между умом и чувствами, характерным для платонизма и аристотелизма, и творческой переработкой стоической терминологии.

И тем не менее не следует рассматривать все это как хаотический эклектизм (как я уже имел случай это заметить в связи с Антиохом). Все эти конструкции являются, по Филону, удачными делениями, помогающими прояснить истину, которая гласит, что душа делится на разумную и неразумную части. Желание (*thymos*) и страсть (*erithymia*), вместе взятые, противоположны разуму, и базовой аллегорией для Филона в этой связи является аллегория Адама как разума и Евы как чувств или неразумной души (Leg. All. II 24; Cher.

58–60), только соединение которых образует цельное и разумное человеческое существо, способное действовать. Эта конструкция также имеет пифагорейские корни, что подтверждается аналогией с одним местом из трактата «Калликратиды» *О счастье в доме* (который сохранен Стобеем; см. Thesleff, p. 103). Здесь *logismos* сравнивается с хозяином дома, *epithymia* — с его женой, а *thymos* — с их сыном, который иногда подчиняется своему отцу, а иногда — матери. Разумеется, автор этого трактата принимает трехчастное деление души, и время его написания неизвестно, однако он все же является хорошей иллюстрацией того, как все это представлялось в неопифагорейских кругах.

Более сложной проблемой является вычленение Филоном *двух* душ, хотя и в этом случае противоречие только кажущееся. Это различие возникает в связи с некоторыми библейскими пассажами, такими как *Быт.* 9: 4, *Лев.* 17: 11 и 14, *Втор.* 12: 23, где говорится, например, что «кровь есть жизнь». Как платоник, Филон не может принять это в буквальном смысле. Разумная душа должна быть бес-телесной сущностью, следовательно, Моисей говорит здесь о низшей душе, неразумной. А значит, субстанция этой низшей души есть кровь, равно как субстанцией высшей души является пневма. В QG II 59 (истолковывая *Быт.* 9: 4) мы имеем именно такое различие между разумной частью (*meros*) души, состоящей из божественной пневмы, и растительной и чувственной частью, субстанция которой кровь. Говорится даже о различии между артериями и венами, причем в первых течет по преимуществу пневма, то есть вещество рациональной души, а во вторых — в основном кровь, что указывает на присутствие там неразумной части (заметим, что это было весьма распространенное медицинское воззрение; см. Авл Геллий, NA XVII 10). В Det. 82–83 мы встречаемся с двумя силами, или способностями, души, жизненной (*zotike*), или жизненным принципом, и разумной, которые также выглядят как отдельные сущности. Жизненный принцип смертен. В Fug. 67 именно он рассматривается как та часть души, которую по поручению Бога создали его помощники и который, по аналогии с *Тимеем* (41e), называется «смертной частью». Истинный человек отождествляется с чистым умом, создателем которого является сам Бог.

Представление о двойном творении человека, которое Филон извлекает из двойного описания в книге *Бытия* (1: 26; 2: 7), распространено и среди неофициального среднего платонизма. В *Герметическом корпусе*, например (Poemandres, 12–15), подробно описывается, как сначала Бог создал истинного человека, чисто интеллектуальную сущность, а затем обычного человека. Филон так описывает это в Orif. 134, комментируя *Быт.* 2:7:

«Он показывает, что имеется большое различие между Человеком, созданным ранее “по образу и подобию Бога”, и тем, о котором говорится сейчас. Тот, кто слеплен сейчас, воспринимается чувствами, вещественен, состоит из души и тела, является мужчиной или женщиной и смертен по природе. Созданный же “по образу”, напротив, является идеей или родом, или печатью (*sphragis*), интеллигибельной, нематериальной, бесполой и неуничтожимой по природе».

Этот «истинный человек» является интеллектом и трансцендентным архетипом умопостигаемого мира. В герметической литературе такой человек (Антропос) персонализируется и мифологизируется.

Представление о двух душах встречается позже у Нумения, как нам это предстоит увидеть. Порфирий (ар. *Stob.*, I 350, 25 = *Num.*, fr. 44 *Des Places*) уверенно приписывает Нумению представление о том, что в нас сосуществует две различных души — разумная и неразумная. Мы еще вернемся к истории этой идеи, отметив сейчас, что Филон несомненно придерживается такого воззрения и истоки его он видит в Библии.

(2) *Бессмертие души*. Как мы видели, неразумная душа (или неразумная часть души, как Филон предпочел бы сказать) является смертной и разрушается со смертью живого организма. Что же касается разумной души, то Филон несомненно верит в ее бессмертие, противореча в этом стойкам (см. например, QG III 11, где истолковывается место из *Быт.* 15: 15: «И ты отойдешь к отцам твоим в мире, будучи погребен в старости доброй»):

«Это ясно указывает на неразрушимость души, которая покидает свое жилище в смертном теле и возвращается в свое родное обиталище (*metropolis*), которое она изначально покинула, чтобы оказаться здесь. Ибо что могут означать слова, обращенные к умирающему: “Ты отправишься к своим отцам”, как не указание на другую жизнь без тела, которой будет жить душа праведного человека».

Отметим, во-первых, что здесь признается предсуществование души, как и положено в пифагорейско-платонической доктрине, и во-вторых, говорится, что только души праведных людей обретают бессмертие, что, как мы уже отмечали, восходит к Хрисиппу. Разумеется, по Хрисиппу, души праведников существуют в мире до великого пожара (*ekpyrosis*), в нашем же случае об этом ничего не говорится.

Далее Филон критикует тех, кто считает, что «отцы» здесь означает «первоэлементы космоса». Кто придерживался такого, явно стоического воззрения, не ясно. Либо среди иудейских толкователей Ветхого Завета были такие, которые принимали стоицизм вме-

сте со стоической аллегорической техникой, либо Филон сам сочинил такое толкование для того, чтобы опровергнуть его. Как бы там ни было, он решительно опровергает стоический подход.

Но даже если стоики отвергнуты, не очень понятно, какая участь, по Филону, ожидает душу обычного человека (стоическое *phaulos*, «неважный, незначительный»)? Из QG I 16 можно заключить, что такие души не получают права на бессмертие:

«Смерть достойных людей (*sproudaioi*) знаменует начало новой жизни. Ибо жизнь двояка: одна в смертном теле, другая же — бестелесна и нерушима. Злой же человек “умирает смертью” (*Быт. 2: 17*) даже и тогда, когда он еще дышит, не будучи погребенным, как будто он еще при жизни растратил в себе все искры истинной жизни, которые есть совершенства характера. Честный и достойный человек, напротив, не “умирает смертью”, но, после долгих лет земной жизни, уходит в вечность, таким образом рождаясь для новой жизни».

Отсюда можно а fortiori заключить, что злой человек после своей смерти гибнет безвозвратно, что вполне согласуется и с отдельными платоническими воззрениями времен Филона.

Наконец, мы встречаем у Филона идею, популярную в позднем платонизме, что этот мир в действительности является Гадесом (Адом), о котором говорят поэты. В *Heres 45*, например, он говорит об обычных людях как о «мучающихся в пещерах Ада», и далее (78) как о «причастных к вещам на земной манер и воспитанных на адских вещах» (ср. т. ж. *Somn. I 151; II 133*). Очевидно, эта идея восходит к стоическим аллегориям Гомера и греческой мифологии в целом. Согласно Нумению (*fr. 32, 34, 35 Des Places*), секретное учение Пифагора состоит в том, что вся область между Землей и Млечным Путем является Адом и обиталищем душ.

d) Логика

I. Теория категорий. Естественно предположить, что логическая терминология Филона представляет собой смесь стоической и перипатетической составляющих, и исследование показывает, что это действительно так. Филон располагает категории в том же порядке, что и Евдор, который говорит, что это истинный пифагорейский порядок: сущность—качество—количество. Пассаж, в котором это говорится (*Des. 30 sq.*), заслуживает более детального рассмотрения. Прежде всего о категориях говорится как о свойствах природы. Таким образом дается однозначный ответ на сомнение Аристотеля о том, являются ли эти категории категориями речи или действительности. При этом отрицается их причастность умопостигаемому миру. Далее говорится следующее:

«Нет ничего такого, что не было бы причастно этим категориям. Я имею сущность, поскольку заимствую все самое существенное, делающее меня тем, что я есть, от каждого элемента, из которого этот мир создан, от земли, воды, воздуха, огня».

Мы видим, что аристотелевская концепция *ousia* наполняется стоическим смыслом (е. г. SVF I 87), где *ousia* является эквивалентом материи (*hyle*). Филон не замечает этой несообразности и продолжает:

«Я имею качество постольку, поскольку я человек, и количество, поскольку определенного размера. Я становлюсь “относительным”, если некто оказывается слева от меня или справа, я активен, когда я натираю кого-либо или брею, и пассивен, когда меня натирают или бреют. Я “в определенном состоянии” (*echein*), когда ношу одежду или оружие, и я “в определенном положении” (*keisthai*), когда просто сижу или лежу, и разумеется, я нахожусь во времени и в определенном месте, поскольку ничто не может существовать без этих условий».

Интересно, что, используя Аристотелев пример, «человек», в отношении качества он снова думает скорее о «качественной субстанции» стойков (SVF II 380). Далее, он использует брить — быть бритым (*keirein/keireisthai*) вместо Аристотелева примера палить — быть опаляемым (*kaiein/kaiesthai*). На первый взгляд в этом нет особого смысла, однако если обратиться к другому пассажу из *Cher.* 79, то особенности глагола *keirein* и его полезность становятся очевидны. *Keirein* (как, разумеется, и многие другие глаголы) может быть использован в медиальном и пассивном залогах так, что можно сделать различие между пассивным (быть бритым) и рефлексивным (бриться) значениями. Такое различие может также иметь среднесточическое происхождение, ибо Диоген Лаэртский приписывает Аполлодору Афинскому (ок. 140 до н. э.) такое суждение (DL VII 63 = SVF II 183):

«Рефлексивными предикатами являются те из пассивных, которые, будучи пассивными по форме, тем не менее используются для обозначения активного действия, как, например, “он бреется” (*keiretai*), поскольку здесь сам агент вовлечен в сферу деятельности».

Вполне возможно, что Филон использует оригинальный пример, однако в рамках стоической теории. Некто может действовать по своей воле (желать, чтобы его волосы были пострижены) или же помимо своей воли (как овца, которая не хочет, чтобы ее стригли). Однако это всего лишь альтернативная иллюстрация к примеру Зенона о маленькой собаке, привязанной к повозке (SVF II 975).

Возможно, читателю все это покажется незначительным, однако только таким путем можно проследить различные влияния на

философские воззрения Филона. В этом деле даже употребление того или иного глагола может кое-что сказать.

Расположение категорий «где» и «когда» и замена их на место и время более существенны. Аристотель, как мы помним, в *Cat.* 4b 24 не выделяет место и время отдельно и помещает их в разделе о категории «качество», однако «где» и «когда» представляются им как отдельные категории и в *Категориях*, и в *Топике* I 9. Эти категории Филон помещает в свой список, говоря, что без них обойтись невозможно. Следовательно, они скорее выделяются, нежели принижаются.

Здесь, как и в случае с Евдором, уместно вспомнить о трактате псевдо-Архита. Филон помещает категории в порядке, согласном с этим трактатом, в то время как Евдор, как мы помним, помещает категории времени и места после категории количества. То обстоятельство, что Филон не следует схеме Евдора в точности (хотя он и признает логический приоритет категорий времени и места), показывает еще раз, что слишком сблизать этих двух авторов было бы поспешным заключением. Очевидно, что в этом случае, как и в случае с триадическим разделением этики, которую ввел Евдор, Филон не торопится принимать инновации этого предшествующего ему платоника.

Скорее всего, Филон в вопросе о категориях опирается на традиционные пифагорейско-платонические представления, нежели на нововведения Евдора. На тот факт, что Филон считает это воззрение вполне обычным, указывает и то, как он характеризует его (как принадлежащее «тем, кто занимается философией»), и отмеченное нами сходство с «Архитом». Комментарий Боэция из Сидона мог бы сыграть роль такого источника, хотя лучше воздержаться от чрезмерного партикуляризма в этом вопросе.

Используя аристотелевские категории, Филон не отказывается, где это соответствует его целям, и от стоических. Например, обсуждая манну в *Leg. All.* III 175, он говорит буквально следующее: «Мы имеем доказательство этого, в том, что он кормит нас своим все порождающим Логосом (*genikotatos logos*), поскольку манна означает “нечто” *ti*, а это — самый родовой из всех терминов». *Ti* — это высшая и наиболее общая из стоических категорий (*SVF* II 333), более универсальная, нежели аристотелевская сущность. Интересно, что, во-первых, здесь мы не наблюдаем никаких отклонений от стандартного употребления этого термина, в то время как используя аристотелевские категории Филон несколько меняет их смысл и порядок, и, во-вторых, можно заметить, что стоические категории рассматриваются также и в физическом аспекте. Оказывается, это сам Логос,

порождающий принцип мира. Можно продолжить параллелизм, отождествив качество с Логосом, а количество с материей.

Тот факт, что Филон принимает стоическую логику, подтверждается и целым пассажем в Agr. 141, где излагается стоическая теория о *lecta*. Осуждая диалектические ухищрения, он обращается за поддержкой к стоической логике, что говорит в пользу последней.

II. Происхождение языка: этимологии. В заключение следует остановиться на теории Филона о происхождении языка, поскольку она не только отражает современные ему платонические спекуляции, но и проясняет смысл его курьезных попыток билингвистических этимологизаций.

Платонические спекуляции о языке восходят к *Кратилу* (430a–431e), где говорится, что все имена вещам даны законодателем и, кроме того, что эти имена являются «правильными», то есть отражают природу вещей. Стоики развили эту теорию еще дальше. Хрисипп, например, доказывает «естественность» личного местоимения единственного числа *ego* на том основании, что, произнося его, человек указывает своей нижней челюстью по направлению к сердцу, седалищу личности (SVF II 895).

В *Тускуланских беседах* (I 62) Цицерон, ссылаясь на авторитет Пифагора, говорит, что первый мудрец дал имена вещам и создал язык, а загадочный пифагорец Нигидий Фигул, согласно Авлу Геллию (*Аттические ночи*, X 4), точно так же, как и Хрисипп, доказывал естественность личного местоимения «я» в своем трактате *Commentaria Grammatica*. Следовательно, во времена Филона среди пифагорейцев, платоников и стоиков существовало согласие в вопросе о том, что имена даны вещам по природе, а не произвольно.

В Leg. All. II 14–15 Филон хвалит Моисея за то, что тот правильно указал на источник всех имен:

«Греческие философы говорят, что давшие имена вещам были мудрыми людьми. Моисей поступил более основательно, признав, что имена вещам дали не некие древние люди, но первый человек. Ведь Адам является первосотворенным человеком, от которого все остальные получили свое рождение, поэтому естественно предположить, что он же является первым, кто использовал речь: ведь язык бы не существовал, если бы не было имен. И еще, если бы множество людей начали именовать вещи, то они неизбежно сделали бы это по-разному, создав страшный беспорядок; если бы этим делом занимался один человек, то он, несомненно, смог бы соблюсти гармонию между вещью и словом, а данное имя было бы общим для всех людей символом того объекта, который так именуется, или значения, которое приписывается имени».

В лице Адама природа и человеческая инициатива объединились. Именно он и является тем первым законодателем, о котором греки сохранили только бледную память (QG I 20).

В свете такой теории Филон нередко подкрепляет свои суждения «этимологиями» различных греческих и еврейских слов. Так, Фисон (Pheison), одна из рек Эдема, означает по-еврейски «изменение устья» (Leg. All. I 74), а по-гречески значит «бережь», а значит, символизирует добродетель бережливость. А Leah (Лия), старшая дочь Лабана, которую он женил на Иакове вместо Рахили, происходит, как оказывается, от еврейского «отвергнутая» и от греческого «гладкая» (leia), что в обоих случаях является общим указанием на добродетель. Еврейские этимологии Филон заимствует из какого-то александрийского словаря этимологий (поскольку он сам не знал еврейского языка) и, как правило, ограничивается ими. Однако иногда он приводит и подобные вышеприведенным двойные этимологии, что показывает во всей красе его лингвистические упражнения, которые, кстати говоря, были не так уж редки в его время и среди платоников и стоиков. (Ср. также его этимологию латинского слова *septem* *семь*, которое он выводит из греческого корня *seb-* *поклоняться*, а следовательно, седмица оказывается благочестивым числом. — Opif. 127.)

3. Заключение

Как я отмечал в начале главы, здесь представлено сознательно избирательное исследование философии Филона, целью которого было выявить те элементы его мысли, которые могут быть возведены к современному ему платонизму. Моим основным тезисом (в отличие, например, от такого исследователя, как Вольфсон) было предположение, что Филон не столько сознательно конструирует некий эклектический синтез греческой философии от досократиков до Посидония, сколько адаптирует для своих экзегетических целей современный ему александрийский платонизм, который сам, в свою очередь, сформировался под сильным влиянием стоицизма и пифагореизма. И если это допущение верно, то сочинения Филона являются хорошим свидетельством состояния платонизма в Александрии в первой декаде христианской эры.

Разумеется, зачастую не очень легко определить, что у Филона обусловлено греческим влиянием, что иудейским, а что придумано им самим. Источники таких построений Филона как две важнейшие силы или его сильный упор на ничтожность человека по отношению к Богу неизбежно остаются неясными. Вполне возможно, особенно в последнем случае, что влияния здесь смешанного характера. Что

касается вопроса о его связи с другим представителем среднего платонизма его времени, Евдором, то мы видели, что связь эта не очень близкая, хотя они несомненно работают в схожей традиции и Евдор был активен всего лет за пятьдесят до Филона. В любом случае он является единственным известным нам александрийским представителем популярной платонической традиции времен Филона. Несомненно также, что в рамках вполне когерентной традиции, на которой он по большей части основывается, Филон нередко обращается и к перипатетическим элементам, если они, как ему кажется, соответствуют его цели. В таком виде Филон и Евдор представляют собой адекватное свидетельство того, что представлял собой тот тип платонизма, подверженный сильному влиянию пифагорейского числового символизма и мистицизма, который в отличие от стоического материализма Антиоха явился истинным основанием среднего платонизма в том смысле, в каком этот термин понимается в этой книге.



Глава четвертая

ПЛУТАРХ ИЗ ХЕРОНЕИ И ИСТОКИ ПЛАТОНИЗМА ВТОРОГО СТОЛЕТИЯ

А. ВВЕДЕНИЕ

В этой главе мы обратимся к Плутарху и через него к рассмотрению состояния платонизма после Филона, то есть в тот период, который приблизительно охватывает 50–150 гг. н. э. Мы снова возвращаемся в Афины. История не сохранила никакой информации о том, что происходило в философских кругах Афин за весь тот период, который обсуждался в предыдущей главе. Нашей первой точной датой являются 66–67 гг., когда, как сообщается, учитель Плутарха Аммоний заведовал платоновской Академией в Афинах (точнее, *некой* платоновской Академией). Именно в это время получили свое образование Плутарх и его друзья. Несколько ниже мы рассмотрим Аммония подробнее; отметим только, что платонизм, которому он учил, происходит по прямой линии от того догматического синтеза, который был осуществлен на полтора столетия ранее в Афинах и в Александрии. Сам Аммоний был египетского происхождения (Евнапий. *Жизни философов*. Р. 454 Voissonade), так что он вполне мог лично насадить Александрийскую платоническую традицию в Афинах.

Нам известен только один платоник этого смутного периода, который жил за пределами Александрии (хотя и происходил оттуда), и это был Трасил (Thrasyllus), придворный философ Тиберия, который известен тем, что осуществил новое издание диалогов Платона, расположив их по тетралогиям и по тематическому принципу, снабдив каждый из них в добавление к традиционному заглавию кратким пояснением-подзаголовком (DL III 46–62).¹ Что касается его

¹ Само разделение диалогов на тетралогии не является изобретением Трасила и известно по крайней мере со времен Варрона (Varro. *De Lingua Latina* VII 37).

философской позиции, то до нас дошло только несколько деталей, впрочем, немаловажных. Прежде всего он был законченным астрологом и именно в этом качестве привлек внимание Тиберия, который в то время находился в изгнании на острове Родосе (Suet., Tib. 14; Tac. Ann. VI 20 sq.). Кроме того, он также увлекался пифагорейством. Из очерка Лонгина, сохранившегося в *Жизни Плотина* Порфирия (20), мы узнаем, что Трасил писал о «первопринципах пифагореизма и платонизма».¹ У Порфирия же (ap. Ptol., Harmon. P. 266) упоминается о книге Трасила *О семи (музыкальных) тонах*, что также несомненно указывает на пифагорейскую проблематику. Он сочинил также трактат о небесных телах, дважды упоминаемый Ахиллом (In Arat. Pp. 43, 9; 46, 30 Maass) и используемый столетие спустя Теоном Смирнским в его Expositio.

Следовательно, Трасил, как и туманная фигура Деркилида, который, по-видимому, был старше его, свидетельствует еще раз о пифагорейских и астрологических тенденциях александрийского платонизма — той среды, из которой вышел наставник Плутарха Аммоний.

Однако прежде чем перейти к нему, вкратце рассмотрим жизнь и труды Плутарха. Я должен повторить здесь, что, как и в случае с Филоном, Плутарх в этой работе рассматривается только в качестве представителя современного ему платонизма. Мы оставляем в стороне многие другие заслуги Плутарха как эссеиста, историка, преподавателя, ратора и политика. Исследование фигуры Плутарха во всей ее целостности было уже прекрасно проделано Д. А. Расселом.² Плутарх не был великим философом, однако его труды представляют собой важное связующее звено в цепи свидетельств о развитии среднего платонизма. Кроме того, воззрения его, как мы увидим, не лишены оригинальности.

В. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ

Поскольку Плутарх говорит, что он начал изучать философию у Аммония в 66–67 гг. (De E. 387 sq.), можно предположить, что ему в это время было не более 20 лет. Следовательно, ничто не мешает предположить, что он родился примерно в 45 году н. э. Согласно *Хронике* Евсевия, он был еще жив в 119 году, и в этом году Адриан

¹ Возможно, что именно эта работа легла в основание обзора пифагорейской доктрины у Секста Эмпирика (Adv. Phys. II 248–283). Я вернусь к этому моменту в седьмой главе.

² Russel D. A. *Plutarch*. London, 1972.

назначил его прокуратором (*epitropos*) Ахайи.¹ С другой стороны, если бы он после этого прожил намного дольше, то о нем не премили бы упомянуть как о человеке, который прожил *очень* долгую жизнь (например, в книге Лукиана *О проживших более восьмидесяти лет*). Отсюда можно заключить, что он прожил около восьмидесяти лет и умер до 125 года. Плутарх принадлежал к древнему и славному роду из беотийского городка Херонея. И хотя он учился в Афинах, много путешествовал и приобрел друзей в разных городах, в том числе и в Риме, на протяжении всей своей жизни он оставался верным Херонее и прожил здесь до конца своих дней, занимая различные публичные должности, окруженный друзьями и учениками, образовавшими некое подобие академии.

Другим местом притяжения для него стали Дельфы. Он стал жрецом храма Аполлона и пользовался заслуженным авторитетом в толковании дельфийских ритуалов и дельфийской истории. Эта тематика обсуждается в значительной части его очерков.

Сохранился огромный корпус сочинений Плутарха, однако большая часть из них выходит за рамки нашей тематики. Это касается прежде всего его сравнительных жизнеописаний и других нефилософских сочинений. Мы сосредоточимся на тех работах Плутарха, в которых философская тема доминирует и которые могут быть разделены на два типа: теоретические и полемические.

Плутарх был платоником в том смысле этого слова, который возник за столетие до его рождения и основные особенности которого были обрисованы в двух предыдущих главах. Разумеется, он испытал косвенное влияние со стороны аристотелизма и стоицизма, что не помешало ему атаковать последний в серии его полемических трактатов.² Пифагореизм также интересует Плутарха, на что указывает числовой символизм *De E* 387f, а также его юношеский протест против употребления в пищу мяса (в очерке *О животной пище*), симпатия к животным и признание их разумности (*О сообразительности животных* и *О том, что животные также имеют разум*). В этом вопросе он расходится с Филоном и тем более со стоиками, демонстрируя тем самым пифагорейскую подоплеку своей мысли.

¹ Этот пост предполагал управление имперским имуществом в провинции, однако, учитывая возраст Плутарха, в его случае это была, скорее, почетная должность. Несколько ранее Траян даровал ему *ornamenta consularia*, привилегии консула, что также было весьма почетной привилегией.

² Аристотелизм не критикуется Плутархом в формальном смысле этого слова, однако делается строгое различие между платоническим и перипатетическим подходами в таких важных пунктах, как учение об идеях и бессмертии души (*Adv. Col.* 1115a). Неявно аристотелизм критикуется и в эссе *О контроле над гневом*.

Серьезные философские трактаты, которые мы будем использовать далее, носят следующие названия (в порядке их расположения в *Моралиях*): *Об Изиде и Озирисе* (De Is.); *О знаке Е в Дельфах* (De E); *О дельфийских оракулах* (De Pyth.); *О падении оракулов* (Def. Or.); *О том, возможно ли научить добродетели?* (An Virt.); *О добродетелях* (De Virt.); *О тех, кого божество наказывает не сразу* (De sera); *О демоне Сократа* (De gen.); *О лике на Луне* (De fac.); *Платоновские вопросы* (Plat. Quaest.); *О сотворении души в Тимее* (Proc. An). Интересные моменты встречаются также в биографиях, в книгах *Застольных бесед* (Quaest. Conv.) и во многих других сочинениях, которые сам Плутарх, вероятно, назвал бы философскими, однако, с нашей точки зрения, они представляют собой скорее литературные произведения. Разумеется, мы не обойдем вниманием те из них, которые относятся к делу.

Плутарху принадлежат также несколько сочинений полемического характера, направленных против представителей других школ, прежде всего стоиков и эпикурейцев. Полемика со стоиками содержится прежде всего в трактатах *О противоречиях стоиков* (Stoic. Rep.) и *Об общих понятиях* (*κοιναι εννοιαι*), *против стоиков* (Comm. Not.). Эпикурейцы критикуются в таких работах, как *О том, что нельзя жить счастливо, следуя Эпикуру* (Non posse), *Против Колота* (Adv. Col.) и *О верности высказывания «живи незаметно»* (lathe biosas) (Lat. Viv.).

Не следует забывать и о списке утраченных трактатов из каталога Лампрция, который показывает весь спектр его философских интересов. Некоторые из этих работ являются поистине тяжелой утратой, так как они могли бы многое прояснить в развитии среднеплатонической доктрины. В некоторых случаях мы можем догадаться о содержании этих работ по их заголовкам, однако зачастую философская позиция, в них изложенная, остается неразрешимой загадкой.

Номер 44, например, носит название *О пятом элементе*. Принимает его Плутарх или отвергает? Данные, извлеченные из сохранившихся произведений, не проясняют этот вопрос, как мы увидим. № 48 носит название *Введение в психологию*; № 49 *О чувствах*; № 58 *О судьбе в двух книгах*. Этот последний трактат не тождествен с другим, сохранившимся, и вместе с № 154 *О том, что в наших силах, против стоиков*, мог бы нам многое сказать о воззрениях Плутарха на проблему судьбы и свободной воли, которые, вероятно, несколько отличаются от стандартной среднеплатонической доктрины. Досшедший до нас трактат De Fato, приписываемый Плутарху, не очень расходится с базовыми воззрениями нашего автора.

Номер 66 *О том, что, по Платону, мир имеет начало*, вероятно, говорил о том же, что и трактат *О сотворении души в Тимее*. № 67

Где находятся формы?; № 68 Каким образом материя причастна формам, точнее, что она создает первые тела; № 185 О материи, если бы они сохранились, многое могли бы сказать о его метафизике. № 144 Что значит понимать? и № 146 О том, что понимание возможно касаются теории познания, которая, по всей видимости, не лишена скептицизма, о чем свидетельствуют и следующие названия: № 210 Верно ли, что воздерживающийся от суждения (*ho ereshon*) повинен в бездействии? — что напоминает позицию скептической академии. № 158 О десяти Пирроновых тропах также был написан в скептическом ключе. Кроме того, упоминаются такие тексты, как № 63 О единстве Академии со времени Платона и № 64 О различии между скептиками и академиком, которые свидетельствуют о том, что Плутарх принимал линию Новой академии как продолжение платонизма, различая скептицизм Академии и последователей Пиррона, очевидно, как менее абсолютный и не столь тотальный. Как видим, Плутарх расходится с Антиохом (и, как нам предстоит увидеть, с Нумением) по ряду важных вопросов.

Номер 170 О высказывании «Познай себя» и О том, что душа бессмертна напоминают содержание первой книги *Тускуланских бесед* Цицерона и, очевидно, следуют тому же курсу. Трактат *О душе* (№ 209), несколько фрагментов которого сохранились, должно быть, содержал изложение психологических воззрений Плутарха. № 226 О том, что душа бессмертна, по всей видимости, касался тех же вопросов, что и № 177.

Номер 192 Лекция о десяти категориях могла бы сообщить нам позицию Плутарха по этому вопросу. Создается впечатление, что он едва ли был среди тех, кто атаковал Аристотеля. Кроме того, он интересовался некоторыми более частными логическими вопросами. Упоминается, например, № 162 О тавтологии и № 152 Ответ Хрисиппу о «первом следствии» (возможно, имеется в виду первый недоказуемый принцип?), что указывает на негативное отношение к стоической логике.

Наконец, упомянем № 221 Что такое *telos* по Платону? — в котором *telos* наверняка определяется как «уподобление Богу», тем не менее очень жаль, что этот текст не сохранился, поскольку он мог бы содержать интересную критику альтернативных подходов.

Этот очерк не является исчерпывающим. Здесь упомянуты названия только тех трактатов, которые могли иметь философский интерес. В отличие от многих более легковесных работ Плутарха все они исчезли, вероятно, потому, что содержали слишком много технических деталей, были слишком ориентированы на школьную полемику, а следовательно, сразу устарели после того, как появились более продвинутые неоплатонические сочинения, трактующие те же

темы. Однако для исследователя нашего периода их утрата весьма прискорбна.

Как мы уже видели, в античности не очень стремились к точности в литературной и философской полемике. Критика оппонента не всегда была точна, и его позиция по обсуждаемому вопросу далеко не всегда отражалась адекватно. Эпикурейцы полностью выпали из поля зрения Плутарха, как, впрочем, и всех средних платоников, однако стойки привлекали его пристальное внимание. Точная оценка его отношения к стоицизму заслуживает внимательного исследования.¹

Несколько слов следует сказать о природе этических воззрений Плутарха, зачастую риторических. Обычно он высказывается на эту тему в духе строгой «стоической» этики, что ввело в заблуждение некоторых исследователей. Следует понимать, что в данном случае его тексты в полной мере вписываются в рамки стандартного кинико-стоического школьного рассуждения по поводу основных этических тем, или *topoi*. В этом смысле они являются всего лишь вариациями на заданную тему. В эссе, озаглавленном *О свободе от гнева*, например, он говорит, что необходимо не только обуздать гнев, но достигнуть *aorgesia*, то есть полностью искоренить его. Поэтому он осуждает тех философов (перипатетиков), которые оправдывают «великодушные» или «праведный гнев» (456f). Однако в другой своей работе — *О гневе*, фрагмент которой сохранился у Стобея (fr. 148 Sandbach), он принимает платонический и перипатетический подход, согласно которому гнев (*tymos*) должен рассматриваться как союзник праведности, если он подконтролен разуму, и должен быть изгнан из души лишь тогда, когда превосходит допустимые пределы. Как мы увидим далее, именно эта позиция более соответствует его общему подходу к этическим вопросам, в то время как первый трактат является данью школьной традиции (так же как многие другие, например *О спокойствии души* и *Об изгнании*). Итак, прежде чем делать определенные выводы относительно философской позиции Плутарха, следует всегда помнить, что он прежде всего писатель и работает в различных литературных жанрах.

С. УЧИТЕЛЬ ПЛУТАРХА АММОНИЙ

Прежде чем перейти к рассмотрению философской позиции самого Плутарха, необходимо остановиться на воззрениях его учителя Аммония. К сожалению, все наши сведения об Аммонии извлекаются из работ самого Плутарха. При этом Аммоний выводится

¹ См.: Babut D. *Plutarque et le Stoicisme*. Paris, 1969.

скорее как литературный персонаж в диалогах, поэтому эти свидетельства следует принимать с некоторой осторожностью. Однако анализ речи Аммония в трактате *Об Е в Дельфах* (391e–394c) показывает, что ее автор придерживается специфического типа платонизма, который, как естественно заключить, Плутарх не стал бы ему приписывать, если бы исторический Аммоний совершенно не разделял этих воззрений. Поскольку Аммоний является представителем александрийского платонизма, приписываемые ему воззрения не должны нас удивлять.

Действие диалога происходит в 66–67 гг. во время визита Нерона в Грецию, когда сам Плутарх только начинал учиться у Аммония. Эта дата полезна, хотя у нас нет никаких оснований верить в реальность самого описываемого события. Плутарх предваряет речь Аммония замечанием, что «он однозначно утверждал, что в математике заключена не самая незначительная часть философии», что в данном контексте может служить указанием на пифагорейский числовой символизм. Незадолго до этого (387f) Плутарх говорит, что в это время он «изучал математику с величайшим энтузиазмом», однако в скором времени вынужден был исполнить совет «избегай крайностей», поскольку в то время уже присоединился к Академии. Из этих, а также из других замечаний Плутарха о нумерологических исследованиях Аммония (Quest. Conv. 744b) мы можем заключить, что в это время Аммоний весьма уважал этот раздел философии (De E 391e), хотя, возможно, и не придавал ему такого же значения, как некоторые другие философы (например, Филон). Можно предположить, что он ценил математику как необходимую составляющую философского образования, которую, однако, не следовало распространять слишком широко, и поэтому он учил своих слушателей не принимать ее слишком всерьез. В диалоге он отрицает, что буква *Е* символизирует число пять, поскольку число семь более подходит для Аполлона. Далее он говорит, что эта надпись утверждает существование Божества: *Е* означает «ты есть». Заметим, что такой акт прославления Бога с радостью принял бы и Филон.

Далее следует строгое различие между мирами бытия и становления, причем первый из них нам недоступен, поскольку наш разум не способен ухватить его непосредственно. Далее цитируется изречение Гераклита о том, что «невозможно войти в одну и ту же реку дважды» (fr. 91 DK), оно же повторяется еще раз ниже (392c).¹

¹ Такое же описание физического мира, подкрепляемое цитатой из Гераклита, мы встречаем в письме Сенеки (Ep. 58, 22–23). А это письмо, как мы уже отмечали, является компендием среднеплатонической доктрины.

Все это вполне вписывается в круг стандартных платонических представлений, однако по мере развития сюжета дуализм усиливается.

После нового заявления, что высшее Божество едино и неизменно (393a), а поэтому справедливо именуется Аполлоном (имя которого означает «не-многое»), и указания на ошибку тех, кто отождествляет Аполлона с Солнцем, в то время как его следует отождествлять с умопостигаемым архетипом Солнца, Аммоний в речи говорит, что все «дела и свершения», которые обычно приписываются высшему Божеству, должны в действительности относиться к «некоему иному божеству, или демону, деятельность которого связана с разрушениями и порождениями в природе», то есть в подлунном мире. Этот бог или демон может быть отождествлен с Гадесом или Плутоном.

Подобное развитие сюжета, предугадывающее неоплатоническое отождествление Гадеса с демиургом подлунного мира, напоминает и воззрение Филона (QG IV 8). Сам Плутарх помещает Гадеса в области между Луной и Землей (см. миф в De Genio 591a–b). Идея эта может восходить к Ксенократу (fr. 15 Heinze) или даже к Платону (Leg. X 904d), но само допущение, что Земля управляется неким существом, не обязательно злым, однако противоположным совершенному высшему Богу, напоминает скорее персидскую религию, нежели исконно греческую, а такой Плутон скорее напоминает Ариана (cf. De Is. 369e; Proc. An. 1026b).¹

Трудно сказать, следует ли считать это воззрение принадлежащим самому Аммонию, однако для истории среднего платонизма это не очень важно. Больше значение имеет сам факт, что такая идея существовала, независимо от того, придерживался ли его Аммоний или Плутарх. С другой стороны, нет оснований полагать, что Плутарх приписал бы Аммонию такие воззрения, которые были бы ему совершенно чуждыми. Следовательно, резонно предположить, что различные персидские влияния и знание персидской религии, которые проявляются прежде всего в трактате *Об Изиде и Озирисе*, достались Плутарху в наследство от его учителя.

Вероятнее всего, к 80 году Аммоний уже умер, поскольку Плутарх ни разу не упоминает о его визите в Херонею. Ведь естественно предположить, что он был бы рад визиту своего учителя.² Аммоний был известным гражданином Афин и по крайней мере трижды из-

¹ Ср. странную формулировку Ксенократа (фр. 18, цитируемый в Plat. Quest. 9, 1007f), в которой различаются высший и низший Зевсы, которые управляют соответственно надлунным и подлунным мирами.

² Сам по себе этот факт ничего не доказывает. Кто знает, может Аммоний не любил путешествовать? — *Прим. пер.*

бирался стратегом (Quest. Conv. VIII 3, 1), а его потомки были впоследствии известны в академических кругах.¹

Д. ФИЛОСОФСКАЯ ПОЗИЦИЯ ПЛУТАРХА

Мне кажется, что философские воззрения Плутарха разумнее всего излагать в том же порядке, в каком я это делал в случае с предыдущими авторами. Дело в том, что обычно исследователи обращаются прежде всего к тем особенностям его философии, таким как дуализм, демонология или вера во временное творение мира, которые на первый взгляд кажутся уникальными. В результате возникает некая диспропорция в основном по причине неадекватной оценки общей среднеплатонической подосновы его учения, в рамках которой эти особенности возникают.

1. Этика

а) *Telos*

Для Плутарха, как и для всех известных нам платоников после Евдора, целью человеческой жизни является «уподобление Богу», а не «согласие с природой». Об этом (от своего имени) Плутарх говорит в трактате *О божественном возмездии* (De sera 550d):

«Учти, что Бог, как говорит Платон (*Тезетет* 176е), предлагает себя самого в качестве образца, являя человеку такие добродетели, которые в некотором роде являются уподоблением ему самому (exhomoiosin... pros hauton), а потому доступны тем, кто в силах следовать Богу. Ведь именно в этом состояло изменение в природе универсума, который из бесформенной массы превратился в космос: после оформления он уподобился божественному совершенству и стал причастным идеям. Этот же философ далее говорит, что природа посылает нам видение, благодаря которому душа, созерцающая небесные движения и удивляющаяся их виду, дорастает до восприятия и оценки всего того, что движется стройно и упорядоченно, так научаясь ненавидеть беспорядок и ложные стремления, а также избегать бесцельное и случайное как источник всех зол и раздражающих погрешностей. Ибо человек создан для того, чтобы воспринять от Бога великое благо добродетели, которое достигается посредством уподобления его красоте и того вдохновения, которое она ему дает».

¹ Полный обзор литературных и эпиграфических свидетельств см.: Jones C. P. *The Teacher of Plutarch* // Harvard Studies in Classical Philology, 71 (1966). P. 205–213.

Вторая часть этого высказывания суммирует и истолковывает пассаж из платоновского *Тимея* (47а–с), в котором восхваляется способность созерцания.¹ Таким образом, оказывается, что уподобление осуществляется скорее благодаря нашему зрению, нежели умозрению. Разумеется, наши глаза являются всего лишь инструментом познания, как это видно из вводных предложений трактата *Об Изиде и Озирисе*.

О цели (*telos*) довольно отчетливо сказано и в трактате *О спокойствии*, фрагмент которого сохранен Стобеем (fr. 143 Sandbach):

«Спокойствие (*hesuchia*), как видно, исполнено великой премудрости! Оно наиболее подходит для ученых занятий и достижения мудрости (*phronesis*), не просто умудренности, которая помогает в торговых делах и на рынке, но той великой мудрости, которая делает достигшего его подобным Богу».

Практическое благоразумие и навыки здесь строго отделяются от теоретической мудрости. И хотя Плутарх говорит здесь о *phronesis*, более подходящий термин *sophia* употребляется им незадолго до этого, причем целью этой софии снова называется *homoiosis theoi*.

б) Добродетели

В вопросе о добродетелях Плутарх скорее склоняется к более «универсальной» позиции Антиоха, нежели к тому стойко-пифагорейскому аскетизму, который мы видели у Евдора и Филона. Его терминология также скорее перипатетическая, нежели стоическая. Его этическая позиция хорошо излагается в трактате *О добродетелях*. По своему тону эта работа выглядит как раннее произведение Плутарха, возможно, написанное еще в то время, когда он учился у Аммония. В целом она направлена против стоиков, в особенности против утверждения Хрисиппа о том, что душа едина, а следовательно, в ней невозможно вычленить неразумную душу в качестве отдельной части. Моральную добродетель (*ethike arete*), говорит Плутарх в начале трактата, следует отличать от теоретической добродетели, поскольку первая имеет дело с эмоцией (*pathos*) в качестве материи и с разумом в качестве формы, а вторая касается только разумной части души.

¹ Примечательно, что, по Плутарху, природа «зажигает» (*anpharsai*) в нас зрение. Этот глагол не используется самим Платоном, однако встречается в соответствующем месте у Тимея Локрского (*Peri Physios* 100с). Отсюда не следует с необходимостью, что Плутарх мог читать самого Тимея Локрского, однако он мог быть знаком с соответствующей работой Евдора, воззрения которого, как мы отмечали, согласуются с Тимеем Локрским.

После определения задачи трактата Плутарх в лучших школьных традициях переходит к доксографическому очерку. Сначала он дает очерк стоических воззрений (440e–441d), затем переходит к пифагорейцам, Платону и Аристотелю, отмечая, что все последние предпочитают различать в душе две части. Примечательно, как он говорит об этом:

«...это, как видно, не было чуждо и Пифагору, насколько мы можем судить на основании его внимательного отношения к музыке, задачей которой, как он считал, является настройка и успокоение души, поскольку он видел, что не все части души поддаются наставлению и научению и что не все ее части можно отвлечь от зла силою разума».

Очевидно, Плутарху было важно показать, что Пифагор является создателем этой теории (аналогично тому, как Евдор возводил к Пифагору доктрину об «уподоблении Богу»). Однако полного развития эти представления все же достигли у Платона:

«Платон понимал ясно, отчетливо и без каких-либо ограничений, что душа нашего мира не является простой, лишенной частей и единообразной, но что она, будучи составленной из возможностей (*dynameis*) тождественного и иного, в одной своей части управляет единообразно и движения ее подчинены определенному порядку, однако другая ее часть разделена на движения и круги, которые вращаются в противоположных направлениях и блуждают, таким образом порождая дифференциацию и изменение в тех вещах, которые рождаются и гибнут на этой земле».

Этот пассаж является комментарием на место из *Тимея* 35а, о котором более подробно Плутарх говорит в *Proс. An.* Далее он говорит, что человеческая душа, будучи частью или копией Мировой души, состоит из тех же частей — разумной и неразумной. Как и все поздние платоники, тройственное разделение души в *Государстве* Плутарх интерпретирует в том смысле, что две низших части души вместе составляют неразумную часть души, совершенно справедливо полагая, что по сути Платон говорит о двух частях души.¹

Аристотель следует в этом отношении Платону:

«Сначала Аристотель активно использовал эти принципы, как это очевидно из его произведений [здесь речь идет о его утраченных

¹ В этой связи интересным представляется пассаж из *Plat. Quest.* 9, 1007e, где разделение души на три части и все попытки соотношения отдельных частей души с частями тела отвергаются на том основании, что «силы» души не могут иметь пространственную природу. И хотя здесь Плутарх говорит о трех частях души, очевидно, что базовым для него по-прежнему является разделение ее на разумную и неразумную части.

произведениях — *Диалогах*. — Дж. Д.]. Затем он стал приписывать душевные движения страстной части души на том основании, что гнев является видом страсти и желания местию вызвать ответное страдание (*De anima* 403 a30). Однако и в конце он продолжал считать, что страстная и неразумная части души отличаются от разумной...»

Таким образом, оказывается, что Аристотель не очень отличается от Платона в этом вопросе,¹ что позволяет Плутарху безоговорочно использовать перипатетическую этику в полемике со стоиками. При этом в основном используется *Никомахова этика*, в особенности главы 5–7 второй книги. Плутарх подробно рассматривает доктрину «меры» (444c–445a), отмечая, что только теоретическая добродетель, или софия, не может быть описана в таких терминах.

«Не следует думать, что все добродетели достигаются посредством соблюдения меры. Напротив, мудрость, поскольку она не нуждается в иррациональном и является чистой и незапятнанной чувствительностью ума, представляет собой самодостаточное совершенство и силу разума, благодаря которой мы получаем доступ к наиболее божественной и благой части познания. С другой стороны, та добродетель, которая необходима нам по причине нашей физической ограниченности, а поэтому, клянусь Зевсом, нуждается в чувственных желаниях в качестве, так сказать, инструмента для достижения ее целей, не должна разрушать неразумную часть души или воздерживаться от ее использования, но упорядочивать ее и ограничивать; потому по своей силе и качеству она является крайностью (*akrotēs*), а количественно представляет собой меру (*mesotēs*), поскольку позволяет избавиться от избытка и недостатка».

Примечательно, что во всех иных отношениях следуя александрийскому платонизму, в этике Плутарх обращается к аристотелизму. Разумеется, все платоники также принимали учение о двойственной природе души, которое здесь защищает Плутарх, однако этот подход вполне можно было примирить и со стоической этикой.

В описании Плутархом добродетели как меры можно усмотреть и такой элемент, который не только не встречается в соответствующем месте *Никомаховой этики* (*Eth. Nic. II, 5–6*), но и не согласуется с представленной там позицией. Аристотель говорит о добродетели как о состоянии (*hexis*), расположенном между двумя противоположностями (1106b 36); он отрицает, что это деятельность или способность (1106a 5 sq.). Напротив, по Плутарху, добродетель — это именно «активность (*kinesis*) или способность (*dynamis*) неразумной части души, которая справляется с любым подавленным или

¹ Плутарх принимает и пятичастное деление души в *De anima* (*De E* 390f; *De Def.* 429e).

чрезмерным душевным импульсом (*horme*) и обуздывает все страсти, доводя их до упорядоченного и безгрешного состояния» (*Virt. Mor.* 444f).

Определяя смысл термина *мера* по отношению к добродетели, он указывает, что добродетель: 1) не является мерой или средним в том же смысле, что и тела, составленные из противоположных сущностей, например черного и белого; 2) она не является средним в таком же смысле, как находящееся посередине между внешним и внутренним, например, как число восемь является средним для четырех и двенадцати; 3) наконец, она не является серединой как нечто непричастное двум крайностям, как, например, безразличие (*adiaphoron*) является средним между добром и злом.

«Однако она является мерой в том же смысле, в каком таковыми являются музыкальные звуки и гармонические сочетания. Именно такова правильно взятая нота, мера (*mesē*), как *nete* или *hypate*, которая избегает высоту одной и глубину другой».

Это схоластическое перечисление трех неверных смыслов меры для того, чтобы выявить один верный, а именно аналогичный музыкальной гармонии, является примечательным развитием аристотелевского подхода. Музыкальная аналогия указывает на пифагорейское влияние. Ведь именно в пифагорейских источниках добродетель описывается как гармония между разумной и неразумной частями души («Архит». *О законе и справедливости*. Р. 33, 17 *Thesleff*; «Метоп». *О Добродетели*, 119, 27; «Теарг». *О Добродетели*, 190, 1 сл.; «Дамипп». *О мудрости и счастливой судьбе*, 68, 26; «Эккел». *О справедливости*, 78, 3). Аналогичных воззрений придерживается и Филон (*Immut.* 24; *Sacr.* 37). Напротив, Арий Дидим в своем комментарии на этику Аристотеля строго придерживается аристотелевского представления о смысле меры (*ap. Stob.* II 137–142 *Wachs.*). По всей видимости, Плутарх делает попытку «расширить» аристотелевскую этику в пифагорейском направлении. (И разумеется, он не захотел бы признать, что имеет дело с собственно аристотелевской теорией, за исключением тех случаев, когда Аристотель вполне согласуется с Платоном.)

В его очерке этики ничего не говорится о статусе трех типов благ — психических, телесных и внешних — и об их отношении к цели. Однако в силу своей склонности к перипатетизму умеренность (*metriopatheia*) он предпочитает бесстрастию (*apatheia*). Интересно, что в процессе изложения этой позиции (451b) он оперирует такими терминами, которые традиционно считаются стоическими, однако использует их для критики стоической позиции. Так, он говорит о выделении четырех принципов (вольно истолковываемых также Филоном, *Leg. All.* II 22; *Immut.* 33–50).

«В целом, как они (стойки) сами соглашаются, — и это действительно так, — некоторые вещи управляются сцеплением (*hexis*), другие природой (*physis*), иные неразумной душой, а некоторые разумной душой. Человек так или иначе причастен всем этим способам и существует благодаря всем вышеперечисленным принципам. В силу сцепления он представляет собой единое целое, по природе питается и растет, кроме того, он пользуется рассудком и умом. Следовательно, он причастен и неразумной душе, и в себе самом содержит причину страстей, не в качестве чего-то внешнего, но как необходимую часть его бытия, от которой невозможно полностью избавиться, но которой можно научиться управлять».

Сила этого аргумента базируется на предположении, что все, что содержит в себе высший объединяющий принцип, которым является разумная душа, должен с необходимостью включать также и низшие, причем обратное неверно. Следовательно, человек в силу аргумента самих стойков, если он обладает разумной душой, должен содержать в себе неразумную душу, а также природную силу роста и естественного соединения.

В действительности, Плутарх также согласен с тем, что три типа благ способствуют достижению этической цели, или счастья. В другом трактате, также направленном против стойков (*Comm. Not. 1060c sq.*), он критикует (как и Антиох) позицию Хрисиппа, который полагал, что телесные и внешние блага не составляют существенное условие (*symploerotika*) для достижения счастья, хотя сама природа доставляет нам их. Следовательно, позиция Плутарха в этом вопросе напоминает критикуемое Евдором воззрение «некоторых недавних перипатетиков», уже обсуждаемое выше, а значит, в своей этике, несмотря на явный интерес к пифагорейству, Плутарх возвращается к позиции Антиоха, отвергаемой более «строгими» александрийцами.

В этой связи заслуживает рассмотрения пассаж из утраченного трактата Плутарха *В защиту красоты* (fr. 144 Sandbach). Несмотря на свою риторичность, здесь, как и у Антиоха, мы снова встречается с признанием того факта, что тело является сущностной частью человека:

«Что же? Разве человек по своей природе не состоит из тела и души? Разве мы можем обойтись одной из этих частей и жить без другой? Разве одной части достаточно? Ведь первая часть не может существовать без помощи души, а душа не может существовать, если ничто не скрепляет ее воедино. И они в равной мере причастны, так сказать, присущим им добродетелям; душе свойственны справедливость, умеренность и мудрость, а телу — сила, красота и здоровье. Было бы странно говорить о красотах души, забывая при этом о телесной красоте».

Разумеется, сфера этики шире, нежели учение о цели человеческой жизни, и Плутарх высказывается по многим практическим вопросам, однако в настоящее время нас интересуют лишь базовые теоретические принципы, которые позволили бы определить его место в рамках основного течения среднего платонизма. Кроме того, его собственные воззрения, как уже отмечалось, зачастую затемняются традиционной риторикой, принятой в той традиции, которой он во многом следует и которая по своей сути является кинико-стоической.

с) *Политика*

Несколько слов следует сказать и о политической теории Плутарха. Он ратовал за активную политическую позицию и был приверженцем монархии. Он осуждает эпикурейцев (*Adv. Col.* 1125c) и стоиков (*Stoic. Rep.* 1033e–f) за их презрение к политической жизни и полагает, что быть политически активным человеком — это самое благородное и достойное из возможных занятий (*An Seni* 786b). Не удивительно, что он не очень одобрял демократию. Как и Филон, он принимал стоическую теорию о том, что правитель является образом (*eikon*) Бога, который управляет космосом, а следовательно, выступает в качестве агента Бога в этом мире (*Ad Princ. Inerud.* 780d–e). В своем очерке, озаглавленном *О монархии, демократии и олигархии*, взывая к авторитету Платона, он доказывает, что монархия является лучшей формой государственного правления (827b).

Плутарх написал несколько работ, непосредственно касающихся политических вопросов (например, *О том, что философы должны прежде всего общаться с правителями*, 776a сл.; *К неученому правителю* (*Ad Princ. Inerud.*), 779c сл.; *О монархии, демократии и олигархии*, 826a сл.; *Следует ли пожилому человеку ввязываться в политику* (*An Seni*), 783a сл.), однако все они достаточно поверхностны и не углубляются в проблемы теории. В своем подходе к политике Плутарх является типичным средним платоником. Действительно, нам ничего не известно о «платонической оппозиции» принципату, подобной стоической оппозиции. Критика, которой ограничивались платоники, обычно не выходила за рамки осуждения политики отдельных императоров, таких как Нерон или Домициан, и не затрагивала самих принципов монархии.

Что касается отношения к активной политической жизни, то здесь позиция платоников могла различаться. Плутарх, как Антиох и его учитель Аммоний, является приверженцем активной политической позиции в рамках существующего *status quo*. В свои пожилые годы Плутарх несомненно был важной политической фигурой в провинции Ахайя. Подобного же и вполне успешного отношения с властями достиг, как мы увидим в следующей главе, его последователь Кальвин Тавр.

2. Физика

а) Первые принципы: Бог, Единица и неопределенная Двоица

Представления Плутарха о Боге, то есть высшем существе, вполне естественны для платоника: Бог — это истинно сущее (to ontos on), вечное, неизменное, простое, не запятнанное причастностью к материи (все эти определения извлечены из речи Аммония в De E, 392e, которая, как мне представляется, вполне может отражать воззрения самого Плутарха.) То обстоятельство, что в этой речи говорится об Аполлоне, показывает, каким образом традиционные эллинские божества превратились в глазах таких философствующих теологов, как Плутарх, в аспекты высшего Бога. Филон, как мы видели ранее, для описания свойств высшего Бога и Логоса также использовал атрибуты Аполлона и Афины и самого Зевса. Бог, по Плутарху, также всеведущ (De Is. 351d) и оформляет (kosmei) весь универсум (Ibid. 382b). Ему свойственно Провидение, о котором речь пойдет ниже. Кроме того, он описывается как «предмет желания для всей природы» (например, De fac. 944e), что напоминает аристотелевскую доктрину о первом двигателе (Met. XII, 7; Phys. I, 9).

Будучи «истинно сущим», Бог, по Плутарху, обладает двумя другими платоническими свойствами: он является Благом (Def. Or. 423d) и Единым (De E. 393b–c). В качестве Единого божество описывается пифагорейской системой принципов (Def. Or. 428f). Именно в этом месте мы впервые встречаемся с принципиально дуалистическим подходом Плутарха. Именно он говорит о традиционной пифагорейской паре противоположностей, не предполагая, в отличие от Евдора, единого высшего принципа:

«Из высших (anotato) принципов, в качестве которых я принимаю Единое и неопределенную Двоицу, последняя, поскольку она является элементом, подлежащим всему бесформенному и беспорядочному, называется беспредельностью (areiria); однако природа Единого ограничивает и содержит в себе все пустое, неразумное и неопределенное в этой беспредельности, придает ему форму и позволяет ему каким-то образом примириться с определенным и воспринять его».

Разумеется, эта пара противоположностей вводится здесь в связи с происхождением чисел, однако она может быть понята и как указание на базовые принципы творения. Неопределенная Двоица, как мы увидим далее, является не просто материей, хотя в данном пассаже ничто не указывает на то, что она представляет собой нечто большее.

в) Логос и идеи

Такой Бог может соотноситься с миром только при посредстве подходящих для этого промежуточных принципов, первым из которых, что естественно, является Логос. Этот Логос проявляет себя в двух аспектах — трансцендентном и имманентном. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (373ab) эти два аспекта или момента различаются как душа и тело Озириса. Его душа описывается как «вечная и нерушимая», в то время как тело постоянно разрывается на части Тифоном и снова собирается воедино Изидой. Тело Озириса — это Логос или идеи, имманентные материи:

«Истинно сущее, умопостигаемое и благое превосходит разрушение и изменение; однако образы (eikones), которые чувственное и телесное создает из него, логосы, формы и подобия, которые оно принимает, подобны фигурам, отпечатанным на воске, которые не могут существовать вечно. И они захватываются тем элементом беспорядка и смешения, который привлекается сюда свыше и борется против Гора, созданного Изидой в качестве образа умопостигаемого и являющегося чувственным миром (kosmos aisthetos)».

Образ форм, впечатанных в материю, не используется в *Тимее* и заимствован из *Тезтета* (191с). Об образе как печати на воске говорят многие платоники, такие, например, как Арий Дидим в *Компендии платоновской доктрины* (ар. Eusebius, Pr. Ev. XI 23, 3–6) или Филон (Евр. 133; Migr. 102; Mut. 134).

Логос снова появляется, причем весьма примечательным образом, в *Диалоге о любви*. Этот диалог напоминает платоновский *Пир* (особенно это касается вводного энкомия, посвященного Богу Эроту) и написан под явным влиянием *Федра*, однако в кульминационной речи, которую произносит сам Плутарх, Эрот оказывается не демоном, как это было в *Пире*, но Богом. Плутарх вполне мог бы сослаться на авторитетные источники, восходящие к Гесиоду, однако его задачей является отождествление Эрота с умопостигаемым архетипическим Солнцем, то есть с Благом *Государства VI*.

Его речь начинается с замечания, что египтяне называли Эрота Солнцем, а Афродиту Луной (764b). Поэтому нам следует согласиться по крайней мере с этим уподоблением, если мы не готовы признать их тождество:

«Разумно предположить, что уподобление Луны Афродите, а Эрота Солнцу является гораздо более точным, нежели сопоставление остальных звезд с различными иными богами. И все же они не тождественны, поскольку тело не то же самое, что душа, но нечто от нее отличное. Солнце видимо, Эрот же постижим лишь силою разума».

Далее говорится, что деятельность Солнца и Эрота противоположна. Солнце отвлекает наше внимание от умопостигаемого и направляет на чувственно воспринимаемое, в то время как Эрот ведет нас по ступеням от чувственного к умопостигаемому,¹ возводя, в конечном итоге, к красоте как таковой (765a, где отчетливо прослеживается влиянием речи Диотимы из *Пира*). Эрот, таким образом, оказывается среднеплатоническим Логосом в его анагогическом аспекте: сам он располагается в умопостигаемом космосе, мире идей, однако простирает свое влияние вплоть до сферы душ и возводит в этот мир. Афродита при этом оказывается подобной фигуре Изиды в мифе из *Изиды и Озириса* (о котором речь впереди). Опираясь на воззрения ранних физиков, Плутарх говорит также, что Солнце любит Луну, стремится соединиться с ней и двигаться вместе. Благодаря участию Луны Солнце непрерывно животворит землю. Кроме того, здесь делается намек на ту тройственную схему, о которой пойдет речь далее.

В *Изиде и Озирисе* идеи представлены в их имманентном аспекте в качестве содержания имманентного Логоса. Идеи в их трансцендентном аспекте, «идеи в себе», по Плутарху, являются мыслями Бога, что объединяет его с другими средними платониками, его предшественниками. Из цитируемого выше пассажа из трактата *О божественном возмездии* (De sera 550d) становится ясно, что сам Бог как совокупность идей является парадигмой для физического мира и человека. «Парадигма» *Тимея* — это действительно совокупность идей, следовательно, Бог здесь является парадигмой для самого себя. Отметим также и то, как идеал «уподобления Богу» и «следования Богу» увязывается в этом месте с идеей о том, что Бог в себе самом содержит все архетипы, на основании которых создается мир. В *Платоновских вопросах*, 3 (1001e sq.) он дает более или менее ортодоксальное представление об идеях, основанное на образе разделенной линии из шестой книги *Государства*.

Кроме этой общей теории идей, Плутарх придерживается другой примечательной доктрины (Def. Or., 428c sq.), связывая пять «величайших родов» (megista gene) платоновского *Софиста* (256c) — бытие, тождество, различие, движение и покой, с четырьмя элементами — землей, огнем, воздухом, водой и физическим миром как целым. Пять правильных тел платоновского *Тимея* (53c–56c) — куб, обозначающий воду, пирамиду, обозначающую огонь, октаэдр — воздух и икосаэдр — воду, — связываются здесь соответственно с

¹ Более того, он описывается как зачаровывающий (goeteuon) нас, на манер того софиста из одноименного платоновского диалога, которого неоплатоники впоследствии истолковали как образ надлунного Демиурга.

покоем, движением, тождеством и различием. «Додекаэдр, — далее говорит он, — будучи достаточно вместительным, чтобы включить в себя все эти фигуры, можно вполне считать образом всего сущего, телесного мира как целого». Это построение выглядит вполне логичным, однако можно было бы ожидать здесь и упоминание аристотелевского эфира, тем более что сам Плутарх называет его пятым элементом (в De E, 390a и в том же Def. Or. 427a). Вероятно, дело в том, что в данном случае он стремится точно следовать *Тимею*. Вся эта конструкция вполне естественна для среднего платонизма, однако, насколько мне известно, до Плутарха она ни у кого не встречается.¹ Впоследствии эти роды *Софиста* были истолкованы как «платоновские категории» и противопоставлены аристотелевской и стоической системам категорий, как мы видим это у Плотина в его критике на *Категории* Аристотеля (Enn. VI 1–3). Данное построение в этой связи представляет особый интерес, тем более что Евдор и Филон, критикуя аристотелевские категории, предпочли обратиться к стоической системе, не замечая этой возможности, предоставляемой *Софистом*.

с) Иррациональная душа: дуализм Плутарха

Дуализм позиции Плутарха проявляется в его описании идей, которые «захватываются тем элементом беспорядка и смешения, который привлекается сюда свыше». Эта формулировка предполагает большее, нежели просто негативный и неистинный принцип *Тимея*, и указывает на некую позитивную силу, «злую душу», которая на каком-то из этапов откололась от умопостигаемого мира. Это напоминает гностические воззрения, однако сам Плутарх немного ранее в том же тексте апеллирует к авторитету Платона (370e). Действительно, в десятой книге *Законов* сам Платон постулировал некую «противоположную» Мировой душе силу (896d), которая ответственна за все неразумные движения космоса (898b), точнее, за те неразумные движения, которые происходят в подлунном мире. Правда, у Платона эта душа не происходит «свыше», иначе это действительно напоминало бы гностическую концепцию. Любая сущность, которая называется душой, должна также быть живой и обладать самостоятельным движением, следовательно, здесь Плутарх значительно выходит за пределы того животворящего принципа инаковости или необходимости, который постулируется в *Тимее*. Как это часто

¹ Можно указать также на отождествление пяти *megista gene* или *kyriotatai archai*, как он называет их, с пятью причинами *Филеба* (De E. 391bc). Эти причины для него все еще являются скорее метафизическими принципами, нежели логическими.

случается, текст Платона оставляет это сомнительное развитие концепции подвешенным в воздухе. Однако даже этого намека вполне достаточно для такого автора, как Плутарх, чтобы построить на его основании нечто новое.

Плутарх (как и Аммоний до него) для интерпретации Платона привлекал некоторые представления, заимствованные из персидской религии. (Возможно, что и сам Платон намекал именно на это.) В трактате *Об Изиде и Озирисе* (369e) Плутарх весьма хвалебно отзывается о зороастризме, говоря, что положения этой религии «разделяются большинством мудрецов». Непосредственно перед этим утверждением он следующим образом представляет собственные воззрения, прибегая, как это было принято в его время, к авторитету учений, восходящих к незапамятным временам:

«Итак, это древнее учение неизвестного происхождения, которое от теологов и законодателей перешло к поэтам и философам [непосредственно перед этим текстом цитируются Гераклит и Еврипид. — *Дж. Д.*], является верным и неизменным свидетельством о том, что универсум не существует сам по себе без всякого ума, разума и управления, и не существует единого принципа, который бы управлял им с помощью, так сказать, руля или узды, но в его управлении участвуют многие силы, которые причастны как добру, так и злу. И поскольку природа не содержит ничего такого, что не было бы смесью, нет и одного-единственного служителя, который бы раздавал нам все, что причитается, словно смешивая напитки из двух сосудов,¹ как на постоялом дворе. В действительности все происходит иначе: жизнь и космос — если не весь космос, то по крайней мере та его часть, которая составляет подлунный мир, гетерогенный, изменчивый и подверженный всякого рода изменениям, — составлены из двух противоположных принципов (*archai*) и двух борющихся друг с другом сил (*dynameis*), одна из которых ведет прямо и направо, а другая стремится отклониться и повернуть назад. Ибо если ничто не возникает без причины и если благо не может быть причиной зла, следовательно, сама природа должна содержать в себе порождение и начало как добра, так и зла».

Эта пространная цитата показывает со всей определенностью, что Плутарх придерживался дуалистической позиции, которая от него по наследству перешла Аттике и Нумению (причем последний приписал ее Пифагору, фр. 53d, ниже) и которая была решительно отвергнута Плотинем и всеми последующими неоплатониками. Плутарх полагал, что эта Злая душа еще до того, как Бог сотворил кос-

¹ Не совсем почтительная аллюзия на гомеровский образ Зевса, который раздает людям зло и добро из двух сосудов (*Илиада*. XXIV 527–528).

мос в собственном смысле этого слова (следовательно, заметим в скобках, мир имел, по Плутарху, начало во времени), сотворила некое бледное подобие космоса, напоминающее то, о чем говорится в *Тимее* 52e сл., и в *De Is.* представлено образом старшего Гора. Плутарх говорит следующее (373c): «Еще до того, как этот мир появился на свет и был оформлен Логосом, материя, будучи по своей природе бесформенной, произвела первое творение». Это первое творение было только «видением и фантазией» того мира, который возник впоследствии. Тем не менее это творение было воплощением желания Изиды создать некую форму, а не злобным творением Сета-Тифона, принципа беспорядка и неразумия (то есть неопределенной Двоицы).

О неопределенной Двоице и ее связи с Единым речь шла в приведенном выше пассаже (*Def.* 428e), однако здесь говорится нечто большее. Число и космос творятся единым путем «отрезания» больших и малых частей множественности (429a). «Но если Единое отступает, — говорит Плутарх, — неопределенная Двоица снова все смешивает, разрушает весь ритм, связи и меру». Поскольку Плутарх, насколько нам известно, не верил в *ekruptoseis*, очевидно, что такое разрушение может происходить только на локальном уровне, однако эта опасность всегда присутствует. Весь обсуждаемый пассаж (428e–429d) пропитан пифагорейским влиянием, как это становится ясно из сравнения его с соответствующими местами из *Модерата* и *Никомаха* (см. ниже, глава 7). О Диаде в качестве Злой души речь подробнее пойдет далее, в разделе о сотворении мира, поскольку она по преимуществу фигурирует в трактате *О сотворении души в Тимее* (1014d–e; 1051d; 1024c).

d) Иррациональная душа и материя

Изида, которая отождествляется с «восприимницей» *Тимея*, материей (372e), а также Мудростью (351e, хотя здесь говорится не о Софии, но об *eidesis* и *phronesis*) и во многом напоминает Софию в системе Филона, ясно показывает, что в александрийском платонизме имелась тенденция к отождествлению по крайней мере позитивного аспекта материи с Мировой душой и истолкованию их в смысле пифагорейской неопределенной Двоицы и мифологической фигурой Дике и Реей примерно в том же смысле, в каком Филон отождествил ее с Софией иудейской эллинистической теологии. Эта сложная сущность представляет собой, с одной стороны, некое падшее и несовершенное существо, которое, однако, стремится к совершенству и божественному Логосу, а с другой стороны, оно же является причиной творения и тем средством, благодаря которому мы можем достигнуть знания Бога. Существо подобного рода с неизбежностью мифо-

логизируется. В результате, например, в системе Валентина (см. главу 7) мы видим гностическую Софию и ее отпрыска Демиурга, которые в интерпретации Плутарха тождественны Изиде и ее сыну Гору (младшему). Изида описывается таким образом (372e):

«Итак, Изида — это природный женский принцип, который принимает на себя все творение, и именно поэтому она называется Платоном кормилицей и восприемницей всего (*pandeches*)... Она преисполнена любви к первому наивысшему принципу — Блугу; и она стремится к нему как к предмету своего вождения. Той части, которая лежит во зле, она стесняется и отказывается от нее, однако в действительности она есть вместилище (*chora*) и материя (*hyle*) и для того, и для другого; однако она всегда стремится к лучшему, отдавая ему и принимая в себя истечения семени, несущего подобие. Она радуется каждый раз, когда она становится беременной и готовой родить. Ибо порождение Материи является образом Бытия и имитацией Того, что существует».

Кроме этой неразумной души отметим также примечательный образ «спящей души», аналогичный тому, который встречается и в *Учебнике платоновской философии* (Did. Cap. 14, 169, 30 sq. Hermann). Весьма неожиданное высказывание на этот счет мы встречаем в Proc. An. 1026e–f:

«Однако и та природа, которая управляет небом (то есть разумная или демиургическая Мировая душа), не свободна от причастности к этим двум принципам. Благодаря некоторого рода сбалансированности, в определенные моменты времени она способна выдерживать правильный курс, благодаря силе доминирующего в это время движения тождественного; в это время она твердо держит управление миром. Однако иногда наступает такое время (и это не раз уже случилось), когда разумное начало затемняется и отправляется спать, забывая о своем предназначении. И тогда тот элемент, который от начала был в состоянии согласия и симпатии с телом, тянет ее вниз, отяжеляет и отклоняет движение космоса с правильного курса. Разумеется, он не может полностью изменить движение, и когда лучший элемент просыпается и устремляет свой взор на Образец, Бог снова помогает ему выправить курс и следовать ему».

Разумеется, сам образ заимствован из *Политика* (269c сл.), однако странно, что Плутарх истолковывает его таким образом. Допущение о том, что космические периоды порядка и беспорядка циклически сменяют друг друга, более нигде не встречается у Плутарха, и вывод, который следует немедленно после этого пассажа, показывает, что Плутарх не склонен принимать теорию циклов буквально. Единственное, что его интересует, — это то обстоятельство, что беспорядочная душа постоянно присутствует в мире (1027a):

«Мы привели многочисленные доказательства того, что душа не является исключительным творением Бога, но в ней неизбежно присутствует элемент зла. Бог в силах только организовать ее, ограничив Беспредельность с помощью Единого, чтобы она стала сущностью, причастной Пределу, и силою Тожественного и Иного смешать воедино порядок и изменение, различие и подобие, благодаря числовой гармонии приведя эти противоположности в возможно более единое и дружественное состояние».

Итак, постулировав на основании мифа из *Политика* существование космических циклов, Плутарх никак далее не развивает это представление. Образ спящей Мировой души (аналогичной сказочному сюжету о спящей красавице) имеет таинственное происхождение. Этот образ, по крайней мере в таком виде, не платонического происхождения, хотя идея о том, что наша жизнь есть сон, является весьма древней и известной. Образ этот мог возникнуть в результате творческого развития мифа из *Политика*, однако тот факт, что аналогичная идея встречается также и в *Учебнике платоновской философии*, позволяет предположить, что он имеет более древнее происхождение (с другой стороны, Альбин вполне мог читать Плутарха). Как бы там ни было, мы имеем дело с некой неразумной Мировой душой, Изидой, которая неразрывно сплетена с разумной душой и является причиной постоянного космического напряжения.

Мы видим, что метафизическая схема Плутарха вместо традиционной платонической триады (Бог, Материя и Идеи или Логос) включает в себя пять принципов: прежде всего он постулирует пару противоположностей, Бога (Единый Ум) и некое злое начало, неопределенную Двоицу, которые представлены парой противоборствующих сущностей персидской религии — Ахура-маздой и Ариманом (De Is. 369e) или душой Озириса и Тифоном; затем идут имманентный Логос, тождественный с телом Озириса, Мировая душа в материи, Изида и, наконец, их порождение, чувственный мир, Гор. Плутарх говорит о трех платонических принципах, умопостигаемом начале (noeton), материи и их порождении (ibid. 373e), однако он принимает их в качестве «элементов лучшей и божественной природы», к которой вся действительность далеко не сводится. Кроме того, поступая таким образом, Плутарх сам затемняет только что им введенное различие между двумя аспектами действующего принципа — трансцендентным и имманентным.

е) Мировая душа и индивидуальная душа: сотворение мира

Вышеизложенные представления о вечной и независимо существующей неразумной Мировой душе, естественно, повлияли и на воззрения Плутарха на природу и строение души мира и индивидуальных

душ, описанных, в частности, в *Тимее*. Плутарх даже посвятил этой проблеме специальный трактат, озаглавленный *О сотворении души в Тимее* (Proc. An), в котором его воззрения излагаются в форме развернутого комментария на *Тим.* 35a–b.

Особой проблемой является правильное понимание смысла того, что обозначено в *Тимее* (35a) как «сущность, разделенная в телах». Плутарх говорит (1012d sq.), что его предшественники придерживались в этом отношении двух позиций (объединенные Евдором (1013b), который, по-видимому, как мы уже отмечали, является источником доксграфической части трактата). Первой из этих позиций придерживался Ксенократ, который полагал, что душа составлена из Единого и Многого (plethos), которое он также называл неопределенной Двоицей. Другой позиции придерживался Крантор. Он полагал, что душа состоит из «умопостигаемой сущности» и «той, о которой можно составить мнение на основании чувственных данных». Эти два элемента образуют разум и чувства, которые и являются частями души. В любом случае, о какой-либо второй душе нет и речи. Критикуя эту последнюю позицию, Плутарх говорит (1031c), что смешением умопостигаемой и чувственной сущностей можно объяснить творение любого элемента космоса. В этом нет ничего специфического, присущего только душе. Однако душа не может происходить из чего-либо, что само лишено души. Что касается позиции Ксенократа, которая на первый взгляд схожа с воззрением Плутарха, то она также отвергается на том основании, что душа, подвижное по своей природе начало, не может быть составлена из чисел, которые сами по себе неподвижны. Кроме того, обе эти позиции не допускают, что сотворение души и мира имело место в определенный момент времени, в то время как, по мнению Плутарха, собственные слова Платона в *Тимее* ясно указывают на это.

Плутарх убежден, что проблемы его предшественников обусловлены тем, что они не желают признать тот факт, что неупорядоченная душа у Платона предшествует акту оформления мира Демиургом. Если же прочитать *Тимей* с точки зрения десятой книги *Законов*, то такая сущность немедленно появится:

«Творение возникает не из того, что не существует, но из некой сущности, которая пребывала до этого в неподходящем и несовершенном состоянии. Так творится дом, одежда или статуя. Состояние, в котором вещи пребывают до творения упорядоченного мира (kosmos), есть состояние беспорядка (akosmia). И это беспорядочное состояние не есть нечто бестелесное, неподвижное или неодушевленное. Скорее всего, оно является некой бесформенной и нестабильной телесной природой, которая обладает способностью движения, однако делает это беспорядочно и нерационально. Именно таково состояние души, которая еще не обладает разумом (logos)».

Таким образом, тот беспорядочный элемент, который Платон называет Необходимостью (*Тим.* 48а; 56с; 68е), не следует считать чем-то негативным и бесхарактерным, как материя. Напротив, он и является той позитивной силой, которая называется неупорядоченной или злой душой. Необходимо различать между материей, описанной в *Тим.* 50е, которая действительно бескачественна и бессильна, и этим обладающим определенными качествами и силой элементом, который противостоит порядку. Далее, для усиления своей позиции Плутарх обращается к *Филебу* (24а) и *Политику* (273b), в результате чего получает вполне обоснованную и когерентную теорию, которая, разумеется, базируется на допущении, что воззрения Платона в каждом из этих случаев согласованы друг с другом и остаются неизменными.

Как бы там ни было, Плутарх оперирует понятием, которое отождествляется им с «разделяемой сущностью» *Тимея* и с Изидой, которое представляет собой некий позитивный беспорядочный элемент в космосе, который, однако, как это видно из описания Изиды (и Бедности в его толковании на миф из *Пира*, *De Is.* 374с), тем не менее желает порядка и желает «забеременеть» от божественного Логоса. Этот элемент является причиной зла (*какороиос*), однако сам по себе не есть зло. Позитивный элемент, актуально несущий зло, — это нечто иное, неопределенная Двоица, Тифон или Ариман, и этот элемент в системе Плутарха является новшеством, гораздо более чуждым платонизму, нежели представление о неразумной душе (хотя он, вероятно, и не чужд Ксенократу).

f) Судьба, промысел и свободная воля

Как мы уже видели, одним из пунктов, по которым стоики расходились с платониками и перипатетиками, была стоическая теория о судьбе и необходимости. Неизбежную цепь причинности, о которой говорили такие авторы, как Хрисипп, трудно было принять тем философам, которые все еще стремились сохранить автономию человеческой души, не говоря уже о трансцендентности Бога или Божественном провидении. Однако противники Хрисиппа в то же время имели возможность убедиться в том, насколько трудно опровергнуть эту теорию. Мы видели уже одну такую попытку, предпринятую Цицероном в его трактате *О судьбе*. Ко времени Плутарха основные точки расхождения и методы аргументации были уже разработаны, поэтому он скорее присоединяется к уже разработанной схеме, нежели вносит нечто свое. Два несохранившихся произведения Плутарха, которые упоминаются в каталоге Ламприя (*О судьбе* и *О том, что в наших силах: против стоиков*), показывают, что Плутарх интересовался этой проблемой, и второй из этих трактатов явно показывает, чьей стороны он придерживался.

К сожалению, тот трактат *О судьбе*, который сохранился до наших дней, не может быть признан произведением самого Плутарха. Подложность трактата доказывает стилистический анализ, и кроме того, как это будет показано в шестой главе, этот текст резонно отнести к более поздней афинской традиции платонизма. И все же, насколько можно об этом судить на основании других свидетельств, позиция, изложенная в этом трактате, в целом не должна слишком сильно отличаться от собственной доктрины Плутарха.

Отблески его собственных воззрений мы находим, например, в пассаже из *Застольных бесед* (QC IX 5, 740c), где брат Плутарха Ламприй (персонаж, который весьма часто фигурирует в его диалогах) излагает то, что, по его мнению, является платоновской доктриной о судьбе и свободной воле (в связи с мифом Эра из *Государства*):

«Платон постоянно говорит о трех причинах, что вполне естественно для человека, который первым и наиболее точно увидел, как действие в соответствии с судьбой (to kath' heimarmenen) в природе переплетено с действием случая (tyche), а наша свободная воля (to erh' hemin), в свою очередь, соединена с одним из этих действий или же с двумя сразу. Так, в этом месте (Rep. 614b sq.) он великолепно показал, какое влияние каждая из этих причин оказывает на наши поступки, оставляя выбор жизни нашей свободной воле [ибо «добродетель никому не подчиняется»] (Rep. 617e), равно как и порок], предоставляя и в то же самое время судьбе право даровать благую жизнь тем, кто выбрал правильно, и дать нечто противоположное тем, чей выбор был неверен. Далее, сами жребии, рассыпанные в беспорядке, остаются на долю Случая, который также многое определяет в нашей жизни, поскольку многое зависит от воспитания и того общества, в котором человеку предстоит жить».

В заключение он говорит, что искать причину в том, что является делом случая, — это абсурдное занятие.

Не вполне ясно, где именно, по мнению Ламприя, у Платона говорится о трех причинах, однако по крайней мере одно место из *Законов* (IV 709b) могло подать школьному философу повод для такого умозаключения.¹ Именно Афинянин говорит здесь следующее:

«Бог управляет всем сущим, а Случай и подходящее время (kairos) содействует Богу в его контроле над человеческими делами».

Бог, таким образом, ассоциируется с Судьбой или Промыслом, а kairos является тем, «что в наших силах». Однако более подходя-

¹ Плутарх упоминает это место только один раз в связи с kairos (Comm. In Hesiod., fr. 63), однако Максим Тирский использует его в процессе обсуждения проблемы Промысла и свободной воли (Or. XI 7).

щий пассаж можно встретить в *Никомаховой этике* Аристотеля (III 3, 1112a 32), где перечисляются три причины — природа, необходимость и случай, а за ними следуют разум и свободная воля (το ερῆ' ἡμῖν). Здесь говорится о пяти «причинах», однако природа может быть соотнесена с разумом, и эти две причины явно находятся на уровень выше, чем остальные три. Вполне возможно, что Древняя академия могла далее развить эту схему.

Разумеется, это не решает проблему, поставленную стоиками, однако является хорошим примером того, как обычно рассуждали в подобных случаях платоники. Трактат *О судьбе* излагает платоническую доктрину более систематически, в данном же случае Плутарх касается сюжета по ходу дела, в процессе застольной беседы на более тривиальную тему.

В более серьезном контексте, во время обсуждения строения Луны в *De fac.*, мы снова встречаем Ламприя, который в противоположность стоикам делает строгое различие между Судьбой, или порядком природы, и Промыслом (927a). Оказывается, что Бог силою своего Промысла зачастую делает так, что элементы оказываются в положении, которое для них не естественно. Так Луна, которая по природе должна бы быть огненной, на самом деле оказывается состоящей из «земли». Какова бы была нужда в мастере, спрашивает Ламприй, если бы природа и без его участия могла производить все, что нужно в совершенной форме? Следовательно, стоики ошибаются, смешивая Зевса и Промысел с Судьбой и Необходимостью.

Судя по всему, Плутарха не очень интересовала суть проблемы. Особая роль Промысла в конечном итоге обосновывается на том основании, что круговые движения небесных тел не являются «естественными», поскольку стоический «огонь» должен был бы просто подниматься вверх. Между тем предметом доказательства в данном случае является уяснение причины, по которой Луна, несмотря на свою «земляную» природу, тем не менее не падает в центр космоса. Стоики не были с этим согласны, однако даже если бы они и согласились с этим, то вполне могли бы обойтись и без постулирования каких-либо сверхъестественных сил. Достаточно было бы, например, ввести новый закон природы. Как бы там ни было, этот сюжет является хорошим примером типичного платонического рассуждения.

Этот же вопрос поднимается еще раз в *Def. Or.*, на сей раз в связи с проблемой природы пророческих способностей, и снова от лица Ламприя. Он защищает свою позицию от критики Аммония, который утверждает, что, пытаясь объяснить пророческую способность естественными причинами (конкретно — испарениями, исходящими от земли), он якобы тем самым полностью устраняет роль божественного Промысла. Ламприй смущен и настаивает на том, что

ничего подобного не входило в его намерения. Далее он развивает доктрину двойственной причинности, которую возводит к Платону (435f). Эта доктрина не очень согласуется с описанным выше представлением о трех причинах. Там говорилось о Боге, Случае и свободной воле, здесь же речь идет о Боге и Необходимости. Противоречие, возможно, объясняется тем, что учение о трех причинах относится лишь к подлунному миру, в то время как в данном случае речь идет обо всем космосе. Таким образом, три причины могут рассматриваться лишь как подразделы материальной причины.

Ламприй начинает с платоновской критики учения Анаксагора о причинности (*Федон*, 97b–c). Затем он продолжает:

«Платон был первым философом... который, с одной стороны, приписывал Богу происхождение всех тех вещей, которые существуют в согласии с разумом (*kata logon*), и, с другой стороны, не лишал материю тех причин, которые необходимы для всего возникающего, хорошо понимая, что чувственно воспринимаемый космос, даже будучи уже оформленным, не вполне чист и незапятнан, но берет свое происхождение от материи, когда та вступает в союз с логосом».

Этот пассаж базируется на *Тимее* (48e), где говорится о необходимости как свойстве материи. Однако по ходу дела проблема детерминизма теряется. То, что мир является порождением материи и логоса, — это бесспорный факт. Проблемой является выяснение того, какое место в этом соединении отводится для индивидуальной свободы выбора. Однако об этом в данном пассаже не говорится вовсе, а сама проблема в начале данного рассуждения упоминается чисто догматически.

К сожалению, примерно таким же образом ведут себя в отношении проблемы Судьбы и свободной воли все средние платоники. Серьезное внимание этой проблеме уделяется только со времен Плотина, который в *Епп.* III 2–3 в конечном итоге преуспевает лишь в доказательстве ее неразрешимости.

g) Душа и разум

Плутарх четко различает между человеческой душой и человеческим разумом (*nous*). Разумеется, такая дистинкция в той или иной форме присуща любой философской теории, однако никто до него не доводил ее до крайности, противопоставляя душу и ум как отдельные сущности. В этой связи прежде всего рассмотрим пассаж из трактата *О лике на Луне* (943a сл.). Здесь Плутарх говорит не от своего имени, однако нет оснований сомневаться в том, что сам он разделяет высказываемую позицию:

«Многие вполне справедливо полагают, что человек — это сложное существо, однако ошибочно думают, что он состоит из двух час-

тей. Проблема в том, что они считают ум частью души, ошибаясь в этом не менее тех, кто думает, что душа есть часть тела, ибо ум лучше и божественней души в той же степени, в какой душа лучше тела. Смешение души и тела обусловлено неразумной или чувственной причиной, в то время как соединение души и ума порождает разум. При этом первая отвечает за наслаждение и страдание, а второй — за добродетель и порок».

Мы видим, что кроме недвусмысленного разделения человека на три составные части здесь говорится о двух соединениях (*synodoi*), причем соединение тела и души связано с неразумной душой, а соединение души и ума с разумом (*logos*). Таким образом, оказывается, что в своем чистом виде разумная душа не сводится только к уму, но представляет собой нечто высшее. Это трехчленное деление описывается, хотя и не очень отчетливо, в трактате *О моральных добродетелях* (441 сл.), что может служить указанием на то, что и сам Плутарх разработал эту теорию не до конца:

«Создается впечатление, однако, что истинный смысл двойственности и сложности человека ускользнул от этих философов [то есть стоиков]. Сосредоточив все свое внимание на более очевидном соединении души и тела, они не смогли увидеть, что в нас существует и другая природа, также двойственная».

Далее можно было бы ожидать изложения примерно того же, что мы уже ранее видели в *De fac.*, однако Плутарх ограничивается описанием платоновской теории о трех частях души, причем, как мы уже говорили, в его представлении между разумной и неразумной частями души существует принципиальное различие.

В трактате *О демоне Сократа* (591d sq.) эта теория излагается более явно:

«Каждая душа причастна уму; ни одна не может быть названа неразумной или безумной (*apous*). Однако та часть души, которая подвержена смешению с телесным, испытывает изменения и становится неразумной по причине тех страстей и страданий, которые в нее проникают. При этом не все души смешиваются с телом в одинаковой мере: некоторые погружаются в него полностью и поэтому на протяжении всей жизни так и остаются неразумными и раздражаемыми страстями, другие смешиваются с телесным только отчасти, оставляя лучшую их часть совершенно непричастной материи. Такие души, в отличие от других, не погружены в материю полностью, но, словно поплавок, плавают по поверхности, подобно тому пловцу, голова которого находится над волнами, в то время как все остальное его тело погружено в глубину. Благодаря присущей им способности такие души в силах уверенно держаться на поверхности, подчиняясь движению волн и не опасаясь, что те их опрокинут.

Итак, та часть, которая погружена в тело, обычно называется душой, в то время как другую часть, которая не искажается под воздействием тела, большинство людей называет разумом. Причем, как они полагают, этот разум находится в них самих подобно тому, как изображаемые объекты находятся в зеркале, которое их отображает. Однако понимающие смысл всего этого утверждают, что в действительности эта часть является демоном, который находится вовне и имеет самостоятельное существование».

Сказанное здесь несколько отличается от того, что мы видели ранее. Оказывается, что ум является чем-то внешним (*ektos*) по отношению к телу и обитает в нем как некий демон. Для того чтобы понять смысл здесь сказанного, можно обратиться к *Тимею* 90а, где Платон «наиболее важный элемент нашей души» также называет демоном, которого Бог даровал каждому из нас и благодаря которому мы в силах подняться от земли к родственному нам элементу (*sygeneia*) на небесах. Разумеется, отсюда можно вывести, хотя это и не говорится явно, что этот демон находится вне нас.

Исходные посылки для различения между душой и умом также можно найти в *Тимее* (30а). Действительно, здесь говорится, что Демиург «строит космос, помещая ум в душу, а душу в тело». Разумеется, речь здесь идет о космосе в целом, однако строение отдельного человека вполне можно рассматривать как отражение строения целого. И хотя далее (41d) говорится, что собственноручно Демиург создает только разумную часть души, оставляя неразумную младшим Богам, В. Гамильтон в своей статье в *Classical Quarterly* 28 (1934. P. 24–30) вполне справедливо замечает, что именно это место в конечном итоге является тем источником, на основании которого Плутарх строит свою схему. Разумеется, влияние это представляется опосредованным, поскольку в период, который разделяет Платона и Плутарха, вся эта доктрина была формализована и не раз претерпела различные модификации. Замечание Аристотеля о том, что ум является отдельной и вечной сущностью (*De Anima* III 5), также, по-видимому, сыграло свою роль.

Возможно, что имели место и другие влияния. В *Герметическом корпусе* (в особенности в трактатах I и X) мы также встречаемся с учением о раздельном существовании ума и души. Разумеется, эта теория сама могла возникнуть под непосредственным влиянием платонизма, однако в герметическом представлении об уме можно усмотреть еще один элемент, который, вообще говоря, чужд платонизму. В трактате X *Герметического корпуса* *Nous* описывается не просто как человеческая способность, но как некий демон, посланный Богом для того, чтобы награждать или карать людей в меру их заслуг или прегрешений. Даже такое видение может при желании

быть возведено к *Тимею* (90а), однако несомненно, что общая направленность мысли в данном случае является чуждой для Платона. О герметическом и гностическом представлениях об уме речь пойдет в последней главе, в настоящее время достаточно отметить, что от подобного рода влияний Плутарх ни в коей мере не был защищен.

Примечательно, что, согласно Плутарху, ум-демон присущ не каждой душе, и у тех душ, которые имеют демона, отношения между ними и этим демоном бывают различными. Некоторые души полностью погружены в тело, некоторые же погружены только отчасти, умудряясь держать на поверхности лучшую свою часть. По всей видимости, только эти последние имеют отдельного демона. Далее (592а) говорится, что эти умы-демоны (как звезды) неслышно витают над душами, «как поплавки, которые плавают над водой, отмечая место, где расположены сети», в то время как другие «выделяют прихотливые и неровные спирали, как поплавки спиннинга, путая леску и не имея возможности выровнять свое движение». Эти последние не в силах сохранить контроль над движениями души, несмотря на то, что разум управляет ими. Поэтому он вынужден прибегать к строгим мерам для того, чтобы выправить курс. Итак, имеются три класса людей, первый из которых не имеет в своей душе никакого высшего начала, второй имеет такое начало и беспрекословно ему подчиняется, а третий примечателен тем, что высшее начало здесь встречает сопротивление, однако в конечном итоге побеждает. Это курьезное деление может восходить к платоновскому *Федру* (248а), как на это указывает язык Плутарха. Вполне вероятно, что он развивает образ трех классов «небесных наездников» и конных упряжек. Однако заявление Плутарха, что не всем душам присущ разум и что по отношению к некоторым он выполняет карательные функции, находит явное соответствие в десятом трактате из *СН* (19–21 и Appendix B. P. 138 ff.). «Элитарная» теория ума, представленная здесь, имеет гностическое звучание, однако в конечном итоге не очень отличается от того, что мы уже видели в Цицероновом *Somnium Scipionis*, к какому бы он ни восходил источнику.

h) Разделение космоса и иерархия бытия

Три части человека соответствуют у Плутарха трехчастному делению космоса. Эта теория излагается в *De facie* (943f), причем Плутарх здесь базируется на концепции трех «плотностей» (рукна), которая восходит к Ксенократу. Сам по себе этот случай зависимости Плутарха от древнего академика весьма интересен, однако по-прежнему не ясно, восходит ли само учение об отдельном уме к тому же источнику.

С общефилософской точки зрения более интересным представляется более развитая система уровней бытия в *De genio Socratis*, где к трем основным уровням из *De facie* добавляется еще один — Монада. Общая схема весьма напоминает систему ипостасей Плотина, и ее точная интерпретация составляет проблему. В любом случае нет оснований сомневаться в том, что сам Плутарх относится к этой теории позитивно. Приведем соответствующее место (591b):

«Имеется четыре начала (*archai*) всех вещей: первое — это жизнь (*zoe*), второе — движение, третье — рождение (*genesis*), а последнее — распад (*phthora*). Первое привязано ко второму Монадой в сфере невидимого (*to aoraton*), второе к третьему — Умом на Солнце, третье к четвертому — природой на Луне. Хранит ключи и управляет каждым из этих соединений соответствующая Судьба, дочь Необходимости: первым соединением — Атропос, вторым — Клото, а соединением, которое на Луне, — Лахесис. Поворотной точкой рождения является Луна».

Вероятно, «невидимое» ради сохранности аналогии можно отождествить с внешним небом, однако термин этот, и возможно намеренно, оставлен Плутархом неопределенным. Природа может быть отождествлена с Душой в ее под-рациональном аспекте. А поскольку Ум и Душа строго различаются как сферы соответственно Солнца и Луны, общая схема находится в соответствии с тем, что мы ранее видели в *De facie*. Три судьбы также находят здесь свои аналогии (*De fac.*, 945c). Новым элементом является Жизнь, а также Монада, которая связывает (*syndeî*) ее с уровнем движения.

Данный пассаж уже рассматривался Крэмером (*Ursprung*, S. 98, п. 250). Тот факт, что высший принцип называется Монадой, не исключает того, что он является также и Умом, однако он строго отличается от того, что называется *Nous*, который в таком случае должен рассматриваться как демиургический ум, объединяющий в себе Демиурга *Тимея* и рациональный аспект Мировой души. Тогда Монада окажется трансцендентным Умом, занятым самосозерцанием, высшим принципом всякого рода бытия, включая и Демиурга. Эта схема аналогична тому, что мы видим у Модерата и Нумения (см. седьмую главу). Эпитет *Жизнь*, обозначающий эту высшую сущность, является несколько неожиданным. Получается, что жизненный принцип помещается выше демиургического Ума, точно так же как в *Халдейских Оракулах* и позднем неоплатонизме. Неожиданным, как мне кажется, является также разграничение сфер рождения и распада, которые обычно связываются воедино и рассматриваются как характеристики подлунного мира. Возможно, что Плутарх их и не разделяет, просто рождение является основной функцией Луны, а разрушение — Земли. При этом они сотрудничают в созда-

нии мира природы. Если это так, то мы возвращаемся к базовому трехчленному делению бытия в согласии с Ксенократом.

Оба эти мифа говорят о том, что ум связан с Солнцем, а душа — с Луной и человек умирает «двойной смертью»: сначала душа (вместе с умом) покидает тело и отправляется на Луну, затем ум отделяется от души и поднимается к Солнцу. Имеет место и обратный процесс: Солнце сеет умы на Луне, а Луна помещает эти (уже снабженные душами) умы в тела (De fac. 945bc). Эта земледельческая метафора также может быть возведена непосредственно к *Тимею* (41–42), однако снова очевидно, что еще до Плутарха эта теория претерпела значительную формализацию. Демиург в данном случае является Солнцем, а младшие боги — Луной. Эта солярная теология также может восходить непосредственно к Ксенократу.

і) Демоны

Чем более трансцендентным становится Бог, тем в большей мере он нуждается в посредниках между ним и материальным миром, которым, как с этим соглашаются все платоники, он управляет с помощью своего Промысла (проноіа). Мы видели, что эту функцию выполняет Логос, однако кроме него у Плутарха, как и у всех средних платоников, имеется уровень демонических существ.

Очевидно, что фундаментальное влияние на Плутарха здесь снова оказал Ксенократ, который, в свою очередь, в демонологии зависел от традиционной теории пропорций и промежуточных сущностей. В трактате *О падении оракулов* (Def. Or. 416c sq.) обсуждается вопрос о том, насколько долго живут эти демоны, причем Клеоброт из Спарты делает заявление, которое может совпадать с мнением самого Плутарха, поскольку далее в трактате оно не опровергается:

«Между людьми и богами существует определенный класс существ, которые восприимчивы к человеческим эмоциям и волевым актам и которых было бы справедливо, как это делали и до нас, и ни в коей мере не выказывая неуважения к ним, назвать демонами. В качестве иллюстрации к этой теории Ксенократ, последователь Платона, предлагает образ треугольника. Равносторонний треугольник он уподобляет богам, неравносторонний — человеку, а равнобедренный — этим демонам. Ибо первый равен себе во всех отношениях, второй — не равен, а третий — отчасти равен, а отчасти нет, подобно демону, который одновременно обладает человеческими эмоциями и божественной силой.

Природа поместила перед нами чувственно воспринимаемые образы и видимые подобию всех этих классов существ: боги подобны солнцу и звездам, смертные люди — свету, кометам и метеорам... однако существует такое небесное тело, которое обладает сложными

свойствами и подобно демонам — именно Луна. Наблюдая, что она постоянно изменяется в согласии с теми циклами (periphorai), которые присущи этим существам [очевидно, указание на расхожее мнение, что демоны могут убывать и возрастать в определенные фазы Луны, как об этом говорил и Эмпедокл, см. Is. 361c], уменьшаясь, увеличиваясь и трансформируясь, некоторые люди называют ее земледобной звездой, некоторые — небесной землей (cf. De fac. 935c), а некоторые — областью Гекаты, которая частью принадлежит земле, а частью — небу.

Если бы воздух, который находится между Землей и Луной, был удален, то единство и согласие (κοινοπία) в космосе бы нарушились, поскольку в этом промежутке образовалось бы пустое и ни с чем не связанное пространство. Точно так же все те, кто устраняет эту расу демонов, либо устанавливают тем самым разрыв между богами и людьми, устраняя ту “передающую и предписывающую природу”, о которой говорит Платон (*Политик* 260d; *Пир* 202e), либо заставляют нас признать великое смешение в вещах, приписывая Богу наши чувства и наши дела, низводя его до уровня наших потребностей, подобно тому, как, по известной поговорке, женщины Фессалии стащили на землю Луну».

Эта пространная цитата, в данном случае, как мне кажется, вполне оправданная, включает в себя все основные элементы демонологии Плутарха. Поскольку необходимо сохранить и божественный Промысел, и трансцендентность Бога, не допустив при этом явных разрывов и необоснованных переходов, Плутарху требуется этот класс демонов, который заполняет промежуточные состояния и связывает космос воедино, о чем говорится и в знаменитом пассаже из *Пира* (упомянутом выше) и более подробно разработано у Ксенократа, который, как мы видели ранее, использовался Плутархом для определения трех мировых уровней (De fac. 943e = fr. 56 Heinze).¹ Луна, которая в этом мифе является обителью душ и символом Мировой души, рассматривается теперь и как место, где живут демоны (которые, кроме того, и сами являются душами). В любом случае, Луна является тем местом, которое выполняет переходные функции в мировой схеме.

Демоны, таким образом, представляют собой связующее звено между людьми и богами, вмешиваясь в такие человеческие дела, в которые боги вникать не должны, да и не могут в силу их непо-

¹ Вполне возможно, что сам Ксенократ основывался на тексте из *Горгия* (508a), где Платон говорит о «геометрическом равенстве», которое связывает воедино небо и землю, а также людей и богов.

движного спокойствия. Одним из основных пунктов, по которым христиане критиковались такими платониками, как Цельс (живший на поколение позже Плутарха), было именно это христианское допущение о слишком тесном контакте Бога и подлунного мира.

Основной темой дискуссии в трактате *О падении оракулов* является выяснение того, как демоны управляют оракулами, однако кроме того им приписывается участие во всех остальных сферах человеческой жизни. Все сверхъестественное, происходящее в жизни, является их делом, хотя вульгарное сознание приписывает (или вменяет) это богам. Страсти демонам не чужды, поэтому они могут быть как добрыми, так и злыми. Следующий пассаж поясняет это (De fac. 944cd):

«Демоны не все свое время проводят на Луне. Иногда они спускаются вниз для того, чтобы дать какой-нибудь оракул, принять участие в важнейших из мистических ритуалов (*teletai*), иногда они дают знак во время битвы или являются путеводным знаком на море. [Это в особенности относится к Диоскурам]. Действия, которые они совершают, не всегда являются честными, но зачастую обусловлены гневом и направлены на несправедливое дело или являются местью за наказание, которому они подверглись, поскольку их сбрасывают на землю и снова связывают с человеческими телами за несправедливые поступки».

Таковы злые демоны, однако, как мне представляется, у Плутарха они не являются злыми по своей сути, подобно тем демонам, о которых говорится в зороастризме или у гностиков. Эти демоны на время утратили свою обитель, однако они вполне могут снова туда вернуться. Следует отметить, что, будучи рассмотренным независимо от других, описание демонов в трактате *Об Исиде и Озирисе* может быть понято именно в том смысле, что некоторые демоны несут зло по своей природе. В этом трактате позиция Плутарха выглядит гораздо более зороастрийской и дуалистичной, нежели в других его сочинениях. С помощью этой теории он обосновывает, например, существование таких существей, как Тифон, Гиганты и Титаны, которые являются изначально злыми по своей природе (360d). Однако все эти монстры, в особенности Гиганты и Титаны, несмотря на популярное мнение об их происхождении, Плутархом рассматриваются как падшие демоны, помещенные в тела за их грехи, и даже Тифон включен в этот список (De fac. 945b). В тела они помещаются именно за свои грехи, однако «даже их Луна в подходящее для этого время забирает назад и восстанавливает в исходное положение» (Loc. cit.).

Кроме того, существуют злые демоны, которые никогда не воплощаются в тела. (В обыденном сознании они именно так обычно и

представлялись.) Плутарх цитирует Ксенократа (Is. 361b) в качестве авторитетного источника, утверждающего, что «существуют великие и сильные существа (phuseis) в земной атмосфере, злокозненные и страшные, которые жаждут [жертв], однако получив то, что им по-добает, они более не вредят». Эти существа всегда присутствуют в мире, поэтому их нужно постоянно успокаивать жертвами. Очевидно, что эти два описания природы демонов не согласуются между собой, однако подробнее на этом сюжете я остановлюсь в конце раздела.

От злых демонов следует отличать тех, которые посланы Богом для того, чтобы покарать виновных. О подобных духах говорил Филон. Плутарх также признает их. Он говорит, в частности (Def. Or. 417b), о таких демонах, «которые нисходят в качестве мстителей (timoroi) за наиболее наглые проступки и тяжкие несправедливости». Это представление старо и восходит по крайней мере к Гесиоду (Opera et dies, 254–255). Этих демонов следует считать несущими благо, причем в случае превышения своих полномочий они также могут быть подвергнуты наказанию и «сняты» с занимаемой должности.

Далее, следует различать между демонами и героями (Ibid. 415b), что также восходит к Гесиоду (Op. 122), хотя в данном случае основание для различения между ними не очень ясно. Герои по своему рангу стоят ниже демонов и, вероятно, являются теми сверхчеловеческими душами, которые только недавно покинули тела. Примечательно, что Плутарх не верит в статическую картину мира, где каждый уровень раз и навсегда зафиксирован, поэтому он рисует делую схему «продвижения» демонов по службе, которая весьма примечательна:

«Другие [не Гомер и не Гесиод] полагали, что души и тела подвержены трансмутации. Подобно тому, как вода возникает из земли, воздух из воды, а огонь из воздуха, по мере того как их субстанция поднимается вверх, так и души лучших из людей превращаются в героев, а из героев в демонов. Наконец, некоторые демонические души, спустя долгие промежутки времени и благодаря их исключительному совершенству, после очищения достигают причастности божественному состоянию (theiotes)».

Разумеется, эти воззрения Плутарх приписывает не своему персонажу (в данном случае, Ламприю), а «другим» (очевидно, таким философам, как Эмпедокл), однако, учитывая, что он не опровергает эти слова, можно вполне допустить, что сам он также разделяет эту теорию.

Таким образом, в исключительных случаях человек может стать богом (как это случилось, например, с Гераклом или Дионисом в традиционной мифологии) или же, если придерживаться более монотеистической позиции, полностью уподобиться Богу. Это приме-

чательное допущение Плутарха согласуется, например, с воззрением Плотина, однако отличается от воззрений таких поздних неоплатоников, как Ямвлих, который предпочитал сохранять непреодолимую пропасть между Богом и людьми, допуская, что некоторые человеческие души могли достигнуть демонического уровня. Что касается обратного процесса, нисхождения, то я полагаю, что он вполне допускал возможность нисхождения и для демонов, однако едва ли бы принял идею нисхождения богов. К сожалению, мы не располагаем определенными данными на этот счет.

j) Демон-хранитель

Осталось сказать несколько слов о личном демоне или демоне-хранителе, символом которого для средних платоников оставался тот демонический голос, которого, как утверждалось в платоновских диалогах, слушался Сократ. В мифе, рассказываемом в диалоге *О демоне Сократа* (591d), этот демон отождествляется с умом (*nous*). Однако несколько далее (593d) утверждается, что поскольку боги непосредственно заботятся только о таких исключительных людях, как Сократ, остальных людей опекают обычные развоплощенные души. Разумеется, эти души не являются какой-либо частью индивидуального разума. Соответствующее место заслуживает цитирования, в том числе ради живых образов, которые там рисуются:

«Подобно тем атлетам, которые по возрасту перестают активно заниматься спортом, однако отнюдь не утрачивают своих способностей и интереса к спорту и поэтому любят смотреть, как тренируются другие, или пробежаться вместе с ними, подбадривая их поощряющими возгласами, точно так же и те, кто уже окончил свое соревнование с жизнью и благодаря своей душевной доблести обрел статус демона, не ограничиваются уже сказанным и сделанным, и не успокаиваются на достигнутом, но испытывают сочувствие к тем, кто все еще стремится к той же цели, и пытаются разделить их усилия, поддерживать и помочь им в их погоне за добродетелью, особенно если они видят их искренние усилия достигнуть того, к чему те стремятся.

Эти демоны не помогают всем без разбора, но подобно болельщикам, которые стоят на берегу, хранят молчание до тех пор, пока пловцы еще далеко, однако начинают подбадривать взмахами рук и поощрительными криками тех, кто уже близок к финишу, а некоторые даже бегут рядом с ними по берегу или вброд по воде, помогая прибывшим пловцам выбраться на берег; так, мои друзья, ведут себя и демоны: пока мы барахтаемся по уши в сумятице повседневных дел и меняем одно тело на другое, как повозки (*ochemata*), они позволяют нам пробивать себе дорогу самостоятельно, оставаясь в стороне все то время, пока, благодаря собственным душевным добродетелям,

мы благополучно прокладываем себе дорогу и достигаем небес. Однако когда какая-либо душа, в процессе бесчисленного количества перевоплощений, мужественно и упорно претерпевает бесчисленные трудности и когда время ее кругового движения уже подходит в концу и она, обливаясь потом, тщится прорваться через все преграды и напрягает все мускулы для того, чтобы достигнуть наконец спокойной бухты, Бог уже не возражает, чтобы ее демон пришел ей на подмогу, поскольку она действительно нуждается в этот момент в помощи.

Один демон стремится помочь одной душе, другой — другой, и сама душа, достаточно приблизившись, уже в силах слышать и сама идет на зов, тем самым достигая спасения. Если же она не желает обращать внимания на призыв, то демон покидает ее, и она сама обрекает себя на бесславный конец».

Этот пассаж содержит много интересных моментов. Сначала речь идет об удалившихся на покой спортсменах, которые тем не менее продолжают тренировать молодежь, затем идет сцена с болельщиками, которые наблюдают плывущих в бассейне, наконец, картина заканчивается живописным описанием душ, которые бьются не на жизнь, а на смерть со штормящим морем жизни, что может нам напомнить и кораблекрушение из пятой песни *Одиссеи* (которое уже интерпретировалось в таком смысле стойками и Филоном) или миф из платоновского *Федра*.

Во-вторых, демонами-хранителями, судя по всему, являются только те души, которые уже закончили круг своего воплощения, а не те демоны, которые еще никогда не воплощались в тела. Окажется, что только избранные благородные души удастаиваются внимания со стороны такого демона. При этом демон отнюдь не помогает человеку постоянно, но только тогда, когда он уже самостоятельно прошел большую часть препятствий и даже пережил некоторое количество перевоплощений.

К этому сюжету мы вернемся еще раз, когда дойдем до Апулея, который также написал трактат о демоне Сократа, весьма интересный, хотя и чрезмерно риторический по своей форме.

В другом трактате, озаглавленном *О безмятежности ума*, Плутарх развивает доктрину о демоне несколько неожиданным образом. Здесь он постулирует двух демонов для каждой души, одного злого, другого — доброго (474b–c):

*Менандр ошибался, утверждая, что
Хранитель-демон каждого с рожденья
По волнам жизни к доблести ведет.*

Скорее, прав был Эмпедокл (фр. 122), который говорил, что с нашего рождения мы вручаемся и посвящены [или просто: вручены]

двум мойрам или демонам... В результате, поскольку с самого рождения мы получаем смешанное семя, состоящее из обоих этих влияний (*pathe*), и поскольку природа наша оказывается весьма неоднородной, благоразумный человек уповает на лучшее, но ожидает также и худшее, стремясь избежать эксцессов и справиться по мере сил с обоими этими обстоятельствами.

Мне не очень понятно, до какой степени эти демоны персонифицируются Плутархом. Учитывая, что он называет их *pathe*, можно предположить, что речь идет скорее о склонностях, нежели о неких отдельных духах, однако сам пассаж выглядит весьма дуалистично. (Его можно сравнить с десятым трактатом герметического корпуса, где этот дуализм гораздо более реален. Причем душа может получить свое «семя» либо от Бога, либо от демона.) Остается вспомнить и другую, столь же неутешительную концепцию, которую мы уже встречали в QE I 23 Филона. Остается предположить, что концепция злого демона-искусителя также была популярна среди средних платоников. Что касается Эмпедокла, то мне не вполне ясно, что именно здесь имеется в виду.

к) Взаимодействие нематериального и материального

В связи с его теорией о демоне-хранителе и в целом с представлением о божественном Откровении Плутарх высказывает некоторые общие соображения о том, как, по его мнению, связаны между собой демонический и человеческий разум, а также как соединяются душа и тело. Как и следовало ожидать, он не очень углубляется в этот сюжет, ограничиваясь общим заявлением, причем вложенным в уста пифагорейца Симмия. И все же его слова вызывают некоторый интерес, поскольку этой проблемы не может избежать ни один философ, стремящийся сначала разделить, а потом каким-то образом согласовать между собой материальную и нематериальную субстанции.

Что касается связи между телом и душой, то здесь он особой проблемы не видит (*De gen.* 588f–589b):

«Душа человека подобна инструменту с эластичными струнами, на котором играют многочисленные порывы страстей (*hormai*), и она, если с ней обходиться разумно, является гораздо более отзывчивой, нежели любой музыкальный инструмент, немедленно откликается на каждое движение, направленное к цели, задуманной умом [ср. образ марионетки в *Законах* (I 645ab) Платона]. Эти стремления и импульсы происходят от ума, на который они настроены и на движения которого отзываются. И когда он ударяет по струнам, они транслируют сообщенное движение человеку и передают ему свое напряжение.

Именно таким образом все мы воспринимаем великую силу разумного (to noethen). Ведь в тот момент, когда душа постигает цели, сообщаемой ей умом, и направляет сообщенный ей импульс к заданной цели, бесчувственные кости, жилы и плоть, наполненные влагой и сами по себе являющиеся инертной и бессильной массой, тут же оживают как одно целое, напрягаются и начинают согласованное движение, как будто получая крылья для полета к намеченной цели (ср. *Virt. Mor.* 442с–е).

Следовательно, не так уж трудно или невозможно понять, каким образом душа получает мысль в виде некоего импульса или согласованного толчка (*synentasis*) и приводит в движение тело в соответствии с ним».

Следует признать, что конкретный механизм этого процесса понять очень трудно. Однако для Плутарха это не является проблемой в том смысле, что ему кажется достаточным просто указать на то, что описанный процесс, пусть и необъяснимым образом, действительно имеет место, а следовательно, влияние демонической души на человеческую можно понять в терминах влияния подобного на подобное. Возможно, он думает, что этой пифагорейской аналогии в данном случае достаточно. Примечательно, что для объяснения координированного движения тела и души он использует стоический термин *synentasis*. Для стойка это нормально, однако для платоника этот термин в данном случае проблематичен.

Если таким образом избавиться от проблемы взаимодействия души и тела, вопрос о взаимодействии остальных частей будет решаться еще проще. Духовная сущность может взаимодействовать с другой аналогичной сущностью благодаря взаимному касанию, «как отражающийся от поверхности луч» (589b). Уподобление человеческого тела струнам музыкального инструмента, которые настроены хорошо или плохо, натянуты сильно или слабо (589de), — это откровенно пифагорейский образ, поэтому вполне уместен в устах пифагорейца Симмия и, будучи очищенным от чрезмерного буквализма образа души как музыкального инструмента в платоновском *Федоне*, вполне годится для тех целей, которые преследует Плутарх. В результате получается вполне согласованное объяснение способа взаимодействия между высшими существами и воплощенной душой, что и является в данном случае основной задачей Плутарха. Что же касается проблемы связи между душой и телом, то она, как мне представляется, остается в тени.

1) Демонология: некоторые выводы

Обозрев все эти различные высказывания Плутарха как целое, мы видим, что их понимание проблематично. Каким, например,

образом совместить его демонологию и доктрину о восхождении и нисхождении душ в *De facie* и *De genio*? Все демоны — это, разумеется, души, однако все ли души, воплощенные в настоящее время, потенциально могут стать демонами? Вероятно, Плутарх бы согласился с этим, добавив, что только немногие из них впоследствии вмешиваются в человеческие дела, принося добро или зло. Что же мы тогда скажем о тех злых демонах, которые никогда не воплощались? Находятся ли они на своем пути к воплощению или же постоянно обитают в воздухе подлунного мира? Если следовать теории Плутарха о наказании демонов за их злые дела, они не могут все время оставаться бестелесными и, наказанные, непременно должны отправиться вниз и воплотиться. Кроме того, если рождение — это наказание, то почему же оно не приводится в исполнение немедленно?

Следующее высказывание из *Def. Or* (417b) показывает, что злые демоны действительно наказываются воплощением, что еще более усложняет проблему:

«Как и у людей, среди демонов встречаются различные степени добродетели. В некоторых из них обнаруживаются лишь незначительные и еле заметные остатки чувственности и неразумного элемента, которые являются своего рода осадком, в других же, напротив, этот элемент силен и даже преобладает».

Таким образом, оказывается, что некоторые демоны несут с собой значительное количество неразумного начала (*to alogon*), которое является остатком предыдущего воплощения, правда, ничего не говорится, каким образом это случается. Возможно, они не получили полного очищения за время их наказания в теле, или же здесь речь идет не о демонах в собственном смысле слова, посланных в тело отбывать заключение, но о тех душах, которые нисходят в тела в силу необходимости и чье поведение в теле скопилось в них значительное количество зла. Именно они оказываются в таком случае теми злыми демонами и продолжают вредить до тех пор, пока снова не будут посланы в тела. Разумеется, такие должны испытывать удовольствие от тех нечистых и жестоких жертв, о которых говорит Ксенократ в *De Is.* 361b, хотя его демоны, судя по всему, являются более перманентными существами. Вполне вероятно, что все эти несоответствия в воззрениях Плутарха можно объяснить смешением персидской религии (или народных верований) с более ортодоксальным платоническим учением.

Далее, что случается с теми умами, которые после «второй смерти» оставляют свои души на Луне и восходят к Солнцу? Естественно допустить, что такие умы обожествляются, однако и они впоследствии снова «сеются» на Луне (*De fac.* 945bc), хотя в данном случае

никакого наказания не предполагается, а затем воплощаются в тела. Можно сказать, что именно они становятся теми людьми, которые уподобляются богам, и наоборот. Далее, интересно было бы узнать, когда и каким образом душа вырывается из круга рождений и возможно ли это? Плутарх говорит (в особенности в *Def. Or.* 415b), что только немногие избранные в конечном итоге удастаиваются «второго рождения» и становятся богоподобными.

С другой стороны, в *De facie* (944de) обсуждается вопрос о тех добрых демонах, таких как Идейские Дактили или Корибанты из Фригии, которые некогда были на Земле. Эти, судя по всему, достигают вечного блаженства.

«Их ритуалы, слава и почет остаются здесь, в то время как их силы (*dunameis*) отправились в иное место после того, как они сподобились совершенной трансформации. Они достигают этого состояния, раньше или позже, после того, как их ум отделяется от души. Это отделение происходит благодаря любви к образу (*eikon*), присутствующему Солнцу, который несет свет о том вожделенном и прекрасном, божественном и благословенном и к которому, тем или иным образом, стремится вся природа».

Этот пассаж примечателен своей солярной теологией, хотя Солнце здесь несомненно является образом истинного Божества. Отсюда следует, что, по Плутарху, существуют такие демоны, которые некогда жили на Земле, но ныне обрели вечное блаженство, хотя детали по-прежнему не ясны.

Мне не хотелось бы искусственно согласовывать те части учения Плутарха, которые, по всей видимости, изначально такой согласованностью не обладали. Напротив, выявление различных противоречивых тенденций представляется полезным делом, поскольку таким образом перед нами раскрывается весь спектр теоретических построений, касающихся демонов и связи человека и Бога, которые были в ходу во времена Плутарха.

т) Множественность миров

После описания пяти элементов, из которых состоит космос, Платон в *Тимее* переходит к вопросу о том, сколько миров следует постулировать (55c-d). И хотя сам он склонен считать, что мир должен быть один, его собственные слова допускают, что миров может быть пять, что открыло для некоторых платоников пространство для интерпретации. В *Def. Or.* (421f) один из персонажей диалога, Клеомброт, так высказывается о проблеме множественности миров:

«Вы помните, что Платон начисто отрицает возможность бесконечной множественности миров, однако выражает сомнения относительно возможности существования конечного их числа. Он со-

глашается, что в словах тех, кто постулирует по одному миру для каждого элемента, есть резон, хотя сам предпочитает считать, что мир один. Это утверждение Платона уникально, поскольку большинство философов из страха перед множественностью думали, что если они не ограничатся одним-единственным миром, но позволят себе допустить еще один, то они неизбежно попадут в сети неопределенной и крайне нежелательной беспредельности».

Это последнее замечание относится, по всей видимости, к Аристотелю, который в трактате *О небе* (I 8–9, 276a18 сл.) критикует идею о множественности миров. Очевидно, что, несмотря на неопределенность заявления Платона, проблема эта стала темой для постоянного раздора между платониками и перипатетиками. В диалоге Плутарха Клеомброт и Деметрий (423a) отрицают, что Платон склонен был постулировать пять миров, в то время как грамматик Гераклеон из Мегары принимает оговорку Платона всерьез (422f), полагая, что тот вполне мог постулировать по отдельной области (в качестве *космоса*) для каждого из элементов, хотя далее, в полном согласии с Платоном, говорит, что додекаэдр является символом мира как целого. Если при этом принять, что додекаэдр тождествен аристотелевскому эфиру (как это делали многие платоники, см.: De E, 390a), то теория приобретает некоторый смысл.

Если верить свидетельству самого Плутарха, идея о том, что Платон признавал существование пяти миров, восходит к некоему Теодору Солийскому, который написал книгу, посвященную математическим теориям Платона (Def. Or. 427a sq.). Из краткого очерка учения этого автора, который сообщается устами персонажа диалога Ламприя, следует, что, по его мнению, для создания пяти элементов необходимо было постулировать пять *kosmoi* материи. Отметим в заключение, что, по всей видимости, ни одна из этих теорий не разделялась самим Плутархом, тем более что в том же диалоге она опровергается Аммонием, однако все эти варианты развития мысли Платона полезно иметь в виду для того, чтобы проследить различные возможные линии аргументации в позднем платонизме.

3. Логика

Формальная логика не относилась к наиболее важным для Плутарха темам, поэтому сохранившиеся произведения не позволяют сказать с уверенностью, какой системе он следовал; однако нет никаких оснований полагать, что она каким-либо существенным образом отличалась от той системы логики, которая содержится в более позднем *Учебнике платоновской философии*, тем более что автор *Учебника* излагает то, что можно считать стандартной среднеплатонической

схемой. Если верить каталогу Ламприя (№ 192), Плутарх написал *Лекцию о десяти категориях*, знание содержания которой нам сейчас бы не помешало. Остался ли он верен Аристотелю или же предпочел одну из тех «поправок», которые предложил Евдор? Кроме того, Плутарху принадлежало еще две работы, название которых указывает на логическое содержание: № 152 *Ответ Хрисиппу о первом следствии (to proton heromenon)* и № 162 *О тавтологии*, а также несколько работ по риторике, которая считалась частью логики. Однако, кроме явно критического отношения к стоикам, которого и следовало ожидать от Плутарха, эти названия не дают нам никакой новой информации.

Как это видно из Ан ргос. (1023е), Плутарх полагал, что все Аристотелевы категории уже наличествуют у Платона. Здесь Плутарх комментирует соответствующий пассаж из *Тимея* (37а–b), из которого при большом желании действительно можно извлечь все категории. Это место из *Тимея* заслуживает цитирования, поскольку оно часто упоминается средними платониками в связи с вопросом о происхождении категорий:

«И когда она (Душа) прикасается к чему-либо, *сущность* (ousia) чего разделена или же, напротив, неделима, она приходит в движение всем своим существом и объявляет, чему этот предмет подобен и от чего отличен (*качество и количество*), в каком *отношении* (prosti), *где*, каким образом и *когда* каждое пребывает с каждым в бытии (einaí = *действие*) или *страдательном* состоянии (paschein), как в сфере становления, так и в сфере вечной тождественности».

Я выделил в этой цитате те места, которые могут быть истолкованы как упоминания соответствующих категорий. Скептик может усомниться в том, что тождество и различие можно понимать как качество и количество, а бытие вещи отождествить с ее активностью, однако лояльный платоник заметит, что любая попытка выделения некой вещи из ряда других не может миновать различие качества этой вещи и ее количества, а существование, как об этом говорит сам Платон в *Софисте* (248с), состоит в деятельности и претерпевании воздействия со стороны других. Значит, категории keisthai и eschein вполне можно усмотреть сокрытыми в латентной форме в последней части предложения. Платон знал их и использовал, однако не счел необходимым перечислить столь же явно, как это сделал его ученик. Рассуждая таким образом, Плутарх мог с уверенностью сказать, что «дав очерк десяти категорий в этом месте, он поясняет это еще отчетливее далее», указывая на следующий пассаж из *Тимея* (37b–с), где говорится, что душа, оставаясь на уровне чувственного восприятия, производит мнения и веру, которые точны и истинны, а поднявшись до уровня чистого разума, она порождает раз-

умение и знание. Эти истинные мнения и вера должны выражаться на языке силлогизмов, скажет платоник.

В полемическом трактате *Против Колота* (1115d sq.) Плутарх, по всей видимости, пытается показать, что платоновский анализ небытия как иного (*Софист*, 255a–258e; в особенности 257b) явился исходным пунктом для соответствующих разделов аристотелевской и стоической логики:

«Согласно Платону, между “не существует” и “является не-сущим” имеется различие, поскольку первое указывает на актуальное отсутствие, в то время как второе означает “инаковость” (*heterotes*), отличность той сущности, которая причастна, от того, к чему она причастна; и эту инаковость поздние философы поняли как различие между родом и видом или так называемыми общими и частными свойствами, не углубляясь в суть этого вопроса и ограничившись лишь диалектикой».

Вероятно, Плутарх хочет сказать, что Аристотель и стоики, в равной мере восприняв рассуждения о небытии и инаковости из *Софиста*, очистили их от возможных метафизических импликаций и построили на этом основании чисто логическую систему. Можно только гадать, что в действительности имел в виду Платон и содержало ли его рассуждение метафизические импликации, однако Плутарх, судя по всему, не сомневается в том, что дела обстояли именно таким образом, более того, он полагает, что ему известно, в чем именно они состояли. Судя по всему, он полагает, что в данном пассаже говорится о том, что отдельные вещи каким-то образом причастны формам, хотя ничего подобного нет в самом тексте. Причастность (*methexis*), о которой говорит Платон, касается только самих форм (см., например: 255b; 259a). Создается также впечатление, что Плутарх взирает на это место глазами Ксенократа, в сопоставлении небытия и иного видя указание на взаимодействие неопределенной Двоицы и Монады, которое приводит к порождению чувственно воспринимаемого мира.

Возводя Аристотеля к Платону, Плутарх поступает аналогично автору *Учебника платоновской философии* (гл. 6), отражая тем самым представления, по крайней мере, одной ветви в среднем платонизме. Правда, автор учебника не ссылается на вышеупомянутое место из *Тимея*, однако он говорит, что десять аристотелевских категорий можно найти в *Пармениде* и «в других местах» (Р. 159, 35 Nermann). К сожалению, он не останавливается на этом сюжете подробнее и, минуя категории, сразу переходит к силлогизмам. Я полагаю, что Плутарх не видел необходимости в «улучшении» системы категорий, как это делал Евдор, поскольку его (как и Альбина) отношение к Аристотелю было положительным. Эта терпимость, как

мы увидим далее, не разделялась другими платониками афинской школы, такими, например, как Никострат и Атик.

Наконец, упомянем речь друга Плутарха Теона в трактате De E (386–387а), поскольку она является хорошим примером того, как стоические логические концепции адаптировались платониками и включались в их учение. Если не принимать речь Теона слишком буквально, нет никаких оснований полагать, что он был стоиком. Сама по себе эта речь ненадежное свидетельство. Гораздо естественнее было бы предположить, что Теон был платоником. В своей речи он восхваляет достоинства слога EI как логической связки «если»:

«Разумеется, в логике эта связка имеет большое значение, поскольку именно она дает нам наиболее ясную логическую форму — силлогизм. И разве может гипотетический силлогизм не быть таким: ведь даже дикие животные в силах понять, существуют ли вещи, однако только человеку природа даровала силу постигать и оценивать следствия (akolouthon). Тот факт, что “сейчас день” или что “сейчас светло”, могут понять и волк, и собака, и птица, однако то, что “если сейчас день, то светло”, не в силах понять ни одно животное, кроме человека, поскольку только ему доступно понимание причинно-следственных связей, взаимовлияние и взаимодействие между вещами, их взаимное отношение и различие между ними, одним словом, все то, из чего мы извлекаем наши наиболее авторитетные умозаключения.

Далее, поскольку философию прежде всего интересует истина, а истина выясняется посредством демонстрации (apodeixis), а основной демонстрацией является гипотетический силлогизм (synempepon), то наиболее важный элемент, который и производит это отношение, был с полным на то основанием посвящен мудрыми людьми Богу, который, кроме того, и сам любит истину».

Участники диалога в шутку упрекают Теона за столь сильную приверженность логике, принимая тем не менее его объяснение смысла EI в качестве предварительного. Однако даже если он и является, по мысли Плутарха, выразителем стоических воззрений (в конце концов, он упоминает о Геракле, стоическом герое, и заслуживает за это упрек), все же его воззрения впоследствии не опровергаются, а следовательно, будет вполне резонно заключить, что сам Плутарх не видит причины не принимать и это логическое объяснение. Если это так, то перед нами один из примеров вполне эффективного соединения стоического и перипатетического формализма. Разумеется, и сами перипатетики впоследствии разработали теорию гипотетического силлогизма, однако они никогда не считали «если» основной компонентой этого умозаключения. Для Аристотеля и его последователей гипотетические силлогизмы

всегда играли подчиненную роль и были вторичными по сравнению с категорическими. В данном же случае ситуация явно обратная.

Е. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате анализа наследия Плутарха в контексте современного ему платонизма становится ясно, что некоторые аспекты его доктрины вполне традиционны, некоторые же достаточно уникальны или, по крайней мере, выводят за пределы основного течения среднего платонизма. В области этики, как мы видели, он отказывается от александрийской «стоической» тенденции и возвращается к более «универсальным» перипатетическим воззрениям, характерным для школы Антиоха. Если предположить, что какие-то следы школы Антиоха сохранились в Афинах через сто лет после ее существования, то вполне вероятно, что у Плутарха мы сталкиваемся с отражением этой точки зрения, однако никакими достоверными свидетельствами на этот счет мы не располагаем. Мы ничего не знаем об этических воззрениях Аммония, однако, учитывая тот факт, что он отнюдь не чурался общественной жизни и политики, естественно предположить, что его воззрения не были слишком аскетическими. Аммоний был родом из Египта, так же как и Теонест, последний известный нам до него глава «Академии», однако сам по себе этот факт не позволяет сделать какие-либо определенные выводы относительно его этики.

Что касается доктрины о цели (*telos*), то идеал «уподобления Богу» был принят Плутархом, как и всеми остальными платониками, после Евдора.

В физике Плутарха чувствуется влияние пифагореизма, особенно если учесть использование им понятия неопределенной Двоицы и его склонность к числовому мистицизму, которым, как он сам признает, он увлекался в молодости. Более примечательным является то, что он настаивает на сотворении мира во времени и учит о предвечно-сущей беспорядочной злой Душе мира. Однако это его учение, подробно изложенное в трактате *О сотворении души в Тимее*, не разделяется никем, кроме Аттика. Не вполне ясно, позаимствовал ли он это учение у Аммония или же нет, однако на основании его собственных слов создается впечатление, что он воспринимает его как открытие истинного смысла доктрины Платона. Свое уважение к персидской религии он мог перенять у Аммония, однако сама эта тенденция несомненно восходит к Древней академии, в особенности к Евдоксу.

Что касается демонологии Плутарха, то, с моей точки зрения и вопреки мнению некоторых комментаторов, он не очень оригинален

в этом отношении. И все же ему принадлежит примечательное представление о злых демонах, которое хотя и присутствует у Ксенократа, а следовательно, вполне соответствует духу платонизма, не вполне согласуется с его общим воззрением на демонов как на души, которые претерпевают восхождения и нисхождения в тела.

Интерес Плутарха к логике весьма незначителен, однако даже те немногие сведения, которые мы получаем в этой связи из его произведений, свидетельствуют о том, что платоники его времени принимали своеобразный синтез перипатетической и стоической логики.

Его отношение к современной ему Академии (если в это время вообще была какая-либо Академия) не очень понятно. Несомненно, что он пользовался уважением среди афинских платоников. Его племянник Секст был платоником и наставником Марка Аврелия. Поколением позже его смерти Кальвен Тавр с уважением упоминал «нашего Плутарха» (Авл Геллий, *Аттические Ночи* I, 26), Аттик считал себя его последователем, и многие почитали за честь упомянуть о своем родстве с Плутархом из Херонеи. Так, «в третьем столетии софист Никагор, глава афинской кафедры риторики, заявлял, что он является потомком Плутарха и Секста; его сын Минуциан также был софистом, а его внук, также именуемый Никагором, был неоплатоником. И еще один философ того же времени, что и Никагор младший, называл себя в шестом колене потомком Плутарха».¹ И все же Плутарха не считали ортодоксальным платоником. Его учение о возникновении мира рассматривалось неоплатониками как странная ересь, тем более что она во многом напоминала аналогичные представления христиан. В результате многие из его философских произведений бесследно исчезли, те же, которые сохранились, раскрывают перед нами образ Плутарха скорее как литератора и библиофила, нежели серьезного философа.

¹ Jones C. P. *Plutarch and Rome*. P. 11.



Глава пятая

АФИНСКАЯ ШКОЛА ВО ВТОРОМ СТОЛЕТИИ

А. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Плутарх стоит в начале того периода в истории платонизма, о котором мы имеем гораздо больше свидетельств, нежели о периоде, который непосредственно ему предшествовал, хотя свидетельств этих, если разобраться, не так уж много. Разумеется, это не означает, что он оказал непосредственное влияние на всю последующую историю. Его влияние распространяется только лишь на так называемую «афинскую школу», которая на протяжении всего второго столетия состояла из его учеников и последователей. Однако для нас он знаменует собой некое начало, будучи самой известной философской фигурой своего времени, хотя и не в качестве фундаментально мыслящего философа.

Во втором столетии мы можем для собственного удобства вычленивать три философских школы, которые можно назвать, с некоторыми ограничениями, афинской школой, школой Гая и неопифагорейским кругом. Именно в такой последовательности они будут рассмотрены в последующих главах. Насколько такое деление является исчерпывающим или приемлемым — это отдельный вопрос, однако для наших целей оно вполне годится в качестве внешней схемы.

То, что мы называем «школой», по смыслу сводится к греческому выражению «те, которые около X» (*hoi peri*). В неоплатонических трактатах мы встречаем многочисленные ссылки на *hoi peri Gaion*, *hoi peri Noumenion*, *hoi peri Ploutarchon kai Attikon*, и мы понимаем эти выражения как указания на некоторые «школы мысли», возникшие в результате преподавательской деятельности той или иной фигуры. Мы знаем кое-что о неформальном кружке Плутарха в Херонее, а также, как мы скоро увидим, о более формальной школе Тавра, откуда можно сделать вывод, что такие люди, как Гай и Нумений, также образовали вокруг себя либо кружок, либо формальную школу, где преподавались их воззрения, хотя в последних

двух случаях мы не имеем об этом прямых свидетельств. По крайней мере у Альбина, ученика Гая, точно можно было учиться, что и сделал Гален, как мы далее увидим. Мы знаем также о некоем Кронии, которого называют не учеником, а спутником (*hetairos*) Нумения, и мы не знаем, что это в точности означает.

Кроме школьных философов было несколько одиночек (например, Апулей и Гален), которые, не будучи философами в собственном смысле этого слова, поведали нам много интересного о школьном платонизме того времени, поэтому им также уделяется место в следующей главе. Такие персонажи, как Теон из Смирны и Цельс, которых невозможно отнести к какой-либо школе, обсуждаются в конце данного очерка. Популярная форма платонизма, подобная той, которую мы находим у софиста Максима Тирского, также процветала в это время, и на этом основании он заслуживает по крайней мере кратко рассмотрения.

Все эти платоники имели между собой много общего, однако вместо сводного очерка их воззрений я предпочту рассмотреть каждого из них по отдельности, поскольку по их поводу уже сделано более чем достаточно обобщений.

В. ПРОБЛЕМА «АФИНСКОЙ АКАДЕМИИ»

В последнее время были высказаны (и вполне основательные) сомнения в том, что в исследуемый период существовала какая-либо платоновская Академия. Разумеется, Плутарх прямо говорит, что он учился в Академии под руководством Аммония, однако относительно тех фигур, о которых пойдет речь в настоящей главе, а именно о Никострате, Тавре и Аттике, никто и никогда не утверждал, что они были членами или возглавляли платоновскую Академию. Тавр, о котором мы знаем больше, чем о других, описывается, несколько неопределенно, его учеником Авлом Геллием как *vir memoria nostra in disciplina Platonica celebratus* (*Noctes Atticae* VII 10); его школа называется в одном источнике термином *diatriba*, названием, обычным для философских школ; однако никто не называл его наследником Платона (*diadochos*), а его школу — академией. Отсюда не следует, что сам он не называл свою школу академией, однако даже если и называл, то по-прежнему, со времен Антиоха из Аскалона, не очень понятно, какой смысл вкладывался в этот термин. Древняя академия, судя по всему, по-прежнему пребывала в запустении, и у нас нет никаких оснований полагать, что эта новая академия действительно наследовала ее имущество или библиотеку. С другой стороны, Тавр являлся признанным главой афинского платонизма в период около 150 г. н. э., как и Атик после него, от-

куда вполне можно сделать вывод, что в то время существовала некая всеми признаваемая школа платонизма, главой которой они могли бы стать. Итак, трудно сказать, восходит ли эта школа от Аммония непрерывно к Антиоху и его брату Аристу, поэтому я бы предпочел пользоваться термином «афинская школа», так как термин «академия» вызывает ассоциации, которые, как мне представляется, не вполне обоснованны.

В 176 г. император Марк Аврелий (Dio Cassius LXXII 31) основал в Афинах четыре философских кафедры — платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую, назначив главе каждой из них жалование в 10 000 драхм в год. Героду Аттику было поручено найти первых претендентов на эти посты (Philostratus, VS 566). После того как кандидатуры были определены, они были утверждены «голосованием лучших граждан» (Lucianus, Eunuchus 2), то есть, насколько можно судить по этой расплывчатой фразе, решением некой комиссии, возможно Ареопагом. В вышеупомянутом очерке Лукиан забавным образом описывает процесс избрания заведующего перипатетической кафедрой, которое состоялось в 179 г.¹ Таким образом, мы можем считать, что после 176 г. ведущий платоник Афин обычно занимал место заведующего платоновской кафедрой. После этого предварительного замечания перейдем к рассмотрению отдельных представителей афинского платонизма.

С. НИКОСТРАТ

Имя Клавдия Никострата, философа-платоника, упоминается в почетном списке в Дельфах. Оно помещено на том же камне, что и надпись в честь Тавра, к которому мы в скором времени перейдем, однако датируется несколькими годами ранее (Ditt. Syll. II³, no. 868). Он упоминается третьим в ряду четырех платоников, удостоенных такой чести в Дельфах. Остальные трое — Бакхий из Пафоса, Зосима и М. Секст Корнелиан — иначе не известны, за исключением Бакхия, которой, как сообщается, был приемным сыном некоего Гая, который, вероятно, также был философом.² Карл Прехтер (K. Praech-

¹ К сожалению, Лукиан усложняет дело, говоря, что в действительности было две кафедры перипатетической философии, одна из которых так и осталась незанятой. Учитывая то обстоятельство, что ни один другой источник не говорит нам о двух кафедрах перипатетической или какой-либо иной философии, это утверждение Лукиана представляется фантастическим.

² Этот Бакхий, как полагает Прехтер, мог быть тем наставником Марка Аврелия, о котором он упоминает в своих *Размышлениях* (I 6, 6). Если это так, то он был вторым после Секста из Херонеи наставником Марка, а также объясняет, почему он возглавляет список этих философов.

ter) в своей статье в журнале *Hermes* (57 (1922). P. 481–517) вполне убедительно доказывает, что этот Никострат был тем самым Никостратом, которого часто цитирует Симпликий в своем *Комментарии на Категории*, представляя его в качестве яростного критика аристотелевских *Категорий* в духе той традиции, которая берет свое начало от Евдора.

Возникает вопрос, какое место мы должны отвести нашему Никострату в рамках платонической традиции? Поскольку мы видим его имя высеченным на камне рядом с именем Тавра, резонно предположить, что он занимал примерно такое же положение, как и Тавр после него. Однако поскольку более ранняя надпись на этом же камне прославляет некоего философа Гая (вероятно, личность, нам не известную), естественно допустить, что в Дельфах, возможно, под влиянием Плутарха, сложилась традиция прославлять известных философов-платоников. Я не склонен думать, что Никострат был кем-то вроде «главы академии» до Тавра. Я уже высказывал свое сомнение в том, что такое заведение в это время вообще существовало. Однако, поскольку его отношение к Аристотелю вполне согласуется с тем, что впоследствии было принято Тавром и продолжено (еще более явственно) Атикком, а также учитывая тот факт, что он упоминается непосредственно перед Тавром, представляется разумным рассматривать его именно в этом контексте.

На самом деле наше представление о Никострате неизбежно остается односторонним. Все, что мы можем сказать о нем, это то, что он яростно нападал на *Категории*, базируясь, судя по всему, на работе некоего Луция. Большая часть его критических выпадов абсурдна и не заслуживает серьезного рассмотрения, однако, учитывая то обстоятельство, что он являет собой характерный пример отношения к Аристотелевой логике и влиянию Аристотеля в целом среди некоторых платоников, а также поскольку его работа сформировала базис для той тенденциозной критики *Категорий*, которые мы впоследствии встречаем в первых трех трактатах шестой *Эннеады* Плотина, на его воззрениях все же стоит немного задержаться.

У Евдора и Филона мы наблюдали критическое отношение к Аристотелю или, по крайней мере, к современным им перипатетикам. Напротив, Антиох и Плутарх были склонны симпатизировать Аристотелю и смягчали противоречия между его доктриной и доктриной Платона. Во втором столетии обе эти тенденции также имели место.

Симпликий так описывает содержание работы Никострата (In Cat. I, 19 sq.):

«Другие предпочли простое перечисление проблем, которые можно извлечь из текста. Именно так поступили Луций и Никострат

вслед за ним, который перенял манеру Луция. Они умудрились придумать возражение практически на каждое положение, высказанное в книге, причем делали это не просто неразборчиво, но с бессовестной тенденциозностью. И все-таки мы должны быть им благодарны за то, что проблемы, которые они поднимали, были по большей части не столь уж бессмысленны, следовательно, у пришедших после них возник повод для более конструктивного их решения, а также более общей и продуктивной дискуссии».

Как мне представляется, здесь речь идет не только об апориях, которые Симпликий приписывает Луцию и Никострату, но также обо всех тех анонимных проблемах, которые в совокупности должны были составлять весьма пространное собрание. Я остановлюсь на нескольких примерах, которые одновременно показывают и тип платонизма, которого придерживался Никострат, и характерную для него тенденцию опровергать Аристотеля с помощью стоических формулировок. Вопрос о том, насколько эти аргументы убедительны, я оставляю в стороне.

Например, критикуя определение омонимии, которое дается в самом начале *Категорий*, он использует стоическую терминологию для того, чтобы показать, что аристотелевское определение является путанным и неточным (SympI. P. 26, 22). Имя (ονομα), говорит он, должно означать (semantikon) что-то определенное. Омоним является с необходимостью неопределенным, поскольку указывает на множество вещей, определение которых различно. Следовательно, омоним вообще нельзя считать именем. Он также атакует использование Аристотелем термина «общий» (κοινος), приводя в качестве контраргумента четырехчастное разделение смысла этого термина, явно стоическое по происхождению.

Далее, комментируя место из *Категорий* 13а 37, где Аристотель, обсуждая типы противоположностей, утверждает, что только те высказывания, которые можно подтвердить или опровергнуть, могут быть истинными или ложными, Никострат отмечает, что свойство быть истинными или ложными не является необходимым атрибутом всех высказываний, указывая в качестве примера на такие высказывания, как вопросительные предложения, клятвы или восклицания, как не являющиеся истинными или ложными. Тот факт, что это возражение базируется на стоической доктрине, виден из соответствующего места из Диогена Лаэртского (VII 65 sq. = SVF II 186), где дается тот же список непропозициональных высказываний.

Разумеется, Никострат мог использовать стоическую терминологию и не разделяя стоической философской позиции, с единственной целью раскритиковать Аристотеля. К вышеупомянутому списку он добавляет, например, «высказывания о будущем», расходясь,

таким образом, со стойками, которые считали, что такие высказывания бывают истинными или ложными (SVF II 198). Благожелательное отношение к стоической логике не мешает ему критиковать их позицию по другим вопросам. Не признавая за высказываниями о будущем истинности или ложности он, по-видимому, атакует стоический детерминизм, а комментируя пассаж из *Категорий* 388, 4 сл., упрекает стойков в том, что они принимают аристотелевское определение противоположного.

Судя по всему, Никострат, как и Евдор, принимает аристотелевский порядок категорий. Действительно, в In Cat. 156, 16 сл. он упрекает Аристотеля в том, что тот рассматривает категорию отношения перед категорией качество, однако далее принимает тот порядок категорий, которому Аристотель следует в четвертой главе своего трактата. Однако далее он снова переходит к разделению категорий на абсолютные и относительные, как это было характерно для системы, которая была принята в Древней академии, принимая в качестве абсолютных категории сущности, количества и качества, отличая их от категории отношения и последующих «относительных» категорий.

Об этических воззрениях Никострата можно косвенно судить на основании другого пассажа (In Cat. 402, 12), где сообщается, что он упрекал Аристотеля в том, что тот считал возможным для противоположностей взаимные переходы друг в друга (Cat. 13a20). Возражение Никострата сводится к тому, что добрый человек (*ho spondaios*) не может стать злым (*phaulos*). Это воззрение разделяли некоторые философы, не принадлежащие к стоической школе, однако использование стоической терминологии подсказывает, что в данном случае этическая теория, которую принимает Никострат, является скорее стоической, нежели перипатетической. Следовательно, он в этом отношении ближе к позиции, которую занимал Евдор до него и Атик после него и которая отличается от установки Антиоха, Плутарха и Тавра.

Разумеется, как и следует ожидать от платоника, он верит в существование трансцендентных форм, что подтверждается местом из In Cat. 73, 15, где он задается вопросом о том, относятся ли аристотелевские категории к физическому или умопостигаемому миру или же они принадлежат в равной мере им обоим, тем самым проводя чисто платоническое различие между этими двумя мирами, а также в другом месте (In Cat. 429, 13), где Аристотель критикуется за то, что он использует пример квадрата как нечто, что может увеличиться, не подвергаясь изменению (Cat. 15a30). Если Аристотель имеет здесь в виду материальный квадрат, то он прав, утверждает Никострат, однако если он говорит о форме квадрата, то это воззрение ошибочно.

Итак, Никострату принадлежит важное место в череде таких авторов, упражняющихся в критике аристотелевских *Категорий*, как Евдор, Атик и впоследствии Плотин. Только благодаря усилиям ученика Плотина Порфирия этот спор прекратился и аристотелевская логика была признана как приемлемое введение в высшую сферу платоновской философии.

D. КАЛЬВЕН ТАВР

1. Биографические свидетельства и сочинения

Родом Кальвен Тавр был из г. Берита (совр. Бейрут).¹ По свидетельству Евсевия (*Хроника*. Год 2161 от Авраама), время его расцвета (которое в античной традиции обычно связывается с сорокалетием, однако иногда — с высшей точкой карьеры) приходится на 145 г. н. э. Однако здесь мы сталкиваемся с некоторой проблемой. В *Аттических ночах* Авла Геллия (NA I 26) Тавр выводится как участник беседы, в ходе которой он рассказывает анекдот про Плутарха, называя его «наш Плутарх». Это выражение в данном контексте может означать личное знакомство. Однако если мы допустим, что юный Тавр был знаком со стариком Плутархом, то мы вынуждены будем отодвинуть дату его рождения назад по крайней мере до 100 г., и то при условии продления времени жизни Плутарха, скажем, до 125 г. Несомненно, что у Геллия Тавр говорит и ведет себя как очень пожилой человек. Когда он учился у Тавра в 140-е гг., ему было около 20 лет, и тот называл его «rhetoriske», что значит «мой юный ритор» (NA, XVII 20). Такое обращение уместно в устах человека, которому около пятидесяти. На одном из этапов его карьеры после 145 г. дельфийцы почтили Тавра той же наградой, что и Никострата. Однако утверждать, что это было именно во время того посещения игр, о котором рассказывает Геллий, было бы слишком поспешным. Вероятно, Тавр никогда не пропускал игры, и если бы это случилось именно в тот раз, Геллий непременно упомянул бы об этом.

¹ Некоторая сложность состоит в том, что в разных местах имя Тавра пишется различно. В манускрипте «Аттических ночей» Авла Геллия (NA, XVIII 10) он называется Calvisius. Однако в вышеупомянутой дельфийской надписи стоит Calvenus. Это имя не засвидетельствовано среди имен знатных римских родов, однако встречается среди знатных италийских жителей провинции. А поскольку Берит стал римской колонией задолго до рождения Тавра, вполне возможно, что какой-нибудь италийский ветеран или военный осел здесь. К сожалению, надписи не предоставляют нам на этот счет каких-либо дополнительных данных. О Тавре см. очерк: Dörrie H. *L. Kalvenos Tauros*. Kairos 1–2 (1973). P. 24–35.

Можно сделать вывод, что он просто не знал, когда именно Тавр удостоился этой чести, однако вполне возможно, что это случилось в 150-х гг.

Насколько долго Тавр возглавлял школу, сказать трудно, однако, учитывая тот факт, что он был учителем Герода Аттика (ок. 101–177), ясно, что он преподавал в течение некоторого времени и после прибытия Геллия. Датировка Евсевия (145 г.), таким образом, может рассматриваться если не датой его сорокалетия, то временем, когда он возглавил то, что он возглавлял и что может быть названо «академией» или же тем учебным заведением, которое до него возглавлял Аммоний. Вполне вероятно, что он дожил до 165 гг. В любом случае в 176–180 гг. платоников в Афинах уже возглавлял Атик (в каком качестве, мы обсудим ниже).

Благодаря замечаниям Авла Геллия перед нами вырисовывается довольно ясная картина повседневной жизни школы Тавра. Очевидно, что проводились регулярные занятия, на которых изучались произведения Платона, а также, по всей видимости, некоторые работы Аристотеля, скорее всего, не научные, наподобие *Проблем* (NA XIX 6). В *Аттических ночах* (XVII 20) говорится, что на занятиях читался *Пир*. Причем в этом случае самому Тавру приписывается высказывание о необходимости правильного понимания Платона:

«Следует проникать в глубины платоновской мысли и преисполниться сознанием высоты и значимости его слов, а не только лишь гоняться за очарованием слога и риторическими красотоми».

Альтернативным методом, по всей видимости, было формулирование различных философских проблем и обсуждение мнений, высказываемых по их поводу различными авторитетными авторами.

После лекции Тавр имел обыкновение предлагать своим слушателям задавать вопросы. Это процесс описывается в NA I 26 так:

«В процессе беседы (*diatriba*) мы спросили Тавра, может ли мудрец испытывать гнев? Ведь после своей ежедневной лекции он обычно всем предлагал задавать любые вопросы. В этот раз он подробно рассмотрел болезнь, или страсть, гнева весьма серьезно и детально, иллюстрируя свое разъяснение высказываниями древних по этому поводу и своими комментариями на них».

Следовательно, Тавр при удобном случае цитировал свои работы, посвященные тому или иному предмету. В данном случае, кроме анекдота о Плутархе, он ссылается на работу последнего *Об избавлении от гнева*. Что же касается «древних», о которых упоминает Геллий, то это могут быть те авторы, на которых ссылается Плутарх, такие, например, как перипатетик Иероним из Родоса. К сожалению, мы не обладаем более детальными сведениями на этот счет.

Тавр имел обыкновение приглашать наиболее любимых учеников к себе домой, причем, как говорит Атик (NA VII 13), каждый из приглашенных, кроме бутылки, должен был принести еще и тему для беседы, которая обычно начиналась после ужина. О том, как это происходило, мы знаем из того же Авла, причем описание это очень напоминает то, которое приводит Плутарх в своих *Застольных беседах*. Например, в NA VII 13 обсуждается такой вопрос: «В какой момент можно утверждать, что умирающий действительно мертв?» Обсуждение этой проблемы вывело Тавра на вопрос о смысле слова «немедленно», причем для этого использовался *Парменид* 156d. Другой раз (XVII 8) обсуждался вопрос о том, почему масло сгущается, причем поводом для обсуждения явилась некая проказа мальчика-раба.

Кроме застольных бесед практиковались также поездки в деревню. В XVIII 10 рассказывается, что Тавр и некоторые из его учеников посещали виллу Герода Аттика в Гефизии, где сам Авл в это время лежал больной диареей. В XII 5 рассказывается, как Тавр в сопровождении своих учеников посещал Пифийские игры. В другом месте (II 2) говорится, что он принимал важного гостя, правителя Крита, который приехал к нему именно как к философу, причем в сопровождении своего отца. Здесь Тавр изображается сидящим после занятий перед дверью своего «кабинета» (*cubiculum*). Когда правитель и его отец вошли, оказалось, что в кабинете был только один свободный стул. Далее следует анекдот по этому поводу. Все это указывает на простоту обстановки. Кроме того, этот визит может служить указанием на хорошие отношения между титулованным философом-платоником и римскими властями.

Детали академической жизни показывают, что школа Тавра была скорее его личным заведением, нежели Академией в полном смысле этого слова. Мы не располагаем данными о каких-либо иных преподавателях, кроме самого Тавра, равно как и упоминаниями о какой-либо собственности, кроме его личных (весьма скромных) владений. Поэтому, говоря о платоновской Академии этого периода, нам следует иметь в виду, что речь пойдет о чем-то подобном.

Тавр не только произносил лекции и был наставником, как это описывает Геллий. Мы знаем, что его перу принадлежало несколько книг. Геллий упоминает о его комментариях, где обсуждается вопрос о гневе (см. выше, I 26), а также о его трактате против стойков (XII 5), в котором дискутировался вопрос об их отличии от философии Академии, а также обсуждались их внутренние противоречия, причем последний сюжет несомненно базировался на одноименном трактате Плутарха. Из Суды (s. v.) мы знаем, что он написал трактат о различиях между Платоном и Аристотелем, отличая, таким образом,

чистое учение Академии от синкретического платонизма. В этом отношении его позиция схожа с воззрениями его современника Никострата и его последователя Аттика, что может указывать на определенную традицию в афинском платонизме. Разумеется, это не означает, что афинский платонизм был свободен от перипатетической и стоической терминологии, скорее всего, данное обстоятельство служит указанием на то, что афинская школа, ради самоутверждения, стремилась подчеркнуть различия этих школ в некоторых важнейших положениях доктрины, в то время как такие авторы как Альбин, не видели в этом особой нужды. К тому же стремление к доктринальной чистоте и свободе от эклектизма, как мы увидим, зачастую приводит к излишествам.

В лексиконе Суды упоминается также работа *О телесном и бестелесном*, в которой могло что-то говориться о логике, однако скорее всего она была посвящена метафизике. Кроме того, имеются упоминания о комментариях Тавра на диалоги Платона. Геллий (VII 14) ссылается на первую книгу *Комментария на Горгий*, что указывает на существование нескольких книг этого комментария. Аналогично Иоанн Филопон (*De Aet. Mundi*, p. 520, 4 Rabe) упоминает первую книгу комментария Тавра на *Тимей*, что также предполагает существование нескольких книг. Ямвлих (*De anima*, ap. Stob., I 378, 25 sq. Wachs.) приводит мнение Тавра о падении душ в тела, вероятно, используя именно эту работу или какое-либо другое сочинение Тавра о душе. Сказанного достаточно для того, чтобы продемонстрировать факт серьезной философской деятельности, возможно, не очень оригинальной.

2. Философия

а) Этика

Пассаж из Авла Геллия, в котором рассказывается о визите Тавра в Дельфы (XII 5), содержит некоторые сведения о его этической позиции. Поводом для рассуждения явился визит к одному философу-стоику, которого Тавр посетил по дороге в Дельфы. Этот философ был болен и испытывал страшную боль, которую он мужественно переносил. Несмотря на тот факт, что сама беседа выглядит слишком «показательной» и искусственной, у нас нет оснований сомневаться в историчности тех слов, которые приписаны Тавру.

То, что мы находим, весьма интересно и не невозможно для последователя Плутарха. Тавр говорит (NA XII 5):

«Ты знаешь, что я не очень дружу со стоиками, точнее со Стоей, поскольку их учения часто противоречат себе и нам, как это показано в моей книге, посвященной данному предмету».

Затем Тавр жалуется, что стоики злоупотребляют обскурантистским жаргоном, что являлось любимым пунктом платоников еще со времен Антиоха. Кстати говоря, основные принципы этики Тавра выглядят настолько похожими на аналогичные воззрения Антиоха, что возникает подозрение, не заимствует ли Авл Геллий эти сведения непосредственно из пятой книги *De finibus* Цицерона:

«Природа, нас породившая, насадила в нас и поместила в те элементы, из которых мы произошли, любовь к самим себе до такой степени, что ничто для нас не является важнее нас самих. Как она полагала, таким образом был заложен базовый принцип, гарантирующий продолжение человеческой расы. Действительно, таким образом оказывается, что каждый из нас, только появившись на свет, уже знает и понимает все те вещи, которые древние философы называли «первейшими вещами, согласными с природой (*ta prōta kata physin*)»; именно так человек от природы радуется тому, что удовлетворяет его телесные желания, и воздерживается от всего, что его не удовлетворяет» (*Ibid.* 7).

Доктрина «первейших вещей, согласных с природой», что естественно, приписывается не стоикам, а тому любимому Антиохом типу философов, которых он называет *veteres*. Далее Тавр описывает возникновение разума «из семян (*semina*)» и добродетели, сопутствующие этому процессу. Он принимает стоическое положение о том, что ничто не является благом, если оно не причастно добродетели, и ничто не является злым, если оно не причастно пороку. Он даже говорит о стоической концепции «безразличных» вещей, подчеркивая, впрочем, различие между вещами «предпочтительными (*προεγμένα*)» и теми, которые следует отбросить (*απορροεγμένα*). Далее, подобно Антиоху, он рассматривает вопрос о том, следует ли низшие, первичные импульсы искоренить полностью или же достаточно научиться держать их под контролем. Идеальное состояние полного бесчувствия (*apatheia*) представляется Тавру абсурдным и неприемлемым, даже если бы оно было достижимо. В подтверждение своих слов он ссылается на Панетия (10).

Разумеется, постулировать в данном случае прямое влияние Антиоха нет никакой необходимости. Плутарх, например, занимает ту же позицию в *Virt. Mor.* Однако сам факт, что этическая доктрина Академии сформулирована здесь столь явно в терминах Антиоха, очень примечателен. Применение этой доктрины описывается в *NA I 26*. Геллий говорит, что после лекции он задал Тавру вопрос: «Может ли мудрец испытывать гнев?» После анекдота о Плутархе и пересказа его воззрений Тавр излагает свое мнение, которое оказывается вполне идентичным мнению Плутарха. Геллий пересказывает это так:

«Основное содержание рассуждения Тавра сводилось к следующему: он не верил в то, что *aorgesia* (свобода от гнева) и *analgesia* (отсутствие переживаний) — это одно и то же, поэтому разум, не склонный к гневу, — это одно, а *analgetos* и *anaisthetos* (то есть безболезненный и не чувствующий) — это совсем другое. Как и для остальных видов эмоций, которые латинские философы называют *affectus* или *affections*, а греческие *pathe*, так и в случае с той эмоцией, которая сводится к сильному стремлению расправиться с обидчиком и называется гневом, он вовсе не рекомендовал в качестве избавления полное ее искоренение, *steresis*, как сказали бы греки, но призывал ограничивать ее некоей мерой, тем, что они называют *metriotes*».

Итак, в вопросе о страстях, так же как и в вопросе о трех типах блага, позиция Тавра согласуется с воззрениями Плутарха. Он также предпочитает аристотелевскую меру стоическому абсолютизму.¹

Как обычно, для любого платоника сезон охоты на эпикурейцев открыт круглогодично. Как и Плутарх, Тавр с готовностью атакует их позицию. По свидетельству Геллия, Тавру очень нравилось высказывание стоика Гиерокла, направленное против эпикурейской этики и гласившее: «Убеждение, что целью является наслаждение, — это вера развратников» (NA IX 5).

b) Физика

О воззрениях Тавра в этой области философии мы располагаем только фрагментарной информацией, которая, однако, немаловажна. Тавр не принял утверждение Плутарха (впоследствии воспринятое Атикком) о том, что Платон учил о сотворении мира во времени. Он вернулся к более обычному в среде платоников воззрению, восходящему к Спевсиппу и Ксенократу, утверждающему, что в действительности, описывая сотворение мира в *Тимее*, Платон сделал это для «ясности изложения», настаивая, кроме всего прочего, на утверждении, что такое описание пошло на пользу благочестию (*eusebeia*), поскольку в противном случае люди вообразили бы, что душа, будучи нерожденной, совечна высшему Богу (Philop. Aet. M. VI 21, p. 187, 2 sq.). Это дополнительное пояснение впоследствии было принято Халкидием в его *Комментарии на Тимей* (гл. 26). Согласно Тавру, основная проблема заключается в том, как понимать термин *gegonen* (Tim. 28b). Иоанн Филопон, христианский философ шестого века, в своем полемическом сочинении *О вечности*

¹ В сочинении Геллия (NA XIX 12) сохранилось также рассуждение ученика Тавра Герода Аттика, направленное против стоической *apatheia*.

мира (Р. 145, 13 sq. Rabe) приводит длинную выдержку из комментария Тавра, в которой обсуждается именно это место. Вкладом Тавра является различие четырех значений слова *genetos* (которое обычно переводится как «рожден», однако в данном случае скорее «возникший» или «подверженный возникновению»). После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр продолжает следующим образом:

«Другие полагали, что космос, по мнению Платона, сотворен, а еще некоторые — что не сотворен. Однако поскольку все те, кто заявляет, что он сотворен, базируются в основном на словах “он сотворен, поскольку является видимым и осязаемым” (Tim. 28b), надлежит выяснить, в каких смыслах употребляется слово “сотворен”. Ибо таким образом мы обнаружим, что Платон отнюдь не использует слово “сотворен” в том же смысле, в каком мы его используем, говоря о различных вещах, что они получили свое начало во времени. Именно это обстоятельство вводит многих комментаторов в заблуждение, ведь они понимают слова “сотворен” именно в таком смысле.

Слово “сотворен” может употребляться в следующих значениях:

1) Так можно сказать о вещи, которая в действительности не была сотворена, однако относится к тому же роду, что и некоторые другие сотворенные вещи. Мы можем называть нечто “видимым”, даже если его никогда никто не видел, не видит сейчас и никогда не увидит, однако если оно принадлежит к роду видимых вещей, как, например, тело, помещенное в центре Земли.

2) “Сотворенными” также называют вещи, которые теоретически являются сложными, однако в действительности никогда не составляются из частей.¹ Так [в музыке] *mese* рассматривается как соединение *nete* и *hypate*, поскольку даже если оно и не является их комбинацией, его значение в точности соответствует пропорции между этими последними. То же самое можно сказать о цветах и животных. Аналогичным образом в космосе также существует соединение и смешение [элементов], которое мы также можем [умозрительно] разделить и, вычленив отдельные качества, анализировать их в отдельные исходные субстраты.

3) Космос называется созданным и в том смысле, что он пребывает в состоянии постоянного рождения, как Протей, который непрерывно изменяет свою форму. Земля и все, что находится в подлунном мире,

¹ Аналогичного воззрения придерживались неопифагорейцы, которые приписывали Пифагору утверждение о том, что «мир теоретически (*kat' epinoian*) сотворен» (Stob. I 186, 14 Wachs. = Diels, Dox. p. 330, 15 sq.).

подвержено постоянному изменению, в то время как все, что находится выше Луны, хотя и пребывает более или менее тем же и неизменным субстанционально, тем не менее постоянно изменяет свое относительное положение, как танцор, который, оставаясь самим собой, постоянно меняет в процессе танца свое положение. Таким образом, и небесные тела изменяются, и различные их сочетания возникают в результате движения планет по отношению к сфере неподвижных звезд, а неподвижные звезды меняют свое расположение по отношению к планетам.

4) Сотворенным космос можно называть также и потому, что в своем существовании он зависит от внешней по отношению к нему причины, то есть от Бога, который его оформил. Таким образом, оказывается, что даже для тех, кто признает вечность мира, Луна светит «сотворенным» светом Солнца, как будто было время, когда она не освещалась им».

Эта цитата является прекрасным примером школьной среднеплатонической философии, а также извлечена из источника, к которому неспециалисты обращаются достаточно редко. Это до некоторой степени оправдывает ее пространность. Здесь Тавр пытается выявить истинный смысл этого сложного пассажа из *Тимей* путем составления исчерпывающего списка возможных альтернативных определений, который является простой кодификацией различных мнений. В (3) и (4) мы узнаем мнение Альбина (*Did.*, сар. 14), значение (4) принимает Халкидий (*In Tim.*, сар. 23), а (1) — Апулей (*De Plat.* I 8). И никто из этих авторов вовсе не обязан опираться именно на Тавра. Насколько можно судить по положению в списке и по тому, как просто вводится это определение, сам Тавр склоняется к последнему, четвертому решению. Именно такого же воззрения придерживается и Филон (*Orif.* 7–9).

Может показаться странным, что Тавр, принимая этическую позицию Плутарха, обращается против него в этом вопросе. Вполне вероятно, что это объясняется его неприятием дуалистической схемы Плутарха. Действительно, ни Геллий, ни какой-либо иной источник не представляет Тавра в качестве дуалиста.

Из фрагментов этого *Комментария на Тимей* мы узнаем также, что Тавр отвергает пятый элемент, эфир, который, хотя и не вполне последовательно, признавался Плутархом. Эта антиаристотелевская позиция выявляется в связи с попыткой связать пять органов чувств с четырьмя первоэлементами, непосредственным поводом для которой является стремление соединить *Tim.* 31b и *Tim.* 65c–68d, где различные органы чувств связываются с предметами, которые ими воспринимаются (ар. *Philos.* P. 520, 4 sq.). Для тех авторов, кото-

рые признавали существование пятого элемента (например, пифагорейцы в Stob. I 476, 17 sq. и Плутарх в De E 390b), такой проблемы не стояло. Для них зрение соответствовало эфиру, слух — воздуху, обоняние — огню, осязание — воде, а тактильное ощущение — земле. На самом деле Аристотель (De sensu 428 b19 sq.), вводя такое разделение, ничего не говорит об эфире, полагая, что зрение соответствует воде, а осязание и тактильное ощущение вместе соответствуют земле, однако Тавр, судя по всему, полагает, что перипатетики, вслед за Теофрастом, утверждают, что зрение имеет эфирную природу. Очевидно, что ни один платоник не признавал такого воззрения. Сам Тавр связывает зрение с огнем, а тактильное ощущение с землей, в полном соответствии с текстом *Тимея*. Таким образом, осязание оказывается связанным с водой, слух с воздухом, а обоняние остается без присущего ему элемента. Вместо этого он предполагает, что этой чувственной способности соответствует особый квазиэлемент, который находится между водой и воздухом («туман и дым» из *Тимея* 66de), который он называет испарением (atmis). Этот элемент оказывается средним членом в пропорции между воздухом и водой, наподобие тому, как сам воздух является средним членом между огнем и землей.

Все эти детали, которые могут показаться читателю утомительными, позволяют уяснить связи между различными авторами и школами. Например, медик Гален использует аналогичную схему в различных местах своих сочинений. Действительно, Гален родился ок. 129 г., а следовательно, был на одно поколение моложе Тавра и вполне мог быть знаком с его комментарием на *Тимей*. Однако, с другой стороны, сам Гален называет себя учеником Альбина, изучал платонизм в Малой Азии и в своих сочинениях использует *Комментарий на Тимей* стоика Посидония, что может служить указанием на то, что этот комментарий явился источником как для Галена, так и для Тавра. Какое бы значение мы ни придавали этому наблюдению, оно заслуживает фиксации.

Один интересный пассаж из De anima Ямвлиха (ap. Stob. I 378, 25 sq.) касается психологии Тавра, точнее, двух конфликтующих воззрений, которых придерживались его последователи. Речь идет о проблеме падения душ в тела. Впрочем, вполне вероятно, что Ямвлих пересказывает два различных высказывания самого Тавра, произведения которого ему, скорее всего, были недоступны, и употребляет расхожую идиому *hoi peri X* не вполне уместным образом:

«Платоники “около” Тавра говорят, что души посылаются богами на землю, либо, следуя *Тимею*, для наполнения космоса, чтобы в нем было столько же живых существ, как и в умопостигаемом мире, либо заявляя, что целью падения является проявление божественной

жизни. Ибо боги желают проявить (*ekphainesthai*) себя через души, открывая и являя себя в чистой и незапятнанной душевной жизни».

Я заменил выражение Ямвлиха «эти — другие» на «либо — либо», чтобы сделать мое толкование более явным. Те, кто предпочитает говорить о двух школах, могут обратить это изменение. Первое из этих объяснений (которые не исключают друг друга) базируется на *Тимее* (41b), где Демиург обращается к младшим богам и, имея в виду людей и животных, говорит: «Три рода смертных существ еще не сотворены. И если они не будут сотворены, мир останется несовершенным, поскольку в нем будет недоставать некоторых родов живых существ». Вполне вероятно, что это положение также извлечено из комментария Тавра на *Тимей* или же из другого его трактата, посвященного душе.

Второе положение более примечательно. Мнение, что душа мудреца является образом Бога и что души праведников могут стать подобными Богу, являлось старым и общеизвестным в то время и разделялось среди предшественников Тавра такими авторами, как Филон и Плутарх, однако идея о том, что души посылаются в мир во славу Бога, насколько мне известно, до него не высказывалась никем.¹ Глагол *ekphainein* уместен скорее в религиозном, нежели философском контексте. Этот термин, так же как и существительное *ekphasis*, весьма популярен в неоплатонизме после Ямвлиха и означает богоявление.

В любом случае из вышесказанного можно заключить, что Тавр не был склонен к дуализму гностического типа в отличие от некоторых платоников, таких как Нумений. Он не испытывал отвращения к миру, полагая, что он сотворен во благо и мы попали в него с благой целью, которую нам предстоит осуществить, живя «по образу Бога».

с) Логика

О деятельности Тавра в области логики нам практически ничего не известно, за исключением его интереса к проблеме внезапности в связи с *Parmenides* 156d (Gellius NA VII 13). Кроме того, в другом месте (NA XIX 6) он критикует Аристотеля за то, что в *Проблемах* (которые он, разумеется, приписывает самому Аристотелю) тот говорит нам о том «что», но никак не касается вопроса «почему». Нет никаких свидетельств о том, что он принимал участие в критике *Категорий*.

d) Экзегетический метод

Несколько слов следует сказать о методе комментирования, который использует Тавр, поскольку этот сюжет важен для дальней-

¹ Если, конечно, не рассматривать фразу из *Учебника платоновской философии* «по воле Бога» как вариант этой же теории (Did. cap. 25).

шей истории платонизма. Базируясь на фрагментах его комментария на *Тимей*, которые приводит Филопон, можно заключить, что он осуществляет весьма детальный и последовательный экзегезис, который включает в себя объяснение употребляемых Платоном терминов (с элементами текстуальной критики и поправок), а также анализ соответствующей философской проблемы в целом с привлечением, где это уместно, изложения мнений предшественников. Его анализ места из *Tim. 27c* показывает, что он сначала обсуждает весь пассаж как целое, выявляя его философское содержание, а затем комментирует отдельные фразы. Именно такое деление на *theoria* и *lexis* используется в комментариях неоплатоников. Однако оставим этот вопрос до следующей главы, где речь пойдет об анонимном среднеплатоническом комментарии на *Тезет*.

Оба известных нам комментария Тавра представляли собой трактаты размером в несколько книг. Разумеется, они не были столь же пространными, как комментарии Прокла, поскольку *Tim. 31b* (ар. *Philop. P. 523, 4*) обсуждается им в первой книге, а Прокл начинает с этой леммы третью. Свидетельство Геллия о комментарии Тавра на *Горгий* составляет проблему. Геллий говорит (*NA VII 14*), что «в первой книге своего комментария на *Горгий*» Тавр обсуждает вопрос о смысле наказаний. Место, непосредственно посвященное этой теме, расположено в самом конце диалога (525b). В полном согласии со многими другими комментаторами Тавр перечисляет три причины для наказания: исправление, поощрение и удержание (в отличие от двух, указанных самим Платоном: исправление и удержание). Из текста Геллия не очень ясно, сам ли Тавр говорит это или же наш автор вступает здесь с ним в полемику. Можно предположить, что Тавр обсуждает этот ключевой вопрос в предисловии к своему комментарию, ведь он не мог в первой же книге дойти до заключительного мифа диалога. Возможно, что он обсуждает смысл наказания в связи с другим, более ранним местом диалога (477e), которое также может быть подходящим для этого поводом. Отметим в заключение, что перечисление различных причин наказания проводится здесь вполне в духе рассмотренного выше анализа различных смыслов термина «сотворен» в комментарии на *Тимей*.

Е. АТТИК

1. Биографические свидетельства и сочинения

Я уже высказал свои сомнения по поводу того, что философ Аттик мог являться преемником Тавра на посту главы «афинской академии»; сомнение вызывает также и сама возможность существования

такой организации в то время. Как бы там ни было, в лице Аттика мы находим следующего после Тавра лидера платонизма в Афинах, который к тому же высказывается вполне в духе «защитника веры». К сожалению, в отличие от случая с Тавром не нашлось другого Авла Геллия, который бы рассказал нам анекдоты о жизни Аттика, поэтому о деталях его карьеры мы знаем гораздо меньше. Евсевий в своей *Хронике* (Ol. 238) помещает его floruit ок. 176–180 гг., называя его не преемником и не главой Академии, а просто «философом платонической школы».

«Аттик» — это довольно странное имя для уроженца Афин, если, конечно, он был афинянином. Возможно, что он был как-то связан с могущественным домом Герода Аттика, однако тот факт, что это обстоятельство никем не упомянуто, по-видимому, свидетельствует против такого допущения. Лексикон Суды, в котором обычно даются базовые биографические сведения, игнорирует Аттика, хотя сообщает о таких его современниках, как Тавр, Нумений, Гарпократион, Аристокл и Александр Афродизийский. Аттик вполне мог быть знаком с Тавром и даже учиться у него, хотя, как мы увидим, он расходится с ним по ряду важных вопросов.

Что касается его официального положения, то бросается в глаза тот факт, что пик его карьеры (176 г.) совпадает с датой учреждения Марком Аврелием платонической философской кафедры в Афинах. Это совпадение позволяет допустить, что именно он был избран первым заведующим этой кафедрой, тем более что вопрос о назначении решался Геродом Аттиком, возможно, его родственником. Кроме того, если он действительно занимал официальный пост главы платоновской кафедры, это до некоторой степени объясняет его чрезвычайно резкое отношение к перипатетикам.

Выяснение философской позиции самого Аттика несколько осложняется тем фактом, что практически все фрагменты (сохраненные Евсевием в *Preparatio Evangelica* XI, XV) извлечены из его полемического сочинения против перипатетиков, в котором различие между Платоном и Аристотелем утверждается в максимально резкой форме, причем значительное место занимает риторика, имеющая целью доказать вторичность последнего. Из этого текста можно извлечь много интересного, однако, учитывая обстоятельства, при которых он мог быть написан, было бы поспешным, как это делают некоторые авторы, пытаться рассматривать его как изложение доктрины самого Аттика.

Сочинение Аттика принадлежит к жанру полемических школьных сочинений. Мы знаем, что, кроме написания собственно философских сочинений и комментирования произведений основателей школ, философы различных школ в то время увлекались и меж-

школьной полемикой. Уровень, на котором велась эта полемика, как правило, весьма неудовлетворителен. Можно упомянуть в этой связи несколько мест из диалогов Цицерона, в высшей степени надуменных и риторически украшенных. Антиох нападал на стоиков и Новую академию. Представители Новой академии критиковали Антиоха и стоиков. Все нападали на эпикурейцев, и они критиковали все школы. Несколько ниже я остановлюсь на полемических фрагментах Евдора, направленных против перипатетиков и прежде всего, как я полагаю, против его современника Аристана. Столетием позже Плутарх крайне необъективно критикует стоиков и эпикурейцев, и этой же линии следует Тавр. Сам Плутарх, как мы отмечали, не критикует перипатетиков, однако Тавр написал сочинение против них, несомненно, полемического характера.

Аттик, как мы видим, сочинил целый трактат против перипатетиков. Естественно поинтересоваться, с какой целью? Очевидно, поскольку между этими школами были философские разногласия. Однако как объяснить столь чрезмерный полемический накал? Необъективность и поверхностность критики вполне можно списать на риторические и эристические традиции античных школ, представители которых не очень заботились о точности изложения воззрений своих оппонентов, стремясь таким образом укрепить свою позицию. Образцы критики аристотелевских *Категорий*, которые мы встречали до сих пор, хотя и содержат иногда интересные сведения, представляют собой примеры чистой эристики.

Однако даже если это так, данная конкретная атака Аттика на перипатетиков должна, как мне представляется, быть обусловлена каким-то конкретным поводом. Худшее, что может приключиться с главой какой-либо школы, — это видеть, как система, которую он призван представлять, заимствуется кем-то еще или же объявляется устаревшей. Такова, судя по всему, причина особой нелюбви Антиоха к Новой академии и стоикам, а также взаимной антипатии Евдора и Аристана. Мы видим также, что в случаях, когда эта угроза не столь непосредственна, как, например, в случае отношения Плутарха к стоикам и эпикурейцам, критика становится менее серьезной и более добродушной. Обстоятельство, на которое мне хотелось бы обратить внимание, следующее: резкая критика должна быть связана с реальным противостоянием. Если появляется соперник, который переманивает на свою сторону учеников благодаря тому, что он, по видимости, учит той же самой доктрине или, что еще хуже, более современной версии той же доктрины, то каждый уважающий себя приверженец определенной школы должен предпринять решительные шаги с целью доказательства значимости своего учения и его уникальности. Поводом для написания такой

работы может послужить публикация провокационного сочинения противником или же вступление в должность главы определенной школы. В качестве примера можно вспомнить трактат Александра Афродизийского *О судьбе*, опубликованный ок. 198 г. в связи со вступлением автора в должность главы перипатетической школы в Афинах и адресованный императорам Септимию Северу и Каракалле, в котором стоическая доктрина о судьбе подвергается резкой критике. В трактате доказывается, что именно аристотелизм имеет право на существование и может пойти на пользу государству, в то время как стоики обвиняются в извращенности и имморализме. В сочинении есть несколько моментов, вызывающих философский интерес, однако в общем это популярный и риторический опус.

Трактат Аттика против перипатетиков относится к тому же жанру. Резонно допустить, что он либо написал это сочинение по случаю вступления в должность (если он действительно был на нее назначен), либо таким образом отреагировал на сочинение какого-либо перипатетика. Если верно последнее, можем ли мы предположить, что это была за работа? Оказывается, что за примерами далеко ходить не нужно. Тот же Евсевий в *Preparatio Euangelica* непосредственно перед Аттиком в качестве источника по досократикам использует *Историю философии* перипатетика Аристокла, учителя Александра и, очевидно, его предшественника на посту главы школы. Эта работа представляет собой не просто рядовое сочинение, направленное против платоников, она выглядит гораздо более оскорбительно. Сначала Аристокл прославляет Платона как величайшего философа, основателя всей философской традиции, а затем показывает, как Аристотель улучшил философию своего учителя.¹

Разумеется, все вышесказанное следует рассматривать как гипотезу, однако мне она представляется правдоподобной, поскольку хорошо объясняет причины полемики между школами. Кроме того, ее принятие, с одной стороны, ни в коей мере не умаляет значения реальной оппозиции платоников и перипатетиков и, с другой сто-

¹ Аттик обращается к некому «перипатетику» трижды (794с, 799b, 804d) и один раз использует вокатив (795с), правда, из контекста прямо не следует, что он обращается к кому-то конкретно. Скорее всего, речь идет о собирательном образе воображаемого оппонента. Это замечание не исключает возможность того, что трактат все же был написан против конкретного человека. К. Мрас (Mras K. *Zu Atticos, Porphyrios und Eusebius* // *Glotta*, 1936. S. 183–188) полагает, что таким перипатетиком мог быть Александр, однако хронологические соображения исключают такую возможность. Странно, что Мрас не рассматривал кандидатуру Аристокла.

роны, доказывает, что происхождение и цель написания этого документа должны обязательно приниматься во внимание при оценке философской позиции Аттिका. Не следует думать, что его платонизм был действительно свободен от всех внешних влияний в отличие от эклектической позиции «школы Гая», просто он был сознательно очищен от всех наиболее явных «перипатетизмов». И как мы увидим, в своем стремлении избавиться от влияния Аристотеля Аттик, как и Евдор до него, неизбежно переходит в лагерь стоиков.

Кроме полемического трактат, о котором мы только что сказали, Аттiku принадлежали комментарии на диалоги *Тимей* (Procl., In Tim. I 276, 31 sq.; 381, 26 sq.; 431, 14 sq. etc.) и *Федр* (Procl., In Tim. III 247, 15). Кроме того, из комментария Симпликия (In Cat. 30, 16 sq.; 32, 19 sq.) мы узнаем, что он продолжил труд Никострата по критике аристотелевских *Категорий*. Однако оба этих автора почти наверняка извлекли эту информацию из работ Ямвлиха.

2. Философия

Как и следовало ожидать, Аттик адаптирует стандартную последовательность тем — этика, физика, логика (PE 509b), впрочем, налет морализаторства и религиозности чувствуется на всей его доктрине. Целями этики объявляются «воспитание добродетели и благородства, управление хозяйством максимально успешным образом и разработка наиболее совершенной конституции и законов для государства». Таким образом, раздел, называемый этикой, делится на этику в собственном смысле слова, экономику и политику. Целью физики является «направление нас к знанию божественного и к самим богам, а также к первым принципам и подобным вещам». Логика просто служит ее скромным целям.

Тон этого заявления не удивляет, поскольку вполне соответствует общему направлению поздней греческой философии, примечательна, однако, смена акцентов, которая выявляется в результате сравнения этого определения с аналогичным рассуждением Антиоха (Cicero, Acad. Post. 19 sq.). Если Антиох обращается прежде всего к природе, то Аттик — к Богу.

а) Этика

В этике Аттик в согласии с Евдором и в отличие от Антиоха и Плутарха принимает характерно стоическую доктрину о том, что добродетели достаточно для счастья (794c = fr. 2 Baudry). Аристотеля же он обвиняет в том, что тот принизил благородные идеалы Платона:

«Первое его разногласие с Платоном касается наиболее общего, важного и принципиального момента: он не сумел сохранить высокого смысла счастья, вместо того чтобы согласиться, что одной добродетели вполне достаточно для достижения его, он принизил силу добродетели, полагая, что она нуждается в таких помощниках, как случай, чтобы с его помощью приблизиться к счастью. Он думает, что сама по себе добродетель не в силах составить счастья».

Аттик продолжает далее в том же духе, постепенно все более увлекаясь риторикой. Отметим, что такое толкование Платона хотя и односторонне, но все-таки возможно (е. г. Rep. VIII 544a; IX 580b), однако источником его является стоицизм. Какую роль Аттик отводит низшим благам, мы не знаем. По всей видимости, основной его целью было максимально заострить противоречия между Платоном и Аристотелем.

б) Физика

О физических воззрениях Аттика мы информированы несколько лучше, тем более что эта информация может быть дополнена выдержками из его комментария на *Тимей*, которые приводит Прокл.

Аттик прежде всего не согласен с тем, какую роль отводит Аристотель Божественному провидению. Он обвиняет Аристотеля в том, что, согласно его теории, Бог никоим образом не вмешивается в события, происходящие в этом мире (фр. 3, 799a). Очевидно, это обвинение базируется на такой интерпретации природы Перводвигателя, которая во многом зависит от стоицизма (фр. 8, 814a). Провидение, природу и Мировую душу он объединяет в одно, и хотя Логос им не упоминается, очевидно, что именно он играет роль того родового понятия, которое включает все остальные:

«Далее, Платон говорит, что Душа оформляет космос, всюду в нем проникая (*diekoussa*)... и что природа — это не что иное, как Душа — очевидно, разумная душа, — поэтому он приходит к выводу о том, что все происходит в согласии с Провидением, то есть в согласии с природой. Аристотель не разделяет ни одного из этих воззрений».

То, что мы видим здесь, вполне вписывается в платоническую схему, по крайней мере в том виде, в каком она представлена у Антиоха. Демиург и Мировая душа объединяются в один, более «современный» и «научный» концепт — Логос. Единственным, и весьма важным, отличием от стоицизма в этой схеме является безусловная трансцендентность Бога. Логос — это не один из аспектов Бога, он его инструмент.

Вопрос о сотворении мира в концепции Аттика напрямую связан с доктриной Божественного провидения. Согласно Филону (Orif. 9–

10, см. выше), то, что не имеет начала, не нуждается в руководстве какой-либо силы, которая бы стояла над ней. Аттик высказывается по этому поводу следующим образом (фр. 4b 801c):

«В вопросе о сотворении мира, полагая, что прежде всего необходимо отдать во всех построениях должное важной и весьма полезной доктрине о Провидении, и понимая, что не возникающее не нуждается для своего существования в Творце или оформителе, он, дабы не лишить мира Провидения, удалил эпитет “несотворенное”». (Я решил сохранить при переводе несколько путаный синтаксис Аттика.) Если для Филона «сотворенный» означает просто «зависимый в своем существовании от внешней причины» (и это определение, как мы видели, принимал и Тавр), то Аттик, следуя Плутарху, предполагает существование стадии развития, предшествующей творению, тем самым полностью отказываясь признавать все те терминологические тонкости, которые разрабатывал его предшественник, и упрекая его в чрезмерном увлечении Аристотелем (802d).

Логические проблемы, о которых говорит Аристотель, Аттика не беспокоят. В этом отношении он представляется скорее теологом-догматиком, нежели философом. Предположение о том, что Бог не в силах сотворить все, что он пожелает, и, более того, что он не может продлить существование сотворенного им сколь угодно долго, Аттик рассматривает как акт нечестия по отношению к Богу. Правда, он пытается воспроизвести аристотелевский принцип (*De caelo* I 12, 282a31 sq.), гласящий, что неразрушимое не может быть сотворенным, а сотворенное может быть разрушено. «Какая сила, — спрашивает он, — внешняя или внутренняя, может разрушить то, что по определению включает в себя всю без остатка материальную субстанцию (803d–804a)?», однако в его рассуждении по-прежнему чувствуется прежде всего теолог.

О сотворении мира Аттик говорит и в своем комментарии на *Тимей*. Комментируя *Tim. 28b (Procl., In Tim. I 276, 31 sq. Diehl)*, он, подобно Плутарху, утверждает, что универсум до сотворения космоса пребывал в беспорядочном движении, однако поскольку время есть мерило любого, даже беспорядочного движения, то оно должно было существовать до возникновения космоса. Следовательно, универсум в его беспорядочном состоянии не имеет начала (*Ibid. 283, 27*).

Как и для Плутарха (cf. *De Proc. 1014b, 1016d*), ключевым местом для Аттика здесь выступает *Tim. 30a*:

«Пожелав, чтобы все вещи были добрыми и чтобы, насколько это возможно, не было места злу, Бог, получив все видимое пребывающим отнюдь не в состоянии покоя, но в негармоничном и беспорядочном движении (*plemmelos kai ataktos*), привел все из беспорядочного

состояния в упорядоченное, полагая, что это состояние лучше, нежели его противоположность».

Аттик цитирует это место в своем полемическом трактате (801d), и его интерпретацию мы узнаем из комментария Прокла (I 381, 26 sq.):

«Плутарх и Аттик особенно упирают на этот пассаж как доказательство того, что космос возник во времени, утверждая, что беспорядочная материя существовала до начала творения, равно как и злая Душа (*kakergetis psyche*), которая приводила эту неупорядоченную массу в движение. Ибо как возможно движение, если нет движущей души? А поскольку движение являлось беспорядочным, следовательно, оно происходило от беспорядочной души».

Как и Плутарх (*De Proc.* 1014e), Аттик ссылается на знаменитое место из *Законов* (X 896e), где описывается эта злая Душа. После сотворения мира эта Душа становится причастной Уму, чувственной (*emphron*), хотя и *неразумной*, и осуществляет уже упорядоченное движение. В терминах Плутарха это уже Изида, а не Тифон. В результате «восприемница» *Тимея* отождествляется Аттиком, как и Плутархом, со злой Душой *Законов*. Злая Душа оказывается низшей Мировой душой, в то время как собственно Мировая душа становится активным принципом, естественным образом отождествляемым с Демиургом *Тимея*. Кем же тогда становится сам Демиург?

Как мы узнаем из критического замечания Порфирия (*Procl.*, In *Tim.* I 305, 6 sq.), Демиурга Аттик отождествляет с высшим Богом, называя его Благом и Умом. Как же, недоумевает Прокл, в таком случае обстоят дела с парадигмой? Если бы он имел в руках сочинение Аттика, а не опирался на Порфирия, то, скорее всего, смог бы сам ответить на этот вопрос. На самом деле, далее тот же Порфирий говорит (In *Tim.* I 431, 14), что Демиург, по Аттику, находится выше парадигмы. Очевидно, Аттик рассуждает следующим образом: если парадигма (умное живое существо) включает в себя все, то Демиург также должен входить в нее, и в этом случае он окажется ниже ее в метафизической схеме. Напротив, не включая в себя Демиурга, она будет неполной. Решением Аттика, судя по всему, является предположение, что Демиург должен быть выше парадигмы, находясь за пределами совокупности вещей. Так высший Бог оказывается на уровень выше остальных вещей на лестнице бытия.

С другой стороны, из рассуждения Аттика в его полемическом сочинении о том, как идеи относятся к Богу (fr. 9, 815a), следует, что идеи являются мыслями Бога, что вполне соответствует стандартной среднеплатонической схеме:

«Именно в этом отношении Платон превосходит всех остальных. Определяя место идей и указывая, что Бог является Отцом, Твор-

дом, Господином и Хранителем всего, и, по аналогии с материальным творением, заметив, что художник сначала формирует замысел (*poesai*) того, что он намерен создать, затем, сформировав этот замысел, воплощает подобие его в материале, он заключил, что мысли (*poemata*) Бога существуют прежде вещей, нематериальные, умопостигаемые и вечно тождественные себе».

Порфирий, судя по всему, понял Аттिका совсем иначе. Он передает его воззрения следующим образом (*Procl., In Tim. I 394, 6*):

«По мнению Аттिका, идеи существуют сами по себе, расположены за пределами (божественного разума). И он представляет их как инертные объекты, наподобие моделей, сделанных скульптором».

Следует исходить из того, что Порфирий не мог полностью ошибаться, хотя не исключено, что настроен был полемически. Два этих противоречащих представления следует каким-то образом примирить. Вполне вероятно также, что на упрощенные воззрения Аттिका обратилось острие критики Порфирия в ходе более утонченной дискуссии о том, находятся ли идеи в божественном уме или за его пределами, которая началась столетием позже его смерти. Об этой дискуссии рассказывает нам сам Порфирий (*Жизнь Плотина*, 18). Он говорит, что сначала думал, что идеи находятся вовне (ибо такова была теория, которую он усвоил в Афинской школе, возглавляемой в то время Лонгином). Однако после длительной дискуссии с Плотиним он окончательно принял противоположную точку зрения (см. *Enn. V 5*), которая, вполне возможно, родилась в результате этой дискуссии. Вооружившись новой техникой, он обрушивается теперь на несчастного Аттिका. В самом начале своей подробно разработанной критики (*Ibid.* 391, 6 sq.) он раскрывает истинное положение дел (как это справедливо отмечено Фестюжьером в соответствующем месте его перевода). Аттик критикуется прежде всего за то, что он умножает первые принципы (*archai*), постулируя взаимосвязанные между собой материю, Демиурга и идеи. Разумеется, Аттик здесь всего лишь принимает традиционную среднеплатоническую триаду — Бога, материю и Идею в том виде, как она сжато описывается у Аэция (*Aetius, Placita I 3, 21. P. 288 Diels, Doxogr.*).¹ Очевидно, что Аттик, желая сохранить трансцендентность Бога, в своем комментарии на *Тимей* использовал такую терминологию (сформировавшуюся, возможно, под воздействием *pros* (по направлению) из *Tim.* 28с–29а; 39е), которая, оставляя идеи в подчиненном по отношению к Богу положении, делала их внешними по отношению к

¹ Однако Идея здесь, хотя и считается *arche*, определяется как «нематериальная сущность в мыслях (*poemata*) и представлениях (*phantasiai*) Бога».

нему. Такое различие между сущностью Бога и идеями, по свидетельству Порфирия, было принято в Афинской школе вплоть до времен Лонгина.

Легко видеть, что для средних платоников, которые отождествляли высшее Божество с Единым, Монадой и Умом, многочисленные идеи представляли проблему и не должны были располагаться слишком близко к единому Уму. Плотин и его последователи избавились от этой проблемы, постулировав еще одно Божество, находящееся выше Ума. Именно с такой точки зрения они критикуют своих предшественников.

Поздний платоник Сириан в своей комментарии на *Метафизику* (In Met. M, 1078b12, p. 105, 35 sq.) добавляет новые детали. Перечисляя различные вещи, которые *не являются* идеями, он критикует Аттিকা вместе с Плутархом и поздним платоником Демокритом за то, что идеями они считают «общие разумные принципы (logoi), превечно присущие душе», очевидно Мировой душе. Мы не можем быть уверенными в том, что это определение принадлежит самому Аттиму, однако если предположить, что это так, то окажется, что Аттик помещал идеи на уровень Мировой души, а не в разуме высшего Бога. Однако если мы допустим, что Мировая душа здесь означает демиургический ум вместе с Мировой душой, то это свидетельство окажется дополнительным подтверждением того, что мы знаем и из других источников. В противном случае картина очень осложняется.

Из критических замечаний Аттिका можно выяснить его позицию в некоторых других вопросах. Например, он отвергает эфир Аристотеля, саркастически называя его «бестелесным телом» (fr. 5, 804b), признает, как и следовало ожидать, бессмертие души (fr. 7, 808d–811c), осуждает Аристотеля за то, что тот бессмертным считает только Ум (810d). «Как возможно, чтобы ум существовал без души», — спрашивает он, опираясь на такие пассажи, как Tim. 30b, Soph. 248e, Phileb. 30c. Может показаться, что Аттик бессмертной считает всю душу, однако из свидетельства Прокла (In Tim. III 234, 17) мы узнаем, что Аттик (который здесь связывается Проклом с Альбином) полагает, что неразумная душа смертна, интерпретируя таким образом пассаж из *Тимея* (41c): «Смешав бессмертное со смертным...» Таким образом, душа после смерти не превращается в чистый ум, так что противоречие с Аристотелем здесь носит чисто полемический характер.

Дополнительные сведения об этом мы находим в трактате *О душе* Ямвлиха (375, 1 sq. Wachs.), где утверждается, что позиция Плутарха и Аттिका отличается от соответствующего воззрения Нумения тем, что в отличие от последнего они постулируют гармонию

между двумя элементами в душе, разумным и неразумным, в то время как Нумений полагает, что эти элементы пребывают в постоянной борьбе. Как мы уже видели, по мнению Плутарха, противоречие между этими элементами как в индивидуальной, так и в Мировой душе присуще им от природы, так что Ямвлих, по-видимому, имел в виду то обстоятельство, что воззрения Плутарха и Аттика были менее дуалистичны, нежели Нумения.

Кроме того, Ямвлих сообщает (379, 25), что в отличие от него Аттик и другие платоники «соединяют все души и тела одним и тем же способом, постулируя во всех случаях неразумную душу в качестве субстрата, который оформляется в результате воздействия на него разумной души». Это положение подтверждается свидетельством Прокла, который говорит, что, по мнению Аттика, в описании процесса формирования души в *Тимее* 35а (In Tim. I 153, 25) «неделимая сущность» означает божественную душу, а «разделенная в телах» — неразумную, и обе они существуют до разумной души, которая рождается из их соединения. Таким образом, субстрат души вечен, форма же ее подвержена возникновению.

3. Экзегетический метод

Наши данные о теоретической философии Аттика практически ограничиваются вышесказанным. Его интерес к логике был весьма ограничен, хотя, как мы уже видели, он присоединил несколько пунктов к критике *Категорий*, предпринятой Никостратом. Несколько слов следует сказать о его комментаторской технике, поскольку до нас дошли фрагменты его комментария на *Тимей*. По словам Прокла (который, в свою очередь, опирается на Порфирия), он был «весьма многословным», «склонным в точности следовать за текстом» и «ужасно непонятным и допускающим терминологическую путаницу» (In Tim. III 247, 12; I 284, 13). Очевидно, что он написал весьма связный и педантичный комментарий, характерный для средних платоников. Его чрезмерно буквальное толкование высказываний Платона о сотворении мира привлекло (критическое) внимание Порфирия и Прокла. Кроме того, мы узнаем, что «отсутствующий гость» (Tim. 17а; I 20, 21) был, по его мнению, иностранцем, путешествующим вместе с Тимеем. В вопросе о том, была ли Саис колонией Афин или наоборот, он упрекает Теопомпа в том, что тот из политических соображений предпочел первую альтернативу, в качестве доказательства обратного сообщая, что в его дни делегация сайтидов посещала Афины как свой родной город. Эти детали позволяют составить общее впечатление о том, что представлял собой типичный среднеплатонический комментарий. Нечто подобное

мы увидим ниже при рассмотрении комментария Гарпократиона и фрагментов *Анонимного комментария на Теэтет*, о котором речь пойдет в следующей главе.

На основании наших данных об Аттике создается впечатление, что он был типичным школьным философом, для которого платонизм был религией, которой необходимо строго следовать, хотя это впечатление может быть ложным, поскольку мы практически ничего не знаем о нем и вынуждены судить его воззрения только на основании его резкой полемики против Аристотеля. Утверждая, что мир сотворен во времени и признавая существование неупорядоченной Мировой души, он следовал Плутарху, однако его принципиально антиперипатетическая направленность привела его, по крайней мере в сфере этики, к выводам, которые выглядят гораздо более стоически, нежели это был склонен допустить Плутарх. В области метафизики для него, как и для большинства средних платоников, безусловной представлялась задача возвращения к тому, что мы (вероятно, ошибочно) считаем истинной доктриной Платона, поэтому говорить об Аттике как чрезмерном пуристе было бы преувеличением. Если он и высказывался о других школах менее толерантно, нежели, например, Альбин, так это потому, что мы пытаемся сравнивать учебник платоновской философии и полемический трактат. В действительности, разногласия сводились к нескольким базовым вопросам, споры о которых не утихали и в рамках платоновской школы, как это было, например, в вопросе о самодостаточности добродетели и истинном смысле учения Платона о сотворении мира.

Ф. ГАРПОКРАТИОН ИЗ АРГОСА

Теперь нам следует обратиться к достаточно теневой фигуре, Гарпократиону из Аргоса, в работах которого тем не менее трактуется много интересных вопросов. Согласно Проклу (*In Tim.* I 305, 6), Гарпократион был учеником Аттика. Картина осложняется тем обстоятельством, что он, судя по всему, многим также обязан неопифагорейской школе Нумения и Крония. О его жизни достоверно известно немного. В *Лексиконе Суды* сказано, что он был «доверенным лицом (*sumbientes*) Кесаря», что предполагает его причастность к императорскому дому. О нем сообщается, что он был наставником будущего императора Вера (*SHA, Verus II 5*). Однако тот факт, что Вер родился в 130 г. и Гарпократион называется его учителем (*grammaticus*), а не наставником философии, и, следовательно, его деятельность на этом посту могла осуществляться в районе 142 г., создает дополнительные хронологические трудности. Далее, представляется крайне маловероятным, чтобы философ-платоник работал про-

стым учителем, в то время как за философское образование Вера отвечал, в числе других, племянник Плутарха Секст.

Для того чтобы Гарпократион мог быть учеником Аттика, необходимо, базируясь на хронологии, принятой для последнего, поместить время пика его карьеры около 180 г. В таком случае мы не сможем отождествить нашего Гарпократиона с учителем Вера. Мы можем предположить, что он действительно был приближен ко двору одного из императоров, однако несомненно не ко двору Марка Аврелия, поскольку в этом случае он должен был бы быть упомянут наряду с Марком в предисловии к *Размышлениям*.

В *Лексиконе Суды* сообщается, что Гарпократион сочинил *Комментарий на Платона* в 24 книгах и *Платоновский лексикон* в 2 книгах. Каждая из этих книг была, судя по всему, компендием среднеплатонической доктрины и научных изысканий вплоть до его времени. Собственная доктрина Гарпократиона восстанавливается на основании первого из этих двух сочинений. В общей сложности в позднейших сочинениях сохранилось пятнадцать свидетельств¹ различной ценности, некоторые из которых показывают, что наш автор скрупулезно и детально анализирует текст диалогов. Однако нас интересует прежде всего доктрина Гарпократиона.

С одной стороны, Гарпократион подписывается под утверждением Плутарха и Аттика о том, что мир сотворен во времени (Schol. in Procl. In Rep. II 377, 15 Kroll). С другой стороны, он сближается с Нумением против Аттика в вопросе о природе Демиурга (Procl., In Tim. I 303, 27 sq.). Пассаж, который комментирует Прокл, следующий: «Найти Творца и Отца этого мира — это сложная задача сама по себе, однако даже если мы и найдем его, то передать это знание всем людям будет совершенно невозможно» (Tim. 28c). Именно с этого места начинается Нумений. Он различает трех Богов, первого из которых называет Отцом, второго — Творцом, а третьего — Творением, под которым он понимает космос. Таким образом, он различает Отца и Творца платоновского *Тимея*, и Гарпократион ему следует. Прокл говорит следующее:

«Меня бы сильно удивило, если бы сам Гарпократион признал его описание Демиурга приемлемым. Следуя Нумению, он постулирует серию из трех Богов, раздваивая Демиурга и называя первого Бога Ураном и Кроносом, второго — Зевсом и Зеном, а третьего — Небом или Космосом. Однако далее он называет первого Бога

¹ См. мое собрание фрагментов в: *Harpocraton's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary* // California Studies in Classical Antiquity. Vol. 4 (1971).

Зевсом и царем умопостигаемого мира, второго — Архонтом. Так оказывается, что Зевс, Кронос и Уран для него — это одно и то же».

Таким образом, добавим от себя, он отождествляет отца, сына и внука. Прокл здесь позволяет себе шутить за счет Гарпократиона, и мне кажется, что его изложение воззрений последнего недобросовестно. Вполне возможно, что здесь мы имеем случай смешения двух различных высказываний Гарпократиона, которое допустил сам Прокл или Порфирий до него. Речь может идти, например, о соответствующих пассажах из *Кратила* и *Федра* (Cratylus 396a—c; Phaedrus 246e sq.). Если допустить, что мы имеем случай совмещения трех различных высказываний Гарпократиона по различным поводам, то на память приходит также пассаж из *Тимея* (28c), где применение концепции Нумения было бы вполне уместным. Разумеется, Гарпократион мог быть непоследовательным в своем экзегезисе, однако не до такой степени, как это представляет Прокл.

Если мое допущение верно и Гарпократион действительно имел в виду пассаж из *Федра*, то Зевса было бы естественно назвать первым Богом и придать ему такой же статус, как и первому Богу Нумения, в то время как вторым окажется тот, которого он называет Архонтом и который соответствует Демиургу. Происхождение термина *Архонт* не очень понятно (если только он не имеет в виду младших Олимпийских богов, которые называются в *Федре* *theiōi archontoi*). Сама собой напрашивается аналогия с гностицизмом. Гностик Василид, например, называл Демиурга «Великим Архонтом, главой этого мира» (Hippolytus, Ref. X 14, 6). Можно вспомнить также, что св. Иоанн Богослов постоянно называет «Архонтом этого мира» Сатану (*Ин.* 12: 31; 14: 30; 16: 11). Однако эта аналогия с гностицизмом не может быть проведена далее терминологического сходства, поскольку мы знаем, что Гарпократион не был склонен считать второго Бога злой силой и отождествлял его с Зевсом *Кратила*.

Сохранилось несколько свидетельств о психологических воззрениях Гарпократиона. Во-первых, согласно неоплатонику Гермю (In Phaedr. P. 102, 10 sq. Couvreur), он полагал, что все души бессмертны, «даже души муравьев и мух». В этом, судя по всему, Гарпократион сходится с Нумением, если верить второй книге *Комментария на Федон* (Comm. in Phaed., V. P. 124, 13 sq. Norvin), где говорится, что, согласно Нумению, бессмертной является всякая душа, вплоть до базового жизненного принципа (*empsychos hexis*). Такой подход выглядит более экстремистским, нежели воззрения школы Гая, однако мы не имеем никаких свидетельств о том, что, по мнению Нумения и Гарпократиона, происходило после смерти с неразумной

частью души. Скорее всего, она вечно оставалась в подлунном мире в качестве субстрата для будущих перерождений.

В вопросе о происхождении злого начала в душе Гарпократион также согласен с Нумением. Об этом говорит Ямвлих (*De anima*, ар. Stob. I 375, 12 sq. Wachs.), замечая, что спор о том, имеются ли в душе несовместимые друг с другом элементы, имеет в платоновской школе долгую историю. Плотин и Нумений называются им в качестве зачинщиков этих дебатов, Плутарх и Атик признавали наличие противоречащих начал, однако стремились примирить их. Все эти авторы, включая Альбина, признавали, что ошибочное суждение, грех, присущ душе по природе. Противоположный лагерь, к которому присоединяется и Гарпократион, полагал, что зло — это нечто внешнее по отношению к душе, а следовательно, мир является средоточием зла:

«Из тех авторов, которые не согласны с этими мыслителями [Плутархом и Атиком] и предпочитают считать, что зло принакает в душу извне, Нумений и Кроний полагают, что оно происходит из материи, а Гарпократион думает, что оно присуще нашим телам по природе».

Отсюда следует, что в своем отрицании мира Гарпократион идет далее Нумения и Крония, считая источником зла само тело, а не только материю, из которой оно состоит.

Обсуждая вопрос о том, какими способами тело может соединяться с душой, Ямвлих снова связывает Гарпократиона с Нумением и Кронием. По мнению Гарпократиона, не важно, как именно это происходит (*Ibid.* 380, 14 sq.):

«Некоторые из философов, живших относительно недавно, такого различия не проводят и, не принимая его во внимание, полагают, что как бы душа ни соединилась с телом, это соединение все равно есть зло. Среди приверженцев такой теории отметим Крония, Нумения и Гарпократиона».

Итак, разделяя теорию Плутарха и Атика о том, что мир (и Мировая душа) возник во времени, он расходится с ними (в полном согласии с Нумением и Кронием) в том, что воплощение является безусловным злом. Так что определение его места в Афинской школе осложнено его «пифагорейскими» пристрастиями, и это лишний раз доказывает, что различие между школами ни в коем случае не было абсолютным.

Об этических и логических воззрениях Гарпократиона мы ничего не знаем. Несколько оставшихся за рамками данного очерка свидетельств являются хорошими примерами комментаторской техники средних платоников, однако не сообщают ничего нового о доктрине нашего автора.

G. СЕВЕР

Другой загадочной фигурой, которую также можно поместить в рамки «Афинской школы», является Север. О деталях его биографии мы ничего не знаем. Прокл упоминает его вместе с Плутархом и Атикком (по-видимому, в обратном хронологическом порядке: Север, Атик, Плутарх — In Tim. III 212, 8). Можно предположить, что он жил в конце второго — начале третьего столетия. Его произведения были известны в школе Плотина (Porph., Vita Plot. 14), поэтому собрать воедино все сведения о его доктрине представляется необходимым. Мы знаем, что он сочинил *Комментарий на Тимей* (Procl., In Tim. I 204, 17), сохранилась также выдержка из его трактата *О душе* (Euseb., Prep. Euang. XIII 17), из которого, судя по всему, Ямвлих позаимствовал доксографическое свидетельство (De anima, p. 364, 4 Wachs.).

Судя по всему, Север придерживался антиперипатетической и одновременно простоической позиции. Сами перипатетики критиковали его, как Плутарха и Атика (Procl., In Tim. III 212, 8), за то, что, по его мнению, мир имеет начало во времени и поддерживается активностью Отца (Tim. 41a–b). Вслед за Атикком и Никостратом, он отрицал аристотелевскую логику, принимая стоическую. По словам Прокла (In Tim. I 227, 13), комментируя *Тимей* 27d, он постулировал высшую стоическую категорию *ti* (нечто) в качестве общего элемента, объединяющего чувственный и умопостигаемый миры, отвечая, таким образом, на заданный Никостратом вопрос о том, как *ousia* может быть единым *genos*, если категории касаются не только умопостигаемого мира, но и чувственно воспринимаемого.

В вопросе о критерии познания Север снова выступает в качестве приверженца стоицизма (Procl., In Tim. I 255, 5). Вместо двух различных способностей, *noesis* и *aesthesis*, выступающих соответственно в качестве критериев для чувственного и рационального познания, он предпочитает говорить об одной способности (*kritike dynamis*), логосе. Причем *noesis* оказывается способностью, ему подчиненной, одним из «органов» познания. Другим таким органом, очевидно, является *aesthesis*. Эта доктрина предполагает скорее унитарное, нежели дуалистическое представление о душе, что подтверждается дальнейшими свидетельствами.

Мир, по его представлению, не вечен, однако в отличие от Плутарха и Атика он полагает, что (Ibid. I 289, 7) «...космос в абсолютном смысле этого слова вечен, однако этот конкретный космос, существующий ныне и пребывающий в движении, сотворен. Ибо существуют два цикла (*anakukleseis*), как это открывает элейский гость (Polit., 270b), причем в один из этих циклов вовлечен мир в настоя-

щее время, а другой цикл ему противоположен. Мир сотворен постольку, поскольку он вовлечен в этот цикл, однако в абсолютном смысле он не сотворен».

Такое толкование мифа из *Политика* не засвидетельствовано более ни в одном из среднеплатонических источников, хотя нечто подобное можно вывести из построений Нумения и Плутарха. Теория мировых циклов напоминает стоическую доктрину (*apokatastasis*) и является более тонким ходом, нежели тот, который делает Аттик, стремясь избежать аристотелевской критики.

О душе Север рассуждает и в своем комментарии, и в специальном трактате, посвященном этому сюжету. В вопросе о сотворении души в *Тимее* он расходится с Плутархом и Аттиком. Действительно, если последние связывают делимую и неделимую части души соответственно с неразумной и разумной душами, то Север не желает постулировать формирование единой души из двух противоположных начал и строит то, что Прокл (*In Tim.* II 153, 24) и Ямвлих (*De anima*, p. 364, 4) называют «геометрической интерпретацией» творения души. «Неделимая часть» в этом случае оказывается точкой, а «делимая» — протяженностью (*diastema*), принципами умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров.

В пассаже, который цитирует Евсевий, Север выступает против тех, кто считает, что субстанция, из которой состоит душа, не подвержена чувственному влиянию и представляет собой нечто промежуточное, наподобие среднего цвета между черным и белым. Такая сущность, говорит Север, не может быть вечной и рано или поздно разрушится:

«Разве мы не знаем, что любое тело, тяжелое по природе, будучи поднятым вверх благодаря нашим ли усилиям или же будучи прикрепленным к чему-либо по природе легкому, все же, будучи по природе тяжелым, падает вниз... ибо невозможно, чтобы нечто, будучи сконструированным из двух противоположностей, силой соединенных вместе, оставалось стабильным, если только в нем самом не присутствует некая третья субстанция. Следовательно, душа не является некой третьей субстанцией, составленной из двух противоположных элементов, но представляет собой нечто единое, по своей природе бесчувственное и нематериальное» (PE XIII 17, 3–4).

Представление о душе как единой субстанции и отказ от различения между разумной и неразумной частями души также сближает Севера со стоиками. Эта теория отдаляет Севера от Плутарха и Аттика и сближает его с Хрисиппом.

Учитель Прокла Сириан (*In Met.*, p. 64, 23 Kroll) упрекает Севера в том, что он «неправильно использует математические понятия, объясняя физические явления». Очевидно, что прежде всего это относится

к его психологии. Север, судя по всему, возвращается к доктрине, высказанной до него Спевсиппом, согласно которой душа является «идеей, равномерно распространенной во все стороны». Именно такое определение было впоследствии принято Посидонием и отвергнуто поздними платониками. Более того, Север особо интересуется гармоническими пропорциями, описываемыми в *Тимее* (35b–c). Прокл сообщает, что в отличие от перипатетика Адраста он предпочитал иллюстрировать деление души не лямбда-образной фигурой, а прямой линией, поскольку она, по его словам, лучше соответствует делению, принятому в музыкальном каноне (In Tim. II 171, 9). Кроме того, он утверждал, что Платон намеревался закончить свое деление не полным тоном, а полутоном (leimma), и даже предложил схему, которая начинается с номера 768 и достигает желаемого результата. Прямая линия (принятая и современными комментаторами) несомненно привлекала Севера еще потому, что она больше соответствовала его представлению о неделимости души.

Итак, сохранившиеся свидетельства говорят о том, что Север обладал незаурядным умом, поэтому остается только пожалеть, что мы не можем ознакомиться с продуктами его труда более подробно.

Н. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Афинская школа» предстает перед нами весьма многоликой, и ни один из этих ликов не может рассматриваться как «ортодоксальный». Как я отмечал ранее и не устану повторять впоследствии, термины «ортодоксальный» и «эkleктичный» в действительности не очень хорошо подходят для характеристики позднего платонизма. Более разумным представляется говорить о ряде предпочтений, перипатетических, стоических или пифагорейских, которые проявляются в рамках относительно единой платонической схемы. Так, Никострат, Аттик и Север очевидно симпатизируют стоицизму и отвергают аристотелизм, Тавр является примером противоположной тенденции, а позиция Гарпократиона является интересным смешением этих воззрений с элементами пифагореизма. Отрывочные свидетельства, которыми мы располагаем, не позволяют говорить о «школе». Сомнительно также, чтобы Академия в это время существовала в физическом смысле этого слова, и доктрины Тавра и Аттика слишком различны для того, чтобы предполагать реальную преемственность. Таким образом, получается, что «Афинская школа» в это время — это пустое имя. Точно так же, как мы увидим, обстоят дела и в случае «школы Гая».



Глава шестая

«ШКОЛА ГАЯ»: ТЕНЬ И СУЩНОСТЬ

А. ГАЙ

С Афинской школой второго столетия обычно сравнивают тот тип платонизма, который связан прежде всего с именем Альбина и, в несколько меньшей степени, Апулея и который, как обычно полагают, восходит к учителю Альбина, некоему Гаю. Задачей данной главы является анализ философии этой «школы» и ее отношение к Афинской школе.

Факты, которыми мы располагаем, очень немногочисленны. Знаменитый медик Гален сообщает, что в возрасте 14 лет (то есть в 143 г.) в Пергаме он слушал лекции некоего «ученика Гая» (*De Anim. Morb.*, cap. 8, V 41 Kühn. P. 31, 24 sq. Marq.)¹, а в около 149–157 гг., по пути в Смирну, слушал лекции Альбина (*De Progr. Libr.*, cap. 2. P. 97, 6 Müller). Отсюда следует, что Гай активно трудился в первых декадах второго столетия. Среди дельфийских надписей, о которых я уже говорил в связи с Никостратом и Тавром (SIG II 868), имеется упоминание о «Гае, сыне Ксенона, философе». Надпись датируется примерно 145 г. Если она посвящена именно нашему философу, что не так уж невероятно, что в это время он должен был быть в весьма пожилом возрасте.

Мы не знаем не только время жизни Гая, но и место, где он жил. Обычно считается, что он мог жить в Александрии или в Малой Азии, поскольку именно там жили впоследствии его ученики. С другой стороны, Апулей из Мадауры, философские воззрения которого во многом напоминают Альбина, учился в Афинах в период между

¹ Этот человек, говорит Гален, был вечно занят различными делами. Жители города постоянно обращались к нему с разными просьбами. Это свидетельство, объясняя относительное невнимание Галена к схоластическим тонкостям, подтверждает, что платоники часто занимали разные административные посты.

145 и 150 гг. и Малую Азию посещал только на краткий срок (Flor. 15; De Mundo 17). Однако свидетельства самого Апулея, как мы увидим, составляют проблему. Таким образом, остается признать, что место жительства Гая нам не известно.

Его сочинения также не сохранились, вполне вероятно, что он ничего не писал. В одном парижском манускрипте (Cod. Par. Gr. 1962, fol. 146v) содержится упоминание о неких «Заметках на лекции Гая в семи книгах» Альбина, которые также не сохранились, однако были использованы поздним неоплатоником Присцианом в его *Ответе царю Хосрою*. Порфирий в *Жизни Плотина* (14) упоминает о каких-то комментариях на Гая, которые читались на семинаре Плотина, однако это могли быть все те же заметки Альбина. Ссылки Прокла в его *Комментарии на Тимей* на «Гая и Альбина» скорее всего обусловлены тем, что сам Альбин имел привычку апеллировать к авторитету своего учителя. Итак, от сочинений самого Гая, судя по всему, до нас ничего не дошло.

Как бы там ни было, некоторые исследователи, базируясь на сравнительном анализе произведений Альбина и Апулея, все же пытались вычленить то, что может быть названо доктриной Гая. Поскольку задачей данной главы является критический анализ таких попыток, то излагать эти реконструкции прямо сейчас представляется нецелесообразным. Сначала следует подробно рассмотреть те документы, на основании которых эта реконструкция осуществляется. Обратимся к ним и рассмотрим их в последовательности, которая диктуется скорее не хронологическим порядком (который устанавливается не очень однозначно), но в меру их важности для наших целей.

В. АЛЬБИН

1. Биографические свидетельства и сочинения

Из жизни Альбина мы знаем только одну дату. Как уже отмечалось, в интервале между 149 и 157 гг. Гален слушал лекции Альбина о платонизме в Смирне. Таким образом, Альбин был современником Тавра и на поколение старше Апулея. Он был также современником Теона из Смирны, чей трактат *Математическое введение к Платону* вкратце обсуждается в восьмой главе.

Из сочинений Альбина сохранились два базовых школьных учебника: *Введение к диалогам Платона* (Eisagoge) и *Учебник платоновской философии* (Didaskalikos).¹ Первое из этих сочинений очень

¹ Об этом *Учебнике платоновской философии*, надписываемом именем Алкиноя и авторство которого долгое время приписывалось Альбину, см. *Послесловие 1996 г.* — Прим. пер.

короткое (всего четыре с половиной страницы в современном издании). В нем обсуждается форма и содержание платоновских диалогов, проводится различие их по типам и излагается последовательность, в которой они должны изучаться. Ниже об этом будет сказано подробнее.

Второй текст, *Didaskalikos*, дошел до нас в виде манускрипта, надписанного именем Алкиной. Однако немецкий исследователь, Фрейденталь (*Freudental*), еще в прошлом столетии высказал предположение, что это имя является искажением имени «Альбин». Стилистически этот текст вполне схож с *Введением*, и доктрина, там представленная, согласуется с тем, что мы знаем об Альбине из других источников. Разумеется, *Didaskalikos* представляет собой всего лишь школьный учебник, в котором встречаются некоторые интересные нововведения (о которых речь пойдет ниже). Сравнивая формализованный стиль учебника с более риторически расцвеченными высказываниями других платоников, исследователи пришли к ложному выводу о том, что Альбин был большим формалистом и что различные мистические и вдохновенные элементы платонизма его не привлекали. В настоящем исследовании мы не намерены ограничиваться простым сравнением этого *Учебника* с работами платоников других школ. Спросим себя, если бы до нас дошли аналогичные учебники, написанные Тавром, Плутархом, Аттиком или Нумением, чем бы они отличались от этого учебника? Конкретные вопросы, например, о достаточности добродетели для счастья и о творении мира во времени, они бы трактовали по-разному, однако отличались бы они друг от друга общим тоном изложения? Кроме того, в десятой главе нашего *Учебника* явно просматривается мистическая тенденция, что даже вызвало у некоторых исследователей желание объявить ее позднейшей вставкой, в то время как было бы более резонно допустить, что именно эта глава является наиболее оригинальной частью всего учебника.

В этой связи возникает интересный момент, который в деталях исследовался польским исследователем Тадеушом Синко (*Tadeusz Sinko*), касающийся вопроса о связи между нашим учебником и *De Platone et eius dogmate* (*О Платоне и его доктрине*) римского правоведа и ритора Апулея, больше известного в качестве автора *Золотого осла*. Сходство между этими трактатами довольно очевидно, однако во многих случаях не столь же очевидно то, что за этим стоит. Базируясь на сравнении этих текстов, польский исследователь стремился вычленить то, что может быть отнесено к доктрине Гая, которого он считал источником для обоих этих трактатов. Несколько ниже мы коснемся трудностей, с которыми сталкивается эта теория.

Вопросом является также и то, до какой степени *Учебник* отражает воззрения самого Альбина. Жанр этого сочинения предполагает, что оно едва ли может быть очень оригинальным, кроме того, к счастью для нас, кроме вышеуказанного сходства с работой Апулея, мы располагаем дополнительным указанием на то, к какому источнику может восходить по крайней мере базовая часть этого учебника. Двенадцатая глава *Учебника*, касающаяся теории идей, начинается буквально теми же словами и далее пересказывает близко к тексту тот же текст, что и аналогичная компиляция Ария Дидима, посвященная тому же сюжету, сохраненная Евсевием (PE XI 23, 2) и одновременно Стобеем (Anthol. I 135, 19 Wachs.). Отсюда следует, что этот учебник представляет собой «новое издание» сочинения Ария *О доктрине Платона*. До какой степени это издание является «новым и исправленным», не вполне ясно, и этого вопроса мы коснемся ниже в ходе анализа отдельных положений *Учебника*.

Путаница усугубляется и тем фактом, что в том же манускрипте, в котором упоминается девять (или десять) книг *Лекций Гая*, говорится и о другой работе Альбина, озаглавленной точно так же, как и вышеупомянутое сочинение Ария, — *О доктрине Платона*. Это обстоятельство, равно как и форма *Учебника*, позволило некоторым исследователям предположить, что мы располагаем сокращенной версией (epitome) более пространной работы Альбина. Примечательно, что в некоторых манускриптах она так и называется — epitome. Разумеется, Didaskalikos действительно представляет собой некий конспект, иногда столь краткий, что смысл сказанного теряется, поэтому ничто не мешает предположению о том, что это действительно сокращенная версия какого-то более пространного сочинения, однако гипотеза о том, что перед нами конспект работы Альбина, выполненный в византийские времена, представляется излишней.

Вопрос о том, писал ли Альбин специальные комментарии на диалоги, является открытым. Комментируя миф Эра из *Государства*, Прокл (In Rep. II 96, 12 Kroll) упоминает Альбина, однако отсюда не следует, что он сочинил отдельный комментарий на этот диалог Платона. Поскольку Гай также комментировал диалоги, эта ссылка может быть простым указанием на соответствующее место лекций Гая, записанных Альбином. В своем *Комментарии на Тимей* Прокл упоминает Альбина трижды, причем один раз Альбин комментирует (или, скорее, исправляет) конкретный пассаж из *Тимея* (27c; In Tim. I 29, 2 Diehl), однако сами по себе эти свидетельства являются недостаточными для постулирования существования отдельного комментария. В другом случае (Ibid. 340, 24) Альбин связывается с Гаем таким образом, что из текста можно заключить, что он цитирует его, то есть мы снова имеем дело с *Лекциями*.

Вопрос об авторстве *Анонимного комментария на Тезтет*, фрагмент которого был обнаружен в 1901 г. в Египте и опубликован в 1904 г., также часто рассматривается в связи с Альбином. Начало этого текста утрачено, папирус начинается с конца предисловия и заканчивается комментарием на Theaet. 153d–e. Текст местами весьма фрагментарен. Сохранился также небольшой фрагмент, касающийся 157e–158a. По сути дела, комментарий ограничивается краткими пояснениями к тексту (содержит ответы на «апории»), грамматическими наблюдениями и замечаниями антикварного характера, по большей части весьма банальными. Иногда автор позволяет себе обзоры (например, 143d — по поводу oikeiosis, 147в — о природе иррационального) и критические выпады в адрес других школ — стоической, эпикурейской и скептической. Комментарий вызывает интерес по причине нескольких примечательных наблюдений, а также потому, что он является единственным дошедшим до нас образцом среднеплатонического комментария, поскольку, как мы увидим далее, в восьмой главе, среднеплатоническое происхождение комментария Халкидия зачастую оспаривается. Издатели этого текста, Дильс и Шубарт, отмечают значительное сходство этого комментария с тем, что мы встречаем в *Учебнике* Альбина, однако указывают и на ряд сложностей. С одной стороны, сомнительно, чтобы автор этого комментария, который, по его собственным словам, комментировал также *Федон*, *Пир* и *Тимей*, был лицом, нам совершенно не известным, особенно если учесть, что мы располагаем свидетельствами о том, что Альбин комментировал *Тимей* и, вероятно, *Федон* (о чем говорит несколько смутное свидетельство Тертуллиана: *De anima* 28–29). Однако мы должны помнить, что, по словам Галена, существовал по крайней мере один, неизвестный по имени, ученик Гая, а также то, что, перечисляя среднеплатонических комментаторов, Прокл упоминает еще одного философа, Максима из Никеи, о котором нам ничего более не известно (*In Rep.* II 96, 10). Учитывая то обстоятельство, что папирус датируется началом второго столетия, естественно предположить, что текст, в нем содержащийся, написан примерно в это же время.

Первая трудность, с которой столкнулись издатели, была проблема стиля. В экстремальных случаях этот критерий является достаточно шатким, однако не в нашем случае. Греческий язык сочинений Альбина и этого комментария весьма схожи, хотя, как они отмечают, различные синонимы встречаются у Альбина гораздо чаще, нежели в *Комментарии*. Этим отмеченные издателями различия и ограничиваются, однако, как они сами отмечают, картина смазывается из-за того, что мы имеем дело с работами разного жанра. Учебник, предназначенный для более широкой аудитории, естественно,

должен быть написан более отточенным языком. Такие грамматические явления, как отсутствие зияния (hiatus), также принимались во внимание, и оба текста схожи в том, что игнорируют его.

Более интересным является то, что в этих текстах одно и то же место из Платона цитируется по-разному, и эта малая особенность относится к числу тех, от которых трудно просто отмахнуться. Альбин во *Введении* (р. 150, 27 Hermann) и наш Комментатор цитируют определение знания из *Менона* (98a): «истинное мнение, связанное суждением о причинах (aitias logismoi)». Комментатор в двух случаях цитирует это место с ошибкой: «посредством причинно обусловленного суждения (aitiai logismou)». Такое изменение грамматически вполне возможно, однако Альбин цитирует это место правильно. Это обстоятельство настораживает, однако, как известно любому исследователю, искажения, допущенные в хорошо известном тексте, встречаются и у одного автора, поэтому не могут рассматриваться в качестве окончательного доказательства обратного.

Гипотеза усиливается и тем обстоятельством, что между этими текстами не наблюдается практически никаких доктринальных различий, хотя, с другой стороны, речь в них идет прежде всего об общих местах. Как и Альбин, Комментатор полагает, что целью является «уподобление Богу» (7, 14), и отвергает oikeiosis как достаточное основание для справедливости (и правильной жизни в целом). Как и Альбин, он использует стоический термин *psychikai ennoiai* (46, 43; 47, 44; cf. Did. 155, 23; 156, 17; Isag. 150, 22) для обозначения врожденных идей. Как и Альбин, Комментатор различает «естественные добродетели» (*euphyiai*) и предпочтительные добродетели (4, 12). Наконец, оба они цель благородной любви определяют как выявление «объекта, достойного любви» (*ho axierastos*) (Did. 187, 35; Comm. 8, 23). Все эти утверждения весьма тривиальны, но вместе они создают единую картину.

Итак, доктринальных различий между этими текстами не наблюдается, однако утверждение, что они непременно принадлежат одному и тому же автору, представляется слишком поспешным выводом по причине неудовлетворительного состояния наших источников.

2. Философия

а) Общие принципы

То, что следует далее, является по сути дела комментированным изложением содержания *Учебника платоновской философии*. Как уже отмечалось, маловероятно, чтобы в этом учебнике содержалось что-либо оригинальное или присущее только Альбину, по-

этому все дальнейшее следует воспринимать как базовую доктрину среднего платонизма, впервые формализованную, вероятно, Арием Дидимом и впоследствии отредактированную Альбином. Разумеется, в тех случаях, когда мне покажется, что автор учебника высказывает оригинальные мысли, я отмечу это особо.

Учебник начинается с определений. Философия — это «стремление к мудрости» или «освобождение и отвращение (periagoge) души от тела», причем последнее определение, восходящее к *Государству* (VII 486a), особенно нравится автору учебника. Определение мудрости как «знания вещей божественных и человеческих» имеет стоическое происхождение, давно уже вошедшее в платонический канон и ставшее общим местом. Кроме того, платоник мог бы сослаться и на Rep. VI 486a. Отметим, что в отличие от Филона (Congr. 79) Альбин не добавляет к этому определению характерное для Посидония окончание: «...и их причин».

Основные философские темы в *Учебнике* располагаются примечательным образом (гл. 3). Во-первых, устанавливается нетрадиционная последовательность: физика—этика—логика и, во-вторых, физика отождествляется с «теорией», а этика с «праксисом». Так две основных философских темы распределяются в соответствии с двумя образами жизни — созерцательной и практической (речь о которых идет непосредственно перед этим во 2-й главе учебника). Такая схема, по всей видимости, располагает темы по степени их значимости, поскольку в процессе изложения все же сохраняется нормальный стоический порядок — логика, физика, этика, противоположный тому порядку, которому со времен Антиоха следуют большинство платоников. Автор учебника не употребляет стандартные термины, предпочитая говорить о *dialektike*, *theoretike*, *praktike*. Эта терминология больше напоминает аристотелевскую. Физика оказывается, таким образом, подразделом в разделе «теория». Та часть, которая изучает первые причины и божественные предметы, называется теологией (cf. Arist., Met. E 1026a18–19); та, которая изучает небесные тела и космос, называется собственно физикой, а третья часть, которая называется математикой, выполняет такую же роль в «теории», какая отведена диалектике во всей философии. То есть она является методом исследования. Этика в собственном смысле этого слова также оказывается только частью «праксиса». Два других подраздела называются экономика и политика. Диалектика, наконец, также делится на целый ряд подразделов, о которых см. ниже. Весь *Учебник*, как мы увидим, изобилует различными дистинкциями, как этого и следовало ожидать от школьного учебника.

b) Теория познания: kriterion

Теорию познания Альбин начинает с критерия истинности (гл. 4), поскольку именно вопрос о критерии рассматривается им в качестве исходного пункта диалектики. Доктрина, как и следовало ожидать, по большей части является формализацией Платона, однако не лишена некоторых интересных деталей.

Раздел начинается с дистинкции (154, 8 sq. Hermann). Различаются: сама способность суждения (to krinon), объект суждения (to krinomenon), собственно суждение (krisis), причем последнее и следует считать kriterion или стандартным суждением. Этот термин может быть применен и к самой способности суждения, которая, в свою очередь, делится на два элемента, — разум, который является агентом (to hyph'hou) суждения, и то, что называется logos physikos, инструмент вынесения суждения (to di'hou).

Отметим несколько примечательных моментов. Во-первых, krisis является результатом восприятия впечатления разумом, а следовательно, есть «когнитивное впечатление» (kataleptike phantasia), правда, этот термин не употребляется в *Учебнике*, однако присутствует в *Комментарии на Теэтет*. Отсюда следует, что различие между агентом и инструментом вынесения суждения с использованием характерной пропозициональной фразы восходит к истокам среднего платонизма.

Затем мы встречаемся здесь с практически непереводимым термином logos physikos. Если вернуться назад к Антиоху, то мы увидим, что для него инструментом познания является чувственное восприятие (Acad. Pr. 30), которое он считает единственным источником впечатлений. Он говорит также о «естественной силе» разума (dynamis physike), «которая направляет к тем вещам, посредством которых движется сама». Это определение соответствует logos physikos Альбина, который означает «активность разума в природе» и представляет собой активный разум, получающий впечатления из внешнего мира. Альбин не желает примешивать здесь чувства потому, что признает существование другого источника знания, за пределами чувственного восприятия, — и таким источником является непосредственное созерцание умопостигаемой реальности, которое в ее чистом виде присуще только Богу, однако в ограниченном смысле доступно и нам. Эта способность не признавалась такими стоически ориентированными платониками, как Антиох, однако для поздних платоников со времен Евдора она была уже необходима. Логос, который способен воспринимать умопостигаемое, называется epistemonikos logos (далее EL), и продуктом его деятельности является episteme. Тот логос, который касается чувственно восприни-

маемого мира, назывался *doxastikos logos* (DL), и результатом его деятельности было мнение, *doxa*. Такое различие восходит к самому Платону, хотя формализация представляет собой позднейшее школьное развитие.

Выделение особой категории познания, независимой от чувственного восприятия, — это существенная модификация теории Антиоха, характерная для среднего платонизма в его развитой форме. Деятельность ума (*poesis*) Альбин определяет как «активность ума в созерцании первичных умопостигаемых сущностей (*ta prota noeta*)» (155, 17).

Это, в свою очередь, приводит к интересному различению между первичными и вторичными объектами созерцания. «Первичные умопостигаемые сущности» — это идеи в их трансцендентном аспекте, а «вторичные умопостигаемые сущности» — это формы в материи (*eide*), и такое различие мы уже встречали в том платоническом источнике, которым воспользовался Сенека в его 58 письме.

Чувственное восприятие, определяемое как «воздействие (*pathos*), которое тело оказало на душу и которое представляет собой прежде всего сообщение, произведенное тем органом чувств, на которое это воздействие было направлено» (154, 29 sq.), направлено на два типа объектов: «первичные чувственно воспринимаемые», которые соответствуют качествам (*poiotetes*), и «вторичные чувственно воспринимаемые», соответствующие свойствам в телах или воплощенным индивидуальным качествам. Из этих двух возникает то, что называется сложным телом (*athroisma*), например, мед или огонь. Эта дистинкция позволяет автору учебника сконструировать развитую схему типов чувственного восприятия с использованием схоластического термина «не без участия» (*ouk aleu*):

«О первичном умопостигаемом судит мышление не без участия научного разума (EL), посредством непосредственного и недискурсивного восприятия.

О вторичном судит научный разум (EL) не без участия мышления.

О первично и вторично воспринимаемом ощущение судит не без мнящего разума (DL), а о соединении — мнящий разум (DL) не без участия ощущения».

Каков смысл этой схемы? Мы встречаемся здесь с полезным различением между «непосредственным» и «дискурсивным» разумом. Объектами чувственного восприятия (*aisthesis*) и доступными лишь разуму (*poesis*) оказываются неразложимые «первичные» впечатления; каждому из этих типов соответствует определенный логос, и в результате этого процесса появляются собственно объекты этих логосов — «вторичные» конструкции, возникающие в результате дискурсивного мышления. Разум и чувство, следовательно, одновременно

и получают впечатления, и формируют на их основании различные концепты.

Перед нами хорошо разработанная эпистемологическая схема, в которой, однако, при более строгом анализе проявляются изъяны. Прежде всего, объекты каждого из этих логосов различны. Объектами DL являются сложные тела, агрегаты, составленные из данных чувств. Объектами EL в этом случае должны бы быть ментальные конструкты, например этические и политические законы или математические и физические системы. Однако вместо них мы слышим о неких идеях в вещах, которые также являются типами конструкций, однако аналогичным скорее качествам в телах, нежели самим телам.

Далее, в сфере чувственного восприятия мы имеем дистинкцию между качествами, например, цветом, и тем, что Альбин называет «привходящими качествами» (*ta kata symbebekos*), в других случаях называемых *poia*, что может быть переведено как воплощенные качества (или свойства тел). Эта формулировка, скорее всего, восходит к *Тезтету* 156c. Различаются ощущение «белизны», которое является результатом света, отражающегося от объекта и поступающего в глаз, и состояние самого объекта после того, как это ощущение воспринято, называемое «белая вещь». Следовательно, Альбин не различает между общими и частными качествами, выделяя два аспекта одного и того же явления, Впрочем, в полном согласии с *Тезтетом*.¹

Кроме этих первичных восприятий мы имеем более сложные конструкции, возникающие из регулярного соединения одних и тех же данных чувств, то есть материальные объекты (*athroisimata*). Отметим, что этот термин также восходит к *Тезтету* (157c), однако в диалоге Платона он преподносится как всего лишь одна из гипотез, которой Сократ «кормит» Тезтета. Во времена Альбина гипотеза становится догмой.

Возникает вопрос, каков статус DL? Ясно, что он не может относиться к *aisthesis* так же, как EL относится к *nous*. *Aisthesis* в платонизме не может само по себе сформировать какое-либо суждение, поскольку для этого необходим ментальный акт. Следовательно DL, так же как и EL, должен быть агентом разума, причем таким, который использует данные чувств для постижения чувственно воспринимаемого мира. Жесткая схема смазывает эту неясность, причем сам Альбин, по всей вероятности, не осознает ее.

¹ Аристотель (*Cat. VIII 10a27*) также различает между *poiotetes* и *poia*. Очевидно, что Альбин опирается на это место.

Несмотря на указанные проблемы, эпистемология, изложенная в *Учебнике*, представляет собой на редкость когерентную теорию. Формула *oik anei* очень хорошо отделяет первого и главного агента от вспомогательного на каждом из уровней познания.

Глава 4 заканчивается различием между «теорией» и «практикой». Отметим, что формулировка эта напоминает Аристотеля, однако здесь же используется стоический термин *physike ennoia* (естественная или врожденная концепция):

«Правильный разум (*orthos logos*) не судит вещи, которые касаются теории и которые предполагают деятельность, одним и тем же способом. В сфере теории он рассматривает вопрос о том, что истинно, а что нет, в то время как в сфере “практики” он больше интересуется вопросом о том, как отличить приемлемое от чуждого, а также выносит суждение о том, что следует делать. Ибо благодаря врожденным нам понятиям красоты и добра и пользуясь разумом, сообразуясь с природными понятиями как измерительными инструментами, мы судим, как обстоит дело в каждом случае, так или иначе».

Это различие между теорией и практикой явно восходит к Аристотелю (EN VI), в то время как *physikai ennoiai*, которые он называет *metra*, являются теми врожденными идеями, которые вошли в платонизм благодаря Антиоху. Сам автор учебника, судя по всему, не очень этим обеспокоен, поэтому воспринимать все эти разнообразные вкрапления как знак «эклектизма» было бы чрезмерным упрощением.

с) *Логика или диалектика*

Альбин приписывает Платону всю систему перипатетической логики, разработанную Теофрастом и Евдемом. Причем в платоновских диалогах он находит примеры не только силлогизмов, но и «чистых» и «смешанных» гипотетических силлогизмов. Еще раз отметим, что это не эклектизм. Между использованием перипатетической логики для пояснения аргументов Платона в диалогах (так, например, современный комментатор может использовать для этих же целей современную логику) и убежденностью в том, что логика Аристотеля и Теофраста действительно восходит к Платону, существует большая разница. Альбин приписывает всю систему логики Платону, и в этом он не оригинален. Каждый платоник в его время сказал бы, что система логики не есть изобретение Аристотеля, но является коллективным продуктом платоновской школы, а Аристотель всего лишь написал первый учебник логики. Даже критикуя *Категории* Аристотеля, такие платоники не хотели этим сказать, что система категорий ложна или что Платон не знал о ней.

Напротив, Платон отлично знал систему категорий, а вот Аристотель внес в эту систему путаницу.

В главах 5 и 6 Альбин кратко излагает систему позднеперипатетической логики, причем таким образом, как будто она принадлежит Платону. Начинает он с нескольких определений, каждое из которых вполне вписывается в рамки платонической системы. Основной задачей диалектики называется исследование сущности и привходящих качеств вещей. Сущность можно изучать либо нисходя (a priori), посредством разделения и определения, либо восходя (a posteriori), путем анализа. Привходящие свойства (атрибуты субстанции) могут изучаться либо «из свойств содержимого» (то есть самих свойств), посредством индукции (epagoge), либо «исходя из их содержащего» (то есть объектов, которым эти свойства присущи), с помощью силлогизма. (Все это вполне напоминает *Топику* I 12.) Итак, мы имеем пять способов диалектического рассуждения, три из которых касаются сущности, а два — ее свойств. Эта формализация, равно как и то, что следует за ней, также вполне традиционна.

Хорошим примером схоластического метода является описание трех типов анализа. Первым типом является восхождение от чувственно воспринимаемого к первично умопостигаемому. В качестве примера Альбин ссылается на речь Диотимы в *Пире* (210a). Вторым типом является восхождение от положений, которые могут быть доказаны, к тем, которые недоказуемы и самоочевидны. (В качестве примера дается ссылка на рассуждение о бессмертии души в *Федре*, 245c.) Третьим типом анализа является переход от посылок к беспредпосылочным началам (как, например, в *Государстве* VI 510b). Сам Платон никогда не соединял эти три процесса воедино, однако когда именно возникла наша теория — это сложный вопрос. Вполне вероятно, что она отчасти восходит к Древней академии, однако единственным достоверным источником для нас является *Учебник* Альбина.

Глава заканчивается рассуждением об индукции, причем в одном предложении удивительным образом находится место перипатетическому, платоническому и стоическому терминам. Оказывается, что «индукция более всего способна пробудить врожденные понятия». Общая идея этого высказывания вполне платоническая, в духе *Менона* 85c, откуда происходит термин anakinein, сам термин «индукция» принадлежит Аристотелю, а термин, используемый для идей (physikai ennoiai), — стоический.

В главе 6 мы переходим к силлогизмам. Высказывания (protaseis) бывают утвердительные или отрицательные, общие или частные. Далее, они делятся на категорические и гипотетические. Затем дается аристотелевское определение силлогизма: «Силлогизм есть

вывод, в котором из исходных посылок с необходимостью следует нечто от них отличное» (cf. Anal. Pr. 24b18–20), и говорится следующее:

«Из силлогизмов некоторые являются категорическими, некоторые — гипотетическими, некоторые — смешанными. В категорических посылки и заключение являются простыми высказываниями; в гипотетических состоят из условных высказываний; смешанные сочетают и то и другое».

Два последних типа силлогизма были введены Теофрастом¹ и развиты стоиками и, вероятно, Полемоном. Можно предположить, что уже во времена Антиоха (если признать, что *Топика* Цицерона написана под его влиянием) все эти типы силлогизмов были общим местом для всех философских школ. Единственной задачей для платоника было найти хорошие иллюстрации для них из платоновских диалогов.

Все три фигуры категорического силлогизма Альбин иллюстрирует примерами из *Алкивиада* (155a) и *Парменида*. В качестве примера для первых двух фигур чисто гипотетического силлогизма он привлекает *Парменид* (137d), а для третьей — *Федон* (72e; 75c; cf. Anon. Theaet. Comm. 66, где в качестве примера дается Theaet. 152b–c). Далее он переходит к гипотетическим силлогизмам Теофраста, иллюстрируя их примерами из *Парменида*, изменяя их порядок таким образом, чтобы он больше соответствовал порядку фигур категорического силлогизма (и именно такой порядок мы находим у позднейших авторов, начиная с Боэция).

Смешанные силлогизмы, характерные для стоической логики, также иллюстрируются примерами из диалогов. Примером «конструктивного» (kataskauastikos) смешанного силлогизма (называемого Хрисиппом «не демонстрируемым») является *Парменид* 145a. Вторая фигура, если это не лакуна в манускрипте, пропущена. Это так называемый «деструктивный» тип, то есть такой, в котором заключение отрицается (как в случае второго, третьего и четвертого «не демонстрируемых» типов Хрисиппа).

Категории, как утверждаются, также можно найти в диалогах, например «в *Пармениде* и других местах» (Anon. Theaet. Comm., 68 находит примеры в *Тезете* 152d). Мы видели, что Плутарх усматривает категории в *Тимее* 37a–b. В самом деле, внимательный читатель действительно может увидеть «категории» в *Пармениде*, некоторые в первой гипотезе (137a–142a), некоторые во второй (142a–

¹ См. собрание фрагментов: Graeser A. *Die Logische Fragmente des Theophrast*. Berlin, 1973 (особенно фр. 29–30, правда, ссылок на Альбина в этом издании нет).

155е): Количество (150b), Качество (137d, 144b), Отношение (146b), Место (138а, 145е), Время (141а), Положение (139b), Действие и Претерпевание (139b).

Пять «великих родов» *Софиста* вычлениаются из *Парменида* более явным образом, однако, как это ни странно, никто до Плотина не обратился к этой очевидной альтернативе аристотелевских категорий.

Итак, Альбин принимает категории как платонические, однако подчиняет их двум более общим категориям Древней академии — категориям абсолютного и относительного. Об этом говорится и в начале пятой главы, и впоследствии, в главе 9, при определении сущности и свойства, где идеи и космос различаются именно как абсолютное и относительное (163, 37).

Кратил рассматривается как основополагающий трактат по этимологии, доказывающий, что слова формируются в результате установления (thesis), однако в согласии с природой (physis). Поскольку стоики, по сути, заимствовали платоническую теорию языка, то здесь нет смысла говорить об эклектизме, отметим, однако, что сам термин «этимология» поздний и впервые, насколько нам известно, появляется у стоиков.

d) Физика или теория

Сферу «теории» Альбин делит на теологию, физику и математику. Однако рассматривает он их в обратном порядке, и мы последуем за ним.

I. Математика. Опираясь на *Государство* (VII 525b), Альбин определяет математику как деятельность, которая тренирует разум и готовит его к восприятию умпостигаемой реальности. Как и в *Государстве*, делится она на арифметику, геометрию, стереометрию и музыку. Музыка для тренировки слуха выполняет такую же функцию, как астрономия для тренировки зрения, то есть через упражнение чувств подготавливает разум к восприятию умпостигаемого. Во всем этом трудно усмотреть что-либо оригинальное.

II. Первые принципы. С главы 8 начинается изложение первых принципов (archai). Сначала Альбин говорит о материи, причем в его изложении, которое является простой сводкой *Тимея*, нет ничего не платонического, за исключением самого слова материя (hyle), которое, в отличие от его последователей, Платон не употреблял. Только одно определение выглядит по-аристотелевски: «Материя — это не тело, а потенция (dynamis) тела».

В следующей главе мы переходим к парадигмальным первым принципам, идеям. Определение идеи выглядит так:

«Идея у Бога есть его мышление; для нас она — первое умопостигаемое (*proton noeton*); в материи — мера; в космосе — образец; в себе — сущность».

Идеи являются мыслями Бога, который, естественно, сам является Умом. Следовательно, они не могут быть за пределами Ума.

Далее дается определение идеи как «вечного образца для существующего по природе (*ta kata physin*)». Это определение принадлежит Ксенократу (*fr. 30 Heinze*) и является базовым для всех средних платоников. Эта формула исключает из числа идей такие явления, как искусственные объекты, неестественные явления (болезни), индивидуумов (Сократ, Платон), отношения (больше, меньше) и даже «ничтожные вещи», такие как грязь или солома, о которых в диалогах, кстати говоря, речь идет довольно часто. Такой процесс чистки, как мы видели, начался еще в школе Платона при Спевсиппе и Ксенократе. К идеям Альбин обращается далее в 12 главе, и именно это место, как я уже отмечал, особенно ясно показывает, что наш учебник восходит к аналогичной работе Ария Дидима.

Далее Альбин приводит несколько силлогистических доказательств необходимости существования идей. Их четыре, и все они сформулированы в виде гипотетических силлогизмов:

- «1) Если Бог — это Ум или нечто мыслящее (*noeton*), то он должен иметь мысли, и они должны быть вечными и неизменными, и если это так, то идеи существуют.
- 2) Если материя по определению лишена меры (*ametros*), она должна измеряться чем-то высшим по сравнению с ней, но первое верно, следовательно, верно и второе.
- 3) Если космос такой не самопроизвольно, то есть возник не только из чего-то, но и при посредстве кого-то, более того, в уподобление кому-то; значит, то, в уподобление чему он возник, есть не что иное, как идея; следовательно, идеи существуют.
- 4) Если знание отличается от правильного мнения, то умопостигаемое отлично от мнимого; если это так, то умопостигаемые сущности отличаются от мнимых; отсюда следует, что должно существовать первично умопостигаемое и первично ощущаемое; если это так, то идеи существуют. Но знание действительно отличается от мнения, следовательно, они существуют».

Эти четыре аргумента можно назвать так: 1) доказательство от природы Бога, 2) доказательство от природы материи, 3) доказательство от природы космоса и 4) доказательство от природы знания и мнения. Среди других интересных моментов отметим случай использования в доказательстве 3) пропозициональных терминов «то, из чего», «то, посредством чего» и «то, в отношении чего», которые,

как мы видели, были известны уже в александрийском платонизме времен Филона.

В 10 главе, вероятно, наиболее известной части учебника,¹ речь идет о третьем начале — Боге. Три принципа — Душа, Ум и Первый Бог — располагаются здесь в иерархическом порядке.

Глава начинается с еще одного силлогизма, целью которого является доказательство того, что умопостигаемое отделено от чувственно воспринимаемого, что выглядит как доказательство существования первичных умопостигаемых сущностей и вполне могло по ошибке перекочевать сюда из предыдущей главы. Далее следует утверждение, что человек, будучи обремененным органами чувств, не в силах созерцать умопостигаемое так, как оно есть, даже если бы он этого захотел, но склонен приписывать его различные материальные атрибуты, в то время как Бог в таких ухищрениях не нуждается. Это также относится скорее к разделу об идеях.

Затем следует такой текст:

«Поскольку Ум лучше, чем Душа, а как Ум, актуально (*kat' energeian*) мыслящий все совокупно и вечно, он лучше ума в возможности (*dynamei*) и прекраснее его, будучи его причиной и тем, что выше всего остального, — он и будет первым Богом, причиной того, что вечно действует ум целокупного неба (то есть космоса). Первый Ум действует на него, сам будучи неподвижным, как Солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вожелания движет вожелующим, оставаясь неподвижным. Так и первый Ум движет умом целокупного неба.

И поскольку первый Ум — это самое прекрасное, то и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам. Он вечно мыслит себя самого и свои мысли, и это его действие есть Идея».

Хотя Альбин постулирует здесь некоего первого Бога, стоящего выше демиургического ума, этот первый Бог также является Умом, только в отличие от второго действующего ума он является Умом неподвижным, который напоминает первый двигатель из *Метафизики* Аристотеля.

Далее следует список эпитетов, приличных Высшему Богу. Большинство из них очевидно, однако некоторые довольно примечательны. Прежде всего, Бог вечен и невыразим (*arrhetos*); затем следуют три эпитета на *-teles* — *autoteles*, *aeiteles*, *panteles*, каждый из которых поясняется дополнительно: «ничего не желающий, вечно совершенный и абсолютно совершенный». Такое скопление эпитетов

¹ Эта глава переведена в четвертом томе «Откровения Гермеса Трисмегиста» А. Фестужьера (С. 95–102).

напоминает скорее не школьный учебник, но какой-нибудь герметический трактат. Создается впечатление, что Альбин в данном случае пользуется стандартной и общепринятой теологической формулой. К сожалению, это предположение трудно проверить, поскольку ни в одном из сохранившихся источников именно такого текста не встречается, а один из эпитетов — *aiteles* — употребляется здесь впервые. Текст выглядит как неопифагорейский, тем более что *autoteles* действительно является эпитетом Монады в неопифагорейских текстах (Nicomachus, ap. Theol. Ar. P. 3, 18 De Falco).

За прилагательными следует несколько эпитетов-существительных. Бог является Божественностью (*theiotes*), Существенностью (*ousiotes*), Истиной, Симметрией и Благом. Два первых эпитета весьма необычны. Эти термины (которые я бы перевел как «формы» или «принципы» Бога и Сущности), весьма нехарактерные для нормального греческого, встречаются (кроме *teiotes* в Септуагинте и у св. Павла) во втором трактате герметического корпуса, который также посвящен Уму.

Далее Альбин дает объяснение смысла четырех терминов, только два из которых (Благо и Истина) присутствовали в исходном списке. Особенно интересно объяснение смысла эпитета Отец:

«Бог является Отцом, потому что он причина всего и упорядочивает небесный Ум и Мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собой, пробудив Мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума. И этот последний, будучи упорядоченным Отцом (или ее отцом), упорядочивает всю внутрикосмическую природу».

Космический разум называется здесь разумом Мировой души. Дж. Лоенен утверждает,¹ что, по мнению Альбина, космический разум не отличается от разума Мировой души, однако, по моему мнению, этот автор несколько запутывает ситуацию. Очевидно, что речь идет о двух различных сущностях, однако их не следует различать как Ум и Душу. По моему мнению, здесь мы сталкиваемся с той же схемой, которую уже встречали у Аттика. С одной стороны, мы имеем сущность, которая объединяет в себе Демиурга *Тимея*, Логос (правда, этот термин Альбин не использует) и разумную Мировую душу, или Мировую душу в ее рациональном аспекте и, с другой стороны, неразумную Мировую душу или Мировую душу в ее неразумном или неорганизованном аспекте. Именно она нуждается в пробуждении и оформлении. Я готов признать, что эти две сущности не очень отчетливо различаются в системе Альбина. Они еще не ипостаси Плотина,

¹ Loenen J. H. *Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation* // *Mnemosyne*, ser. IV, vol. 9 (1956). P. 296–319; vol. 10 (1957). P. 35–56.

а всего лишь два аспекта одной и той же сущности, Мировой души, однако Альбин обращается с ними как с двумя различными ипостасями, и фраза «является причиной ее ума» дает нам ключ к пониманию действительного положения дел.¹

Несколько ранее в той же главе Альбин говорит, что все эти эпитеты не следует воспринимать как *определения* Бога, но только в качестве имен. Теперь он переходит к трем методам «описания» Бога, которые также задолго до него уже стали частью платонической традиции. Первый метод — негативный, посредством «удаления атрибутов» (*kat' arhairesin*). Иллюстрируется он пассажем из *Парменида* и представляет собой классический пример того, что впоследствии получит название *via negationis*. Второй метод рассуждения по аналогии (*kat' analogian, via analogiae*), примером которого является образ Солнца из шестой книги *Государства*. Третьим методом является *anagoge* (возведение, *via eminentiae*), примером которого является знаменитая речь Диотимы из *Пира*.

После этого Альбин снова возвращается к силлогистическому доказательству существования божественных атрибутов, точнее, их отсутствия. Он показывает, что Бог не имеет частей, неизменен и бестелесен. На этом глава заканчивается. В целом она производит довольно фрагментарное впечатление, однако вполне цельное. Происхождение различных элементов среднеплатонической теологии, которые мы в ней мы усматриваем, едва ли может быть точно установлено.² Мы видим, в частности, что Альбину не чужда мистическая теология, поскольку весьма часто Бог называется сущим, а сухость языка обусловлена стилистическими особенностями учебника.

Раздел, посвященный первым принципам, заканчивается краткой главой 11, в которой доказывается, что качества (*poiotetes*) нематериальны. Этот раздел может показаться излишним, поскольку со времен Антиоха ни один платоник не сомневается в том, что это так, однако, по всей видимости, он был задуман как переходный раз-

¹ Отметим также, что в данном пассаже речь идет о «божественной воле». В христианском платонизме это понятие приобретает важное значение, поэтому интересно встретить его здесь (см.: Clemens, fr. 7. P. 214, 11 Koetschau; Origen, De Princ. II 9, 1). В De Fato 573b Псевдо-Плутарха boulesis и noesis Бога более или менее эквивалентные понятия. Воля Бога является еще более определенным понятием в *Комментарии на Тимей* Халкидия (С. 176), однако и здесь она отождествляется с его nous и rponoia. Отметим, что о воле Бога говорит и Платон (*Законы* XII 967a), так что это понятие не совсем чуждо платонизму.

² О «неизменности» Бога сказано еще в *Государстве* (II 381b–c), однако сам аргумент, по-видимому, восходит к утраченной работе Аристотеля *О философии* (fr. 16 Walzer-Ross).

дел к исследованию физического мира, о котором речь пойдет в последующих главах. Между нематериальным и материальным лежит непреодолимая грань, причем *poiotetes* (качество) этимологически выводится из *poiein* (творить): «Если качества бестелесны, то и то, что их сотворило, также должно быть бестелесным. Далее, творческое начало (*ta poiounta*) также бестелесно». Такую же этимологию рассматривает и Антиох (Cic., Acad. Post. 27), который, в свою очередь, позаимствовал ее у стойков. Таким образом, *poiotetes* — это *logoi spermatikoi*, формы, имманентные материи.

III. Физический мир. Обратимся теперь к главам 12–22, посвященным физическим вопросам. Источником Альбина здесь является *Тимей* или, вполне возможно, какая-то краткая сводка *Тимея*. Начало 12 главы практически полностью совпадает с текстом учебника Ария Дидима, поэтому вполне естественно предположить, что на этом же источнике основана вся эта глава, если не весь учебник в целом.

Отметим несколько интересных моментов. Во-первых, в гл. 13 Альбин подробно рассуждает о пятом правильном многограннике додекаэдре (в связи с *Tim.* 54b sq.) и связывает эту фигуру с зодиакальным кругом, говоря, что 360 градусов круга соответствуют 360 треугольникам додекаэдра. Трудно сказать, кому принадлежит это развитие мысли Платона, однако вполне вероятно, что Теодору из Сол, который, согласно Плутарху, обсуждал проблему количества миров.

Принимает ли Альбин эфир в качестве пятого элемента? В гл. 13 он говорит о четырех традиционных элементах, однако далее, истолковывая *Tim.* 55c, он называет космос «небесами», что может служить указанием на пятый элемент. Это впечатление подтверждается в гл. 15, где о демонах говорится, что они обитают во всех элементах, кроме земли, — в *эфире*, воздухе, воде и огне. Вполне возможно, что под эфиром он подразумевает чистый огонь на стоический манер, как это делает Апулей.

В вопросе о сотворении мира в гл. 12–13 он сначала пересказывает *Тимей*, и в результате создается впечатление, что он принимает положение Платона о том, что мир создан из хаоса, однако затем, в 14 гл., он проясняет свою позицию:

«Утверждая, что мир сотворен, Платон не хотел сказать этим, что было время, когда не было мира. Все, что он имел в виду, так это тот факт, что мир находится постоянно в состоянии становления».

То есть он принимает значения (3) и (4) термина *genetos* в классификации Тавра. Далее следует описание того, как Бог упорядочивает Мировую душу, что, по-видимому, предполагает, что был такой

период времени, когда Мировая душа спала. Бог, говорится в пассаже, «оформляет душу», а затем «поднимает ее и обращает к себе ее разум», поскольку она до этого находится в некотором трансе (*karos*). Несколько ранее я уже отмечал, что подобный образ Мировой души встречается и у Плутарха.

Примерно то же самое уже было сказано в гл. 10, однако здесь о сне души сказано более явно, кроме того, Альбин использует редкое слово *karos* (которое используется также Максимом Тирским в связи со сном души в теле — *Op. X 1*), отражающее мистическую составляющую его доктрины и принесенное сюда каким-то подводным течением в среднем платонизме.

Остальная часть 16 гл. рассказывает о небе почти в тех же словах, что и *Тимей* 36е–40а. Отметим, однако, что время определяется как «распространение (*diastema*) движения космоса», а вечность как «мера стабильности вечного (то есть умопостигаемого) космоса». Имена последних трех планет, Сатурна, Юпитера и Марса, опущенные в *Тимее*, здесь восстанавливаются.

IV. Демоны. После рассказа о планетных богах Альбин обращается к демонам. Его изложение, судя по всему, является примером недопонимания, возникшего из-за смешения *Timaeus 40a* и *Epinomis 984d*. В *Тимее* Платон говорит как о богах только о небесных телах, под обитателями воздуха и воды подразумеваются просто птицы и рыбы. Однако в *Послезаконии* сказано, что каждый из элементов населен своим типом демонов. Поскольку *Послезаконие* является результатом деятельности платоновской Академии, отсюда следует, что подобная демонология была разработана уже при Ксенократе. Согласно Альбину, оказывается, что кроме планетных богов существует другой род «сотворенных» демонов, и в результате оказывается, что все части космоса «наполнены душами». Такая интерпретация вполне могла быть выработана школьными платониками самостоятельно, на основании, кроме *Послезакония*, таких мест из диалогов, как *Phaedo 107d*, *Politucus 271d*, *Rep. 617e*, *Crat. 397 Symp. 202e*.

Демоны отвечают за все виды дивинации, естественные и искусственные, то есть с привлечением человеческого искусства. О том, что оракулы даются скорее демонами, нежели богами, говорит и Плутарх в трактате *О падении оракулов*. Так же полагал и Посидоний (*Cic. De div. I 64*), который мог оказать влияние на формирование такого взгляда. Истоки такой доктрины можно усмотреть и в *Послезаконии* (985с), где сказано, что демоны общаются с нами во сне, через оракулы и пророчества.

О том, что демоны, а не птицы, являются действительными обитателями воздуха, говорят многие платоники (напр., *Philo, Gig. 6–9*).

Объясняется это тем, что птицы в действительности земные существа, поэтому для того, чтобы ни один элемент не оставался неодушевленным, приходится постулировать специальных обитателей воздуха.

V. Подлунный мир. Итак, младшие боги *Тимея* отождествляются Альбином не с планетными богами, а с демонами. Именно им Демиург доверяет работу по оформлению всех низших форм жизни, в том числе работу по помещению душ в тела.

Как эти агенты соотносятся с Мировой душой и Умом? Согласно Аттику и Апулею (о котором см. ниже), именно Мировая душа отвечает за сотворение физического мира. Вполне возможно, что непоследовательность Альбина в этом вопросе обусловлена слишком буквальной следованием *Тимею*. Вероятно, он полагает (гл. 16), что активный Бог тождествен с Умом мира или рациональной частью Мировой души, а демоны являются слугами этого Ума.

В гл. 17 можно отметить пример того, как поздние платоники систематически включают в свое толкование Платона последние достижения современных им наук. Во времена Платона, фактически до времен великих александрийских ученых Эрасистрата и Герофила, не было четкого осознания того, что именно мозг является центром нервной системы, более того, не знали даже о том, что существуют нервы. Альбин же (173, 6 сл.) говорит о том, что младшие боги «главенствующую часть души поместили в головной мозг, где расположен мозг и нервы (*neura*)». Платон (*Tim.* 73d) упоминает о мозге, однако отрицает присутствие там нервов, которые, по его мнению, являются просто жилами (75c). Несомненно, такие вопросы обсуждались в различных комментариях на *Тимей*, например, в комментарии Галена.

В гл. 18, посвященной зрению, содержится рассуждение о зеркалах и отражении. Альбин не слишком отступает здесь от слов Платона (46a–46c), однако значительно формализует теорию. Слово *anaklasis*, рефракция, засвидетельствовано у Аристотеля, а не у Платона.

Существует небольшой фрагмент папируса, датированного вторым столетием (Оху. Рар. XIII 1609), который содержит фрагмент некоего комментария на этот текст Платона. Там также упоминается *anaklasis*, причем за деталями автор отсылает к какому-то *Комментарию на Тимей*. Другим местом, к которому мог бы относиться такой комментарий, является *Тезет* 193c (и в меньшей степени *Софист* 266c, однако ни одного комментария на этот диалог до Ямвлиха не известно). Я полагаю, что этот фрагмент (приписываемый издателем Евдору) может быть частью того же текста, что и фрагмент *Анонимного*

комментария на *Тезет*. Фрагмент слишком мал, чтобы можно было провести осмысленный стилистический анализ, однако автор ссылается на другие свои работы, как и автор *Комментария на Тезет*, а также упоминает доктрину Эмпедокла об «истечениях» (ερορροαι; 70, 48). Все эти мелкие детали, хотя и не являются строгим доказательством, в сумме делают гипотезу правдоподобной.

Гл. 19 касается оставшихся четырех органов чувств, но всего лишь пересказывает *Тимей* (65с–67с), однако в обратном порядке. Примечательно, что сам Платон не выделял осязание, считая его чувством всего тела (61d). Поскольку Альбин и Апулей (*De Plat.* I 14) трактуют этот сюжет одинаково, можно заключить, что оба они принадлежат к единой традиции, восходящей по крайней мере к Арию Дидиму. Однако Апулей, как и Тавр, кроме того еще и связывает отдельные чувства с первоэлементами.

VI. Психология. (1) Природа души. Как и следовало ожидать, Альбин комбинирует платоновское деление души на три части и традиционное двухчастное деление на рациональную и нерациональную (или пассивную, *pathetikon*) части. В отличие от Плутарха он, судя по всему, пространственное разделение частей души, о котором сказано в *Тимее*, принимает буквально. Глава 23 посвящена описанию оформления смертных частей души младшими богами (*Тимей*, 44de, 69с–72d). В гл. 24 он переходит к защите теории разделения души на рациональную и нерациональную части. Эта аргументация направлена прежде всего против древней Стои и Хрисиппа, которые отстаивали идею единства души. Альбин сообщает то, что в его время было стандартной платонической позицией в этом вопросе: противоположности не могут сосуществовать в одном месте, и части души часто наблюдаются как отдельные друг от друга. В качестве примера описания страсти (*thymos*), борющейся с разумом, он приводит две строки из *Медеи* Еврипида, а в качестве примера невоздержанной страсти (*erithymia*), побеждающей разум, цитирует две строки о Лае из *Хрисиппа* Еврипида (фр. 841). Обе эти ссылки хрестоматийны. То же место из *Медеи* использует Халкидий в своем комментарии на *Тимей* (гл. 183, посвященная той же теме), восходящем к среднеплатоническим источникам. Пассаж из *Хрисиппа* с той же целью использует Плутарх в трактате *О моральных добродетелях* (446a). Хрисипп также использовал эти два места (SVF II 473), однако не ясно, каким образом, поскольку, по видимости, они противоречат его теории о душе.

Гл. 25 посвящена изложению доказательств бессмертия души, которые извлечены из *Федона* и *Федра*. В свете последующих неоплатонических споров по этому вопросу примечательно отметить,

что, по мнению Альбина, все эти доказательства, включая аргумент от противоположности и аргумент от припоминания из *Федона*, являются законченными доказательствами бессмертия души. Его описание процесса анамнесиса гораздо полнее, нежели у самого Платона, и отражает те этапы развития, которые прошла эта теория во все последующие века, включая стоические влияния. Вспомним, что Антиох в *De Fin.* V и *Acad. Pr.* принимает стоическую теорию без каких-либо изменений, а автор источника первой книги *Тускуланских бесед* принимает теорию анамнесиса (вторая глава). Наша проблема тогда состояла в том, чтобы примирить между собой эти две позиции. В нашем случае стоическая теория о том, что ум может самостоятельно создать общие понятия лишь путем аккумуляции данных чувств, резко отвергается. И все-таки Альбин использует такие стоические термины, как *ennoiai* (понятия) и *aithygmata* (вспышки, искры).

(2) *Неразумная душа и душа, воплощенная в тело.* Разумная часть души бессмертна, однако как обстоят дела с неразумной частью? Этот вопрос сам Альбин считает спорным (178, 20), однако придерживается мнения, что эта часть души не может быть бессмертной, поскольку она не причастна разуму. Прокл (*In Tim.* III 234, 9) также сообщает о том, что «Альбин, Апулей и другие» считают, что только разумная часть души бессмертна, неразумная же часть и духовная оболочка (*oschema*, проводник) неизбежно разрушаются.

Использовал ли сам Альбин термин *oschema*, мы не знаем, однако несомненно, что, по его мнению, все части души, подверженные страстям и служащие телесным нуждам, должны разрушаться после смерти тела. Однако даже души богов обладают побудительной способностью и способностью присвоения, которые в человеческих душах после воплощения становятся вожделием и пылким началом. Вполне возможно, что такое заявление обусловлено тем фактом, что в *Федре* души богов также изображаются в виде наездника и пары лошадей (каждая из которых благородных кровей и хорошо обученная). В этом смысле божественная душа является архетипом для человеческой, причем три способности божественной души (способность суждения, *gnostikon*, побудительная способность, *parastatikon*, и способность присвоения, *oikeiōtikōn*) соответствуют аналогичным человеческим способностям. Именно так же устроены и души до их воплощения в тела.

Душа, по Альбину, воплощается в тело в момент формирования эмбриона. Это противоречит стоическому положению, что она воплощается в момент рождения (SVF II 804). Она претерпевает многие инкарнации, в том числе и в тела животных, что является буквальным

повторением *Тимея*, и такое толкование было отвергнуто позднейшими платониками, например, Порфирием.

Что касается причин нисхождения душ в тела, то Альбин предлагает четыре причины, по-видимому, собирающие воедино все, что по этому поводу думали Тавр и его последователи.

- 1) *Ради сохранения постоянного количества душ.* Эта причина объясняет только необходимость последовательного перевоплощения, однако ничего не говорит об изначальной причине нисхождения. Если мир вечен, то нет смысла говорить о начальном моменте, однако не имеет значения и фиксированное число, поскольку это предполагает изначальное постулирование какого-либо определенного числа. В конечном итоге это всего лишь более полная форма аргумента, высказанного Тавром: «Ради полноты космоса, чтобы в физическом мире было столько же существ, как и в умопостигаемом».
- 2) *Воля богов.* Это положение также нуждается в пояснении. Вспомним снова, что второй причиной, которую называют «Тавр и его последователи», является воля богов «проявить себя через души». Вполне возможно, что Альбин, говоря это, имел в виду нечто другое, однако у нас нет никаких оснований не принимать такое современное ему пояснение.
- 3) *Неумеренность (akolasia),* то есть греховное желание самих душ. Концепция почти гностическая. В трактате Ямвлиха *О душе* (ар. Stob., I 375, 2) приводится очерк мнений различных философов по этому вопросу. Здесь говорится, что гностики полагают, что падение обусловлено «деградацией и отклонениями», а Альбин полагает, что в этом виноваты «ошибочные суждения, вынесенные свободной волей». Отсюда следует, что сам Альбин предпочитал именно эту третью причину. Какую работу Альбина цитирует Ямвлих? Некоторые полагают, что у него был специальный трактат о душе. Однако не исключено, что это содержалось в более пространной работе *О доктрине Платона*, кратким конспектом которой, как было предложено выше, мог являться сам Didaskalikos.
- 4) *Любовь к телу (philosomatia).* Эта последняя причина не очень отличается от предыдущей, только вместо желания душ постулируется их естественная склонность или слабость к телу. «Тело и душа в каком-то смысле приспособлены друг к другу, как огонь и смола». В таком случае душа, оказавшись в достаточной близости к телу во время своего путешествия по космосу, как бы сама собой притягивается к нему и воплощается. Значит, воплощение — это результат естественного закона, а не грех самой души.

Итак, если верить Ямвлиху, Альбин предпочитал третье объяснение, а следовательно, в отличие от Тавра, который склонялся к первому или второму, смотрел на человеческую жизнь более пессимистично или «гностически». Ясно, что в зависимости от того, как мы относимся к факту воплощения душ, считаем ли его результатом естественного хода вещей, а значит, благим и необходимым моментом на пути к высшим сферам, или же рассматриваем его как наказание за грех или непослушание, от которого необходимо как можно скорее освободиться, изменяется наше отношение к жизни. Разумеется, в обоих случаях освобождение от телесных пут — это благо. В целом средние платоники, за исключением Тавра, придерживались дуалистической позиции. Только Плотин (хотя в его время политическая ситуация была куда хуже, нежели в предыдущее столетие) приложил все возможные усилия для того, чтобы оправдать благость творения.

VII. Судьба, промысел и свободная воля. Этот сюжет более подробно будет рассмотрен ниже, в связи с Апулеем. В данный момент достаточно заметить, что сам Альбин не говорит о судьбе, промысле и свободной воле что-либо новое по сравнению с тем, что мы находим в трактате Псевдо-Плутарха *О судьбе* и очерке этой доктрины в *Комментарии* Халкидия на *Тимей* (гл. 142–190, кратко изложенный также в *Nat. Nom. Немесия*).

В гл. 26 Альбин схематично излагает то, что можно считать базовой среднеплатонической теорией. Сводится она к следующему:

- «1) Все вещи в этом мире подчинены судьбе, но не всё предопределено ею.
- 2) Судьба имеет статус закона. Поэтому она не может предписать одному одно, а другому другое и т. д., поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются.
- 3) [Если все предопределено], то не остается места для нашей воли (to eph'hemin), ни для наших представлений о похвальном, порицаемом и тому подобном.
- 4) Однако если душа выберет такую-то жизнь и совершит такие-то поступки, то для нее воспоследует то-то. Таким образом, душа свободна, и в ее силах сделать нечто или не сделать, но неизбежность последствий поступка определяется судьбой».

С одной стороны, здесь отсутствуют многие детали, изложенные в трактате *О судьбе*. Например, отсутствует различие между активной судьбой и «субстанциональной», и идентификация последней с «душой мира во всех трех ее разделах», вместе с тройственной структурой мира и тремя мойрами, которые управляют этими

частями. С другой стороны, все базовые элементы, наличествующие в трактате *О судьбе*, мы находим и в *Учебнике*.

Из этих четырех положений наибольшего внимания заслуживают второе и четвертое. Псевдо-Плутарх описывает судьбу (569d) как имеющую «качество закона государства, который большую часть, если не все свои распоряжения, выдвигает как следствия из гипотез, а затем, насколько возможно, излагает все необходимые соображения в форме общие положений».

Такое же сравнение находим у Халкидия (гл. 150 и 179) и Немесия (Nat. Nom., cap. 38). Эта аналогия призвана сохранить автономию свободной воли. Наша способность принимать решения является базовым условием для существования права, подобно тому, как, по мнению Халкидия, первые гипотезы делают возможной геометрию. Все, что из них следует, далее фиксировано, или обусловлено судьбой, однако в нашей власти принять и соблюдать тот или иной принцип. Немесий приводит такой пример (§ 145): «В нашей власти предпринять или не предпринимать морское путешествие. Это является гипотезой. Однако после того как принято, что мы отправляемся в море, отсюда следует, что мы потерпим кораблекрушение или нет».

Однако все это верно только при условии, что в момент выбора оба варианта предпочтительны в равной мере. Нет, например, причин, почему нам все-таки необходимо предпринять морское путешествие. Хрисипп продолжил бы этот аргумент далее: *нечто* обязательно заставит нас выбрать то или иное, если, конечно, мы не решим отрицать всякую причинную обусловленность, и так до бесконечности. Таким образом, этот платонический аргумент всего лишь еще одно выражение постулата о том, что ум является «причиной самого себя».

Первый принцип, говорящий о том, что все вещи «в руках» (en) судьбы, однако не все происходят «по» (kata) ее велению, также выражен в *De fato* в качестве введения к объяснению понятий возможности, волеизъявления и случая. И снова судьба сравнивается с законом (570в):

«Не все, о чем говорит закон, “законно”, поскольку закон говорит и о подкупе, предательстве и прелюбодеянии и других подобных вещах. Я бы не назвал законным даже акт убийства тирана или подобные “законные” действия».

Предательство входит в сферу закона, однако не законно. Точно так же, говорится далее, случай входит в сферу судьбы, однако не обусловлен ею. В таком случае и ложная смелость, хотя она и входит в сферу закона, происходит «не по закону», потому что в противном случае ее отсутствие (обычное исполнение долга) было бы

незаконным, а значит, наказуемым. И все же такая смелость находится в рамках закона, например, как исполнение долга во время войны. Аналогично волонтаристский акт (to eph'hemin) находится в сфере судьбы, однако не предопределяется ею. Вероятно, стоическая аргументация, которая также часто базировалась на языковых двусмысленностях, заслуживала такой контратаки, однако для стороннего наблюдателя такое решение также показалось бы неудовлетворительным.

Далее Альбин дает краткое определение «возможному» и «тому, что в наших силах (to eph'hemin)», и затем обсуждает потенциальное и актуальное. Все это в конечном итоге восходит к *Физике* II 4–6 и *Никомаховой этике* III 1–3 Аристотеля и также обсуждается в *De fato* (570e).

Далее следует рассуждение о свободной воле:

«Возможное (dynamei) отличается от того, что называется наличным (kath' hexin) и действительным. Возможное означает способность к чему-то, но не его наличие (hexis)... Возможное — это то, что еще не определено и зависит от нашей воли и становится истинным или ложным в зависимости от того, какая из наших склонностей возьмет верх».

Отметим, что обычный перевод hexis как «привычка» или «предположенность» здесь не годится. Лучше всего смысл передается термином «возможность».

Автор *De fato* более схоластичен. Возможное сначала объявляется предшествующим случайности (endechomenon), что в свою очередь предполагает самопроизвольность в качестве субстрата (hyle). Альбин говорит проще: произвольное основывается (букв. восседает, eprocheitai) на возможности. В *De fato* говорится, что случай иногда вмешивается в ход самопроизвольного, Альбин же о нем вообще не упоминает.

Затем автор *De fato* различает между потенциальностью (dynamis), потенциальным (dynamenon), то есть тем, что может действовать, и возможным. Потенциальный агент как субстанция логически предшествует потенциальности, которая, в свою очередь, логически предшествует возможному (571a). Все это, вероятно, не решает проблемы, однако показывает прогресс в методологии по сравнению с Альбином. Значит, дело не только в том, что *Учебник* представляет собой *Эпитоме* более пространной работы; Альбин не просто сокращает формулировки, характерные для *De fato*, он не знает о них.

е) *Этика*

Последний раздел *Учебника* (гл. 27–34) посвящен этике и политике. Гл. 27 посвящена вопросу о благе, гл. 28 — цели, гл. 29–30 —

добродетелям, гл. 31 — доктрине о том, что никто не грешит по своей воле, гл. 32 — страстям и гл. 33 — дружбе. Рассмотрим их в этой последовательности.

I. Благо для людей. Человеческим благом, говорит Альбин, является «знание и созерцание первого блага, которое можно определить как Бога и первый Ум». Все остальные блага являются таковыми только по причастности к этому. Альбин, как и любой платоник, отождествляет Благо шестой книги *Государства* с Умом.

Какое в таком случае место отводится двум остальным типам благ — телесным и внешним? Здесь, неожиданным образом, Альбин согласен с александрийскими платониками и Атикком в том, что счастье состоит только в душевных благах. Следовательно, добродетель самодостаточна. В подтверждение своих слов он приводит тот же пассаж из *Законов* (I 613 b–c), что и Евдор. Только «божественные» блага составляют счастье. Телесные и внешние блага — это всего лишь «материя», которая может быть использована для добра или зла. Несомненно, все это происходит из учебника Ария Дидима, однако Альбин не стал бы так говорить, если бы не разделял это воззрение. Следовательно, в этике Альбин не «аристотелик» в отличие от Плутарха и Тавра. В пассаже, непосредственно предшествующем изложению содержания вышеупомянутого места из первой книги *Законов*, после сравнения душ мудрых и обычных людей (основанном на символах небесного путешествия из *Федра* и пещеры из *Государства*), он произносит известные стоические афоризмы о том, что «только добродетельный благ» и «добродетель достаточна для счастья».

II. *Telos*. Здесь также просматривается сходство с Евдором. Целью человеческой жизни называется «уподобление Богу» (со ссылкой на *Тезтет* 176b). Фраза *kata to dynaton*, как и у Евдора, также перетолковывается как «согласно той части в нас, которая на это способна». Такой частью, естественно, называется *phronesis*. Альтернативный подход, разделяемый стоиками и Антиохом, о том, что «целью является следование природе» отвергается (более явно это делает анонимный комментатор на *Тезтет*, 7, 14). Отметим, что в формулу Евдора Альбин вносит существенное добавление. После дополнительных ссылок на Платона он добавляет: под Богом следует понимать небесного Бога (*epouranios*), а не Зевса, Бога за пределами небес (*hurepouranios*), который добродетелью не обладает, но превосходит ее. Это пояснение выглядит как поправка, которую мог внести сам автор для того, чтобы исправить неясность в традиционной формуле. Бог на небесах — это, согласно Альбину, второй Бог, Демиург или космический Ум. Допущение реального подобия пер-

вому Богу очевидно нарушило бы предположение о его трансцендентности. Эта трудность, судя по всему, не волновала платоников до времен александрийского платонизма. Не замечает ее и Апулей (*De Platone* II 23).

Глава 28 заканчивается формулировкой тех методов, которые должны применяться для достижения подобия Богу. Примечательно, что Филон говорит почти то же самое, что является указанием на то, что в данном случае мы явно имеем дело с базовой среднеплатонической доктриной, восходящей по крайней мере к первому столетию до н. э. Уподобления Богу можно достигнуть: 1) благодаря контролю над природными способностями (*physis*), 2) посредством упражнений и дисциплины (*askesis*) и, прежде всего, 3) силою разума и учебы (*didaskalia*) достигнув непрерывного созерцания умопостигаемой реальности.

Отметим, что триада *physis—askesis—didaskalia*, символизируемая, по Филону, фигурами Авраама, Исаака и Иакова (хотя Филон располагает ее в другом порядке, помещая *askesis* после *didaskalia*, как «практику усвоенной доктрины»), безусловно является стандартной школьной схемой.

Далее Альбин использует другой популярный образ — «тайнства философии», о которых также говорят «Гераклит», автор *Гомеровских аллегорий*, Теон из Смирны (*Expos.* P. 14, 17–16, 2 Hiller) и Филон. Последний вложил в этот образ столь многое, что некоторые исследователи, например Э. Гудинаф, предположили, что он описывал реальный мистический культ. Мне кажется, что в таком допущении нет необходимости. Это всего лишь общее место, живописно изложенное Филоном. «Круг наук», музыку, арифметику, астрономию и геометрию, Альбин предназначает для воспитания души, гимнастику для тела, а предварительные исследования (*proteleia*) и предварительные очищения (*prokatarsia*) — в качестве подготовительного шага перед Великими мистериями.

III. Добродетель и добродетели. В гл. 29 добродетель в терминах *Политики* Аристотеля (Pol. 1323b13; EE 1218b37) определяется как «божественная вещь, представляющая собой совершенное и наилучшее расположение души, благодаря которому человек приобретает благообразие, уравновешенность и основательность в делах, причем как по отношению к себе, так и по отношению к другим». Далее, на основе *Государства* Платона и *Definitions* 411d sq.) описываются четыре кардинальных добродетели. Вывод звучит стоически: добродетели взаимосвязаны (*antakolouthen*). В их развитой разумной форме они предполагают наличие «правильного разума» (*orthos logos*). Например, разумная смелость невозможна без обладания

разумной умеренностью и т. д. Хотя сам термин и стоический, сама доктрина может рассматриваться как развитие, например, платоновского *Протагора* и этики Аристотеля (EN 1144b32 sq.).

Однако то, что называется «естественными добродетелями», например добродетели детей или животных, не предполагает такой взаимной зависимости. Для них Альбин использует аристотелевский термин «натуральные задатки» (*euphyiai*) и стоический термин «прогресс (к добродетелям)» (*prokorai*). После обсуждения отдельных добродетелей в гл. 30 Альбин излагает (характерное для многих средних платоников) положение о том, что добродетели — это не только «мера», но и в некотором смысле «высшие или предельные состояния» (184, 12; cf. Arist. EN 1170f23; Plutarch., *Virt. Mor.*, 444d; Hippol., *Ref.* I 19, 16).

В отличие от стоиков Альбин ратует за «умеренность», а не полное отсутствие страстей (*apatia*), считая последнюю таким же злом, как и чрезмерную страстность. В этом он согласен с Плутархом и Тавром. Что сказал бы по этому поводу Атик, мы не знаем, но скорее всего он принял бы стоическую сторону.

Альбин возражает против стоического экстремизма, утверждая, что нельзя делить людей на однозначно плохих или, напротив, совершенных. Большинство людей нуждается в длительном пути к добродетели, в процессе движения к моральному прогрессу (*prokore*, 183, 28).

Гл. 31 посвящена обсуждению знаменитого сократического парадокса о том, что «нельзя грешить по своей воле» («раз добродетель добровольна, следовательно, порочность невольна»). Основным источником для него здесь служит *Горгий*. Хотя, строго говоря, любое зло совершается невольно, наказание все-таки необходимо и выполняет функцию «излечения». В противном случае пришлось бы признать стоический фатализм и согласиться с тем, что наказание злодеев логически неразумно.

В следующей главе (32) обсуждается древнее стоическое воззрение о страстях, отвергнутое уже Посидонием, однако, вполне вероятно, еще разделяемое наиболее правоверными стоиками. Ошибка стоиков в том, что они не учитывают влияние неразумной части души на формирование аффектов.

В отличие от стоической теории о четырех базовых аффектах, Альбин говорит о двух — наслаждении и боли. Страх и желание он рассматривает в качестве вторичных аффектов. Далее следует рассуждение (основанное на *Rep.* IX 589b) о диких и укрощенных страстях (cf. *Philo*, QG II 57).

После анализа наслаждения Альбин переходит к дружбе (*philia*). Здесь он, очевидно, следует Аристотелю, как по содержанию, так и

в последовательности тем (*Никомахова этика*, конец гл. 7, затем гл. 8–9). В различении между тремя типами любви (благородной, позорной и средней (*mese*)) он восходит к *Законам* 837b–d, однако привлекает стоическую терминологию. Благородная любовь может стать искусством (*techne*), включающим в себя *theoremata*, с помощью которых можно распознать объект, достойный любви, научиться достижению его и правилам обращения с ним.

IV. Политика. В этой связи нам остается сказать немного. По Платону, говорит Альбин, государства делятся на идеальные и реальные. О первых он пишет в *Государстве*, о вторых — в *Законах* и *Письмах*. Вероятно, имеется в виду и то, что в *Государстве* Платон не предлагал предпринимать какие-либо материальные шаги к реализации его цели, а в *Законах* и *Восьмом письме* писал о необходимости создания государств в новых местах. Кто впервые предложил такое различие, сказать трудно. Апулей о нем не знает, однако скорее всего Альбин также не является его автором.

Гл. 34 заканчивается определением политической добродетели, которое в точности соответствует определению Ария Дидима (ар. *Stob.*, II 145, 11 sq.).

Трактат заканчивается сравнением истинного философа с софистом и апологией, обращенной к читателю по поводу того, что какие-то вещи могут показаться ему изложенными бессистемно.

Боюсь, что нам придется принять это извинение автора учебника. И все же, несмотря на некоторые неприятные неувязки, *Didaskalikos* является полезным очерком платонизма, отражающим положение дел в рамках по крайней мере одной традиции во втором столетии н. э. Хотя многое вполне может восходить к Арию Дидиму, естественно предположить, что большая часть текста является изложением доктрины, которая была принята во втором веке. *Анонимный Комментарий на Тезтет* также является полезным примером использования среднеплатонических методов экзегесиса и содержит несколько новых интересных фактов.

f) Альбин как наставник

О деятельности Альбина как преподавателя можно судить на основании единственного произведения, которое единодушно приписывается именно ему, — *Введения к Диалогам Платона* (*Isagoge*). *Didaskalikos*, как мы знаем, во всех рукописях называется произведением Алкиноя, и авторство Альбина — это чистая конъектура.

В шести кратких главах, из которых состоит *Введение*, сначала (гл. 1–2) обсуждается природа диалогической формы в целом, затем рассказывается о различных типах диалогов Платона (гл. 3),

и, наконец, описывается порядок, в котором необходимо читать эти диалоги, чтобы составить связное представление об учении Платона. Информация, содержащаяся во *Введении*, могла бы лечь в основу вводной лекции длиной примерно в один час. Текст очень сухой, содержащий всего одну цитату из *Федра* 237 (о том, что прежде чем о чем-то говорить, следует уяснить предмет разговора), и вполне может являться студенческой записью (как это случается с неоплатоническими комментариями). Кроме начальной *hoti* больше ничто не указывает на то, что это выдержка из какого-то произведения.

Диалоги Альбин делит в соответствии с порядком, установленным Трасилом, на диалоги учебные и диалоги исследовательские. Однако схема Трасила упрощается до такой степени, что только из общего списка диалогов можно понять, что это все же она.

Остановимся здесь на схеме Трасила подробнее, поскольку именно она, судя по всему, сохранилась со второго века на многие столетия. Трасил разделяет диалоги Платона так (DL III 49):

«Платоновские диалоги делятся на два типа — диалоги учебные (*huphegetikos*) и диалоги исследовательские (*zetetikos*). Первый тип далее разделяется на два: теоретические и практические. Теоретические далее делятся на физические и логические, а практические — на этические и политические. Диалоги исследовательские также делятся на два типа: направленные на упражнение ума (*gymnastikos*) и направленные на победу в споре (*agonistikos*). Первые далее делятся на побудительные (*maieutikos*) и ставящие под сомнения некоторые выводы (*peirastikos*), а вторые — на критические (*eidei-kritikos*) и опровергающие определенные положения (*anatreptikos*)».

Альбин не считает, что такое деление диалогов помогает их изучению. Деление на тетралогии, начиная с *Евтифрона*, *Апологии*, *Критона* и *Федона* и т. д. (такому порядку мы следуем и поныне), по его мнению, скорее является данью традиции деления на тетралогии, принятое у трагиков, нежели служит педагогическим целям. Поэтому Альбин начинает с *Алкивиада I*, поскольку в нем говорится о «познании себя» как начале для любого будущего философа. Затем следует обратиться к *Федону*, который учит о природе философской жизни, в качестве предварительного условия для нее полагая доказательство бессмертия души. Следом идет *Государство*, дающее полный очерк всех наук, и, наконец, *Тимей*, от вещей физических возводящий нас к божественному. Отметим, что *Парменид* в это время, вероятно, считался лишь хорошим упражнением по логике. Трасил помещает его среди логических диалогов, а Альбин отводит ему место среди исследовательских «спорных» (*elenctic*) диалогов, отказывая ему тем самым в положительном содержании.

Очевидно, что только некоторые неопифагорейцы в это время относились к гипотезам *Парменида* серьезно.

В заключительной главе Альбин говорит, что, прежде чем перейти к изучению доктрины, ученик должен очистить свой разум от ложных предрассудков, то есть ознакомиться с исследовательскими диалогами. В каком порядке следовало читать эти диалоги, не ясно, однако можно предположить, что Альбин следовал примерно тому же порядку, который был впоследствии установлен в неоплатонических кругах, например в гл. 26 *Анонимных пролегоменов к платоновской философии* шестого века.

Итак, курс платонизма представлял собой полный цикл, включающий в себя этическое и духовное воспитание, который начинался с самопознания и заканчивался изучением физики и теологии, основанной на *Тимее*. Изучение диалогов Платона, таким образом, рассматривалось как полный курс высшего образования.

С. АПУЛЕЙ ИЗ МАДАУРЫ

1. Биографические свидетельства и сочинения

Обратимся теперь к еще одному предполагаемому «столпу школы Гая» — профессиональному ритору и философу-любителю Луцию Апулею. Родился он в североафриканском городе Мадауре (или Мадавре) около 123 г. н. э. в уважаемой провинциальной семье, получил лучшее риторическое образование, какое только можно было получить в Карфагене, а затем, около 150 г., направился в Афины в поисках аутентичного классического образования, которое, разумеется, включало в себя философию.

О годах его учебы в Афинах сам Апулей говорит в своем сочинении *Florida*, антологии пассажей из «эпидейктических» ораторов. В конце *Flor.* 15, касающейся Пифагора и являющейся хорошим свидетельством о статусе мифа о Пифагоре в его время, он добавляет:

«Далее, наш Платон, который ни в чем не отклоняется от учения этой школы, также был пифагорейцем. Да и я сам, для того чтобы наставники допустили меня в семью платоников, должен был, в ходе моих академических занятий, научиться точно выражаться, где это нужно, и хранить молчание, когда это требуется».

Создается впечатление, что у него было много наставников, а «пифагорейские» нормы поведения напоминают то, о чем Авл Геллий говорил как о правилах, принятых в школе Кальвена Тавра (NA I 9). Хронологически возможно, что Апулей учился у самого Тавра, а упоминание о многих наставниках может указывать на школу. Однако не следует поддаваться соблазну и принимать риторические высказывания слишком буквально.

В Flor. 20, 4 он рассказывает, что наряду с философией изучал в Афинах поэзию, геометрию, музыку и диалектику. Все эти науки обычно включались в программу философского образования, однако очевидно, что Апулей стремился стать скорее образованным ритором, нежели профессиональным философом. В Apol. 36 он демонстрирует хорошие познания Аристотеля, Теофраста, Евдема и Лукона, а во время своего пребывания в Эе попробовал даже провести некоторые ихтиологические исследования, за что и был удостоен подозрением в магии.

Он немало путешествовал по Греции, посещал Самос и Фригию (De mundo 17). Его дорожные впечатления нашли отражение в *Метаморфозах*. Кроме того, он удостоился посвящения в различные мистерии. Книга XI *Метаморфоз* также отчасти автобиографична, о чем свидетельствует его увлеченный рассказ о культе Изиды в *Апологии* (55–56). Вполне вероятно, что из Афин он на некоторое время вернулся домой, а затем отправился в Александрию. Однако по дороге его ожидало приключение, которое сильно повлияло на его дальнейшую жизнь. Завернув по дороге в Эу около Триполи в Ливии для того, чтобы посетить своего старого друга, он познакомился с его матерью, овдовевшей, но весьма страстной и, судя по всему, богатой женщиной. Он женился на ней, однако это вызвало такую злобу у ее родственников, что они обвинили его в том, что он соблазнил ее средствами магии. Это случилось во время проконсульства Клавдия Максима (ок. 155–158 гг.). Апулей был оправдан (о чем свидетельствует его защитная речь, *Апология*), однако должен был вместе со своей женой покинуть город. Доехал ли он до Александрии, мы не знаем, однако ок. 161 г. он снова был в Карфагене, широко известный как ритор, поэт и философ-платоник.

Как долго он прожил после этого, мы не знаем. Тот факт, что в гл. 13–14 трактата *О мире* он упоминает о софисте Фавории из Арле, о котором говорит также Авл Геллий (NA II 32), указывает на то, что он мог знать работу Геллия. Однако это обстоятельство не очень нам помогает. Даже если традиционная дата публикации *Аттических ночей* (169 г.) достоверна, следует иметь в виду, что хотя, по словам его автора, трактат опубликован им в весьма зрелом возрасте, однако работать над ним он начал еще в Афинах, во время своей учебы. Считается также, что трактат *О мире* написан Апулеем еще в Афинах, однако посвящение сыну указывает на более позднюю дату. Из рассказа о Флорине явствует, что Апулей копирует и пересказывает Геллия, однако ни один из этих авторов не упоминает другого ни в одном из своих сочинений. Вполне вероятно, что оба они примерно в одно и то же время были в Афинах, причем Геллий был несколько старше, однако ничто не указывает на их личное знакомство.

Но этот запутанный момент не очень важен для нас. Значение сочинений Апулея для истории философии зависит от того, когда и у кого он учился в Афинах. И если мы установили, что это были 150-е гг., то ясно, что главным представителем платонизма в то время был Тавр. Был ли Апулей учеником Гая, мы не знаем, равно как и то, был ли последний в это время в Афинах, однако из свидетельства Геллия можно заключить, что в это время у Тавра не было значительных соперников. Итак, нам следует внимательно рассмотреть, можно ли обнаружить у Апулея что-либо такое, что не согласовывалось бы с нашими (пусть весьма смутными) сведениями о Тавре, а также что-либо такое, что могло бы связывать его, более чем какого-либо другого платоника, с тем вариантом платонизма, который мы видим у Альбина.

Наиболее известной работой Апулея являются его *Метаморфозы, или Золотой осел*. Сюжет он заимствует у греческого автора Луция из Патр, однако развивает его весьма примечательно. Историю о Купидоне и Психее мы оставим в стороне, однако обратим внимание на одну деталь в начале романа. Герой, рассказывая о своих предках, говорит, что его мать принадлежит к семье Секста из Херонеи, который был племянником Плутарха, философом и наставником Марка Аврелия. Далее об этом Сексте ничего не говорится. Не можем ли мы предположить, что такой странный комплимент указывает на то, что именно Секст был учителем Апулея в Афинах? Секст был при дворе ок. 130 г. и примерно в это время учил Марка Аврелия (который родился в 121 г.). Нет ничего невозможного в том, что он мог в 150-х гг. все еще преподавать в Афинах.

Среди других нефилологических работ Апулея выделяются автобиографическая речь *Апология* и собрание выдержек из эпидейктических речей времен его славной карьеры как софиста в Карфагене — *Флориды*. Однако нас прежде всего интересуют три сочинения Апулея, непосредственно посвященные философии: 1) Очерк *О демоне Сократа* (*De Deo Socratis*); 2) очерк философии платонизма (*De Platone et eius Dogmate*) и 3) вольный перевод трактата Псевдо-Плутарха *О мире* (*De mundo*), в котором помещен пересказ пассажи Флаворина о ветрах.¹

¹ Апулею посвящено недавнее исследование: Harrison Stephan. *Apuleius: A Latin Sophist*. Oxford: Oxford University Press, 2000. В этой работе особое внимание уделяется доказательству того, что *De mundo* и *De Platone* являются работами самого Апулея, однако авторство *Peri Hermeneias* оспаривается. Гипотеза об авторстве герметического *Асклепия* также отвергается. *Метаморфозы*, *De Platone* и *De mundo* датируются довольно поздним временем, ок. 170/180 гг. Главы 4–5 книги специально посвящены

В аутентичности речи *О демоне Сократа* обычно не сомневаются, поскольку она написана в том же «эпидейктическом» стиле, что и *Апология*, *Метаморфозы* и *Флориды*. Однако стилистический анализ остальных двух произведений позволил некоторым исследователям усомниться в их аутентичности. Шведский исследователь Редфордс, проделавший в этой связи большую работу, не склонен считать эти сочинения не аутентичными, и мне кажется, что такая позиция осмысленна.¹ Стиль остальных работ Апулея — это риторически приукрашенный искусственный стиль, поэтому его не стоит сравнивать с остальными философскими работами, в которых вполне естественно было следовать стилю греческих оригиналов, которыми пользовался Апулей. Высказывались предположения, что эти трактаты могли представлять собой конспект его студенческих работ, однако, учитывая тот факт, что обе они посвящены его сыну Фаустину, очевидно, от брака с Пудентиллой, естественно предположить, что они опубликованы в то время, когда его сын уже мог понять смысл в них изложенного, то есть не ранее 170 г.

Говорят о сухом стиле этих трактатов, однако даже в *De Platone* наблюдается большая разница между стилем первой книги, посвященной физике, и второй, касающийся этики и тех сюжетов, которые, вероятно, больше всего интересовали Апулея, — об истинном и ложном риторике и совершенном мудреце.

Другой трактат, включенный в корпус сочинений Апулея, *Об истолковании* (в некоторых манускриптах озаглавленный *Peri Hermeneias*, по аналогии с одноименным трактатом Аристотеля, на котором он частично основан), является кратким очерком Аристотелевой логики. Этот трактат объявляется многими исследователями как не аутентичный, однако вывод это делается на основании сомнительных посылок. Стилистически он также отличается от *Метаморфозов*, однако вполне согласуется с *De Platone*.

Этот краткий трактат является, судя по всему, отдельным сочинением, никак не связанным с заявлением, сделанным Апулеем в гл. 4 *О Платоне*, где он обещает рассмотреть все три раздела философии по очереди, логику или *pars rationalis* оставив напоследок. Вывод, который делается некоторыми исследователями на этом основании, о том, что Апулей не закончил свой труд и поэтому кто-то

анализу философских работ Апулея. Трактат *О Платоне* рассматривается им как «перевод или адаптация учебника платонизма, принадлежащего к той же среднеплатонической традиции, что и *Didaskalikos* Алкиноя». — *Прим. пер.*

¹ Redfors J. *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De Mundo*. Lund, 1960.

решил заполнить пробел, выглядит неубедительным. Если бы фальсификатор действительно хотел этого, то почему он не оформил свою фальшивку так, чтобы она действительно напоминала отсутствующую третью часть? Следовательно, либо этот трактат приписывается Апулею по ошибке, либо сам Апулей рассматривал его как независимое сочинение. Кроме того, вторая книга *О Платоне* не ссылается на первую и содержит *отдельное* посвящение его сыну Фаустину, которого нет в первой. Если бы сочинение было задумано как единое целое, посвящение было бы резонно поместить в начале. Правда, рукопись первой книги обрывается в конце, поэтому мы не можем быть уверены в том, что она не содержала такого посвящения. Тот факт, что сам Апулей цитируется в трактате *Об истолковании*, сам по себе также не решает вопрос окончательно.

Итак, трактат *Об истолковании* является полезным источником по среднему платонизму, и нет оснований полагать, что эта работа не принадлежит Апулею. Кроме того, следует помнить, что Апулей не был оригинальным философом, поэтому его значение для нас сводится к тому, как он представляет свои источники.

2. Философия

Перейдем теперь к анализу трактатов *О Платоне* и *О демоне Сократа* (в разделе о демонологии), внимательно отслеживая моменты сходства и различия представленной там доктрины с тем, что мы знаем о современном Апулею платонизме, и прежде всего с той его версией, которую мы видели в *Учебнике платоновской философии*. Целью этого исследования является проверка весьма распространенной гипотезы о том, что оба эти документа восходят к одному источнику, учению платоника Гая.

Трактат *О Платоне* начинается с описания жизни Платона. Апулей, как мы видели, настаивает на том, что Платон был учеником Пифагора (гл. 3).

В гл. 3 Апулей делит философию на три части: физику, этику и логику; в гл. 4 встречаем другой порядок: этика, физика, логика; однако сам Апулей говорит, что «начнет по порядку», и начинает с физики (первая книга), продолжает этикой (вторая книга), однако до логики так и не доходит.

а) Физика

I. Первые принципы. Изложение Апулея начинается с того, о чем Альбин говорит во вторую очередь, с первых принципов. Как и Альбин, он постулирует три принципа — Бога, материю и Идею, однако в отличие от Альбина начинает не с материи, а с Бога.

Сравнивая соответствующее место *Учебника*, мы видим некоторое сходство, например те же эпитеты Бога, однако многие отличительные особенности теологии, изложенной Альбином, у Апулея отсутствуют. Прежде всего, Бог бестелесен (этот важный эпитет не перечисляется Альбином в общем списке, однако упоминается несколько далее в той же главе — 166, 1). Далее, Бог един, неизмерим (*aperimetros*), Отец и Творец всего, благословен, податель благодати (*beatificus*), прекрасен, ни в чем не нуждается (*nihil indigens=apros-dees*), все предоставляющий. Из этих эпитетов только «благодой и ни в чем не нуждающийся» имеют аналоги в *Учебнике*. Альбин называет Бога первым, однако не единым. Термин *aperimetros*, который Апулей пишет по-гречески, выглядит как технический термин и ни у кого более не встречается. *Beatificus* не имеет очевидных аналогов по-гречески, разве что *makaristes*. С другой стороны, у Апулея нет и намека на большинство эпитетов, перечисленных у Альбина. Даже если допустить, что Апулей вольно пересказывает свой источник, в наших двух учебниках остается много такого, что взаимно исключает друг друга. Далее, после серии эпитетов Апулей называет Бога «небесным» — в отличие от Альбина, для которого он «сверхнебесный (*hyperouranos*)». Правда, далее Апулей называет его сверхкосмическим (*ultramundanus=hyperkosmos*), и этот термин затем встречается только у неоплатоников.

О Боге вкратце говорится и в *Апологии* (64, 7), и в *De Deo* 3, причем это описание принципиально не отличается от того, что мы только что видели. В частности, в *Апологии* Бог называется *summus animi genitor* (высший творец ума) вместо просто *genitor* в *De Platone*, что позволило Фестюкьеру (*Rev. IV p. 105*) исправить текст *De Platone* в этом месте.

Вывод, который можно сделать на основании этого краткого сравнения, следующий. Учебники Альбина и Апулея согласуются друг с другом не в большей степени, нежели два любых других базовых изложения платонической доктрины, при условии, конечно, что их авторы не утверждают, что мир сотворен во времени, и склонны к перипатетизму. В теологии они наверняка следуют разным источникам. Негативная теология, подробно развитая Альбином, не находит отражения у Апулея, за исключением раздела 193, где выстраивается иерархия Высшего Бога, Ума, Идеи и Души, что предполагает, что Бог находится выше какого-то типа Ума.

Материю оба автора описывают как бесформенную, бескачественную и безвидную, однако Альбин описание материи начинает с пересказа *Тимея* (50с), а Апулей говорит, что она несотворенная, неразрушимая (о чем Альбин не упоминает вообще, однако говорит Халкидий, *In Tim.*, сар. 306). Беспредельность материи также не

упоминается Альбином, однако о ней говорит Халкидий (гл. 312). Единственным положением, в котором оба автора сходятся, является утверждение, что материя «не телесна и не бестелесна, но потенциально телесна». Источником для такого утверждения не может быть Арий, поскольку он описывает материю как «не тело, но телесное в смысле того, что она подлжит всем качествам как материал» (Dox. Gr., 448). Нечто подобное говорит и Ипполит (Ref. I 19, 3), кто бы ни был его источником, а также Окелл Лукан (Ocellus, De Univ. Nat. 24), источником которого является какой-то неопифагорейский трактат, предшествующий Филону.

В следующем разделе, посвященном идеям, Апулей ограничивается обычными банальностями и ни словом не упоминает об идеях как мыслях Бога (хотя у нас нет оснований полагать, что он не согласен с таким положением), а также не говорит об их связи с другими сущностями.

Затем Апулей различает между двумя типами субстанций — умопостигаемой и чувственно воспринимаемой (аналогично Альбину в гл. 4). О делении умопостигаемых и чувственно воспринимаемых субстанций на первичные и вторичные Апулей не говорит. В целом это место соответствует гл. 11 Альбина и является переходным разделом между метафизикой и физикой.

Следующая, гл. 7 (соответствующая гл. 12 Альбина) посвящена физике и следует *Тимею* (52e–56d). В отличие от Альбина и в согласии с Халкидием Апулей сравнивает первоэлементы (stoicheia) с буквами алфавита (stoicheia). С другой стороны, он не упоминает о додекаэдре, который Альбин сравнивает с эфиром, а более ортодоксальный платонизм — с миром в целом. Плутарх, как мы видели, колеблется между этими крайностями. Апулей, как это видно из De Deo 137, вообще не признает эфир в качестве пятого элемента. Само слово «эфир» означает у него всего лишь чистый огонь. Однако в De Mundo (291) эфир упоминается как пятый элемент, что обусловлено, вероятнее всего, тем, что Апулей здесь копирует свой источник.

В гл. 8, в отличие от Альбина, который от описания элементов возвращается к космосу в целом, Апулей следует порядку тем в *Тимее* и переходит к вопросу о сотворении мира. Как и Альбин, он отвергает творение во времени, однако из четырех причин, выдвинутых Тавром, предпочитает 1), в то время как Альбин склоняется к 3) и 4):

«Этот мир он (Платон) иногда считает лишенным начала, иногда же говорит о его творении. У мира, как он считает, нет ни начала, ни конца, поскольку он существует вечно, однако он называется сотворенным, поскольку его субстанция и природа созданы из элементов, которые обладают свойствами сотворенного. По этой причине он

зрим и чувственно воспринимаем. Однако поскольку Бог создал принцип творения, он всегда будет существовать в своей неизменности».

II. Психология: душа в целом и Мировая душа. В гл. 9 Апулей переходит к психологии. Он начинает с описания индивидуальной души (на основе Федра 245а). Затем переходит к Мировой душе, причем эта сущность, в добавление к функциям Мировой души *Тимея*, исполняет также и роль младших богов:

«Небесная душа, источник для всех душ, называется Платоном высшим благом и мудростью, обладающей порождающей силой [если *virtute genetricem* можно так перевести]; она исполняет волю Бога творца и во всем служит ему».

Альбин также пишет, что Душа служит Богу, однако различает между собственно Душой и ее Умом, причем Душа нуждается в оформлении и сама по себе не располагает разумным началом. Комбинируя Мировую душу и Ум, Апулей создает сущность, больше напоминающую ту, о которой говорит Аттик. Онтологическое отношение между этими сущностями у Альбина довольно туманно, однако несомненно, что он их различает в большей степени, нежели Апулей.

Мировую душу Апулей называет источником всех душ, тем самым отводя ей роль, зарезервированную в *Тимее* для Демиурга. Термин *fons (pege)* может восходить к *Федру* 245с, однако и в данном случае душа описывается лишь как источник движения для всех остальных вещей. Альбин также обращается к этому пассажи (гл. 25), описывая самодвижущееся начало как «принцип всякого движения и возникновения», что является существенным добавлением к исходному тексту. Младшие боги у Альбина подчиняются своему Отцу и отождествляются с демонами. Отсюда, вероятно, следует, что они подчинены Душе, которая, в свою очередь, подчинена Отцу.

Далее Апулей описывает Душу как ум (*mens*), что весьма примечательно, и указывает на тот факт, что он мыслит ее как разумную душу. Он не упоминает о разделении ее на два круга (*Tim.* 36d) в отличие от Альбина.

Далее (200) следует различие умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, причем таким образом, что у читателя создается впечатление, что Апулей неправильно понял свой источник. Фразеология различна, хотя сама доктрина та же самая. Последнее предложение примечательным образом перекликается с тем, что Прокл сообщает о Гаяе и Альбине (*In Tim.* I 340, 25 sq.). Вероятно, опираясь на пересказ Альбином слов Гая по поводу *Tim.* 29b, он сообщает, что Платон представляет свое учение либо научным способом (*epistemonikos*), либо опираясь на аналогии (*eikotologikos*). Апулей говорит следующее:

«Итак, существует два способа интерпретации, поскольку видимый мир постигается посредством насильственных и непостоянных аналогий, а существование умопостигаемого доказывается истинным, вечным и неизменным разумом».

Это соответствие примечательно, однако не доказывает, что Апулей связан с Гаем. Очевидно, что Прокл прочитал это именно у Гая, однако сама по себе идея является достаточно общей и встречается, например, у Трасила столетием ранее (DL III 52).

III. Демоны. В гл. 10 Апулей переходит к вопросу о времени и, следуя *Тим.* 37d sq., вполне согласуется с Альбином. Вся эта центральная часть трактата по порядку тем вполне соответствует Альбину, что явно свидетельствует о том, что учебники подобного рода были частью школьной традиции. Далее Апулей переходит к планетам и затем, как и Альбин, к демонам.

В отличие от Альбина и в большем согласии с *Тимеем* 40а, Апулей населяет демонами только воздух.

Более подробно о демонах Апулей говорит в своей речи *О демоне Сократа*. В гл. 6 речи, в характерной для Апулея риторической манере, говорится, что природа не терпит пустоты, поэтому между богами и людьми необходимо существует промежуточный класс живых существ. В гл. 8 сказано, что все элементы, согласно Аристотелю, имеют своих обитателей, поэтому было бы неразумным предполагать, что только воздух лишен их. Птицы — это, в действительности, обитатели земли, а не воздуха, поэтому истинными жителями воздуха являются демоны. Нечто подобное мы уже встречали у Филона (Gig. 6).

Далее Апулей доказывает, что демоны должны быть созданы из чистого воздуха, поскольку иначе бы они улетели в эфир (cf. Epin. 984c; Varro ap. Aug. CD VII 6; Philo, Gig. 8–9). Что касается их морального облика, то они подвержены страстям, могут гневаться и принимают приношения. «Демоны — это существа одушевленного рода, разумные, страстные, с воздушным телом и вечно сущие».¹ Три первых качества мы делим с ними, четвертое присуще только им, а пятое роднит их с богами. В описании различных приношений, которые подобают этим существам, Апулей близок к Плутарху (De Is. 361b), а следовательно, к Ксенократу. Причем разнообразие ритуалов Апулей соотносит с разнообразием страстей, которым подвержены демоны. Как бы там ни было, общая идея восходит к Ксенократу, который хотел показать, что всевозможные ритуалы обращены не к бесчувственным богам, но к страстным демоническим силам.

¹ Аналогичное определение дает Халкидий (In Tim., cap. 135).

Апулей, в согласии с Плутархом, различает три типа демонов (гл. 15–16):

- 1) *Человеческая душа* может рассматриваться как демон. В подтверждение своих слов он вспоминает известную этимологию слова *счастье* (eudaimonia; cf. Fr. 81 Heinze). Об этом говорит и Альбин. Сама идея восходит к Tim. 90c, однако этот тип демонов следует отличать от демонов-хранителей, которые, по Апулею, относятся к третьей категории.
- 2) *Душа, покинувшая тело*. Такие души делятся на добрые и злые. Первые отождествляются Апулеем с ларами, домашними богами, такими как герои Амфиарай, Мопс и Озирис. Злые души, напротив, бродят по земле, подобно изгнанникам, и приносят вред. Они наказывают злых людей, однако не могут причинить вреда добрым и отождествляются с larvae, злыми духами.

Эти два типа соответствуют описанию Плутарха (Def. Or. 416d; Амфиарай также используется несколько ранее как пример, 412b). Правда, в отличие от Плутарха Апулей не признает существования злых и вечно бестелесных демонов.

- 3) *Демоны, никогда не воплощающиеся в тела*, наиболее совершенный тип демонов. В качестве примера таких демонов упоминается Эрос из *Пира* и Гипнос (демон сна). Однако прежде всего Апулея интересуют демоны-хранители типа демона Сократа и тех демонов, которые упоминаются в *Федоне* (107d sq.) и *Государстве* (617de; 620de) и которые сопровождают человека на протяжении всей жизни, знают о его сокровенных страстях и защищают его после смерти на суде. О знании сокровенных желаний такими демонами Платон не упоминает, однако об этом подробно говорит Плутарх (De gen., 219), а также поздние стоические авторы, такие как Сенека (Ep. 41, 2; 110, 1), Эпиктет (I 14, 12) и Марк Аврелий (V 27). Этот тип демонов легко спутать с разумной душой, однако Апулей различает их как имманентное и трансцендентное человеку начала.

Итак, речь *О демоне Сократа*, несмотря на чрезмерную риторическую окрашенность, является наиболее полным изложением среднеплатонической демонологии.

IV. Судьба, промысел и свободная воля. В гл. 12 своего учебника Апулей переходит к одной из базовых проблем среднего платонизма — проблеме судьбы и свободной воли. В отличие от Альбина очерк Апулея соответствует той более развитой доктрине о судьбе, которую мы находим в трактате *De fato*, по ошибке приписываемом Плутарху, а также у Халкидия и у Немесия Эмесского в его сочинении

О природе человека. Ни один из этих документов не зависит от другого, однако доктрина, в них изложенная, согласуется столь хорошо, что приходится постулировать общий источник, к которому они восходят. Возможность того, что таким источником был Гай, исключается потому, что Альбин, его ученик, не знаком со многими деталями этой теории. Афинская школа начала второго столетия является более подходящим кандидатом, однако и в этом случае трудно предположить конкретный источник. К сожалению, ничто не указывает в данном случае на связь с Тавром. Халкидий, как я покажу в специальном разделе, ему посвященном, испытал также влияние Нумения, однако и сам Нумений скорее всего также только адаптировал доступные ему тексты.

Итак, взяв за основу трактат Псевдо-Плутарха (далее просто *De fato*), рассмотрим детали этой теории. Трактат начинается обращением к «другу» (или патрону) Пизону и обещает поведать ему «наши воззрения на судьбу, насколько это возможно ясно и кратко». Затем автор переходит к весьма организованному очерку школьной доктрины, едва ли оригинальной.

Сначала он различает между судьбой (*heimermene*) активной (*energeia*) и субстанциональной (*ousia*) (568c; *Chalc.*, cap. 143; *Nemes.*, Cap. 38). Первый тип судьбы, который автор возводит к нескольким пассажам из Платона (*Phaedr.* 248c; *Tim.* 41e; *Rep.* X 617d), определяется как 1) «божественный Логос, который не превзойти по причине его способности все обуславливать», 2) «закон природы, в согласии с которым все происходит» и 3) «божественный закон, согласно которому все прошлое связывается с будущим». В этих определениях много стоических элементов (cf. *SVF* II 917; 1000), однако они сознательно используются для критики стоиков.

Халкидий приводит те же определения, а Немесий — только последнее. Апулей не различает между энергией и субстанцией и дает два других определения (205): 1) «божественная *sententia* (перевод логоса?), которая отстаивает его интересы на благо тех, кто этого заслуживает» и 2) «божественный закон, посредством которого осуществляются неизбежные решения и замыслы Бога». *Inevitabiles* соответствует *anapodraustos*, *Divina lex* — *nomos theios*, а *divina sententia*, вероятно, *logos theios*.

Далее автор *De fato* переходит к субстанции судьбы, которую он определяет как «целокупная душа космоса, разделенная на три определенные доли (*moira*)», «долю фиксированную», то есть область неподвижных звезд, «долю подвижную», то есть долю планет, и «долю подлунного мира». Трем долям соответствует по мойре, соответственно Клото, Атропос и Лахесис. Далее указывается на этимологию слова Лахесис («получающая долю»). Лахесис «получает

небесные энергии ее сестер, объединяет их и переносит в подлунную сферу, которая находится в ее власти». Такая же триада встречается у Ксенократа и Плутарха. Напротив, Альбин не говорит ничего подобного.

Халкидий в параллельном пассаже связывает три мойры с тремя частями космоса, однако Клото и Атропос у него меняются местами. И это не ошибка, поскольку Халкидий дает этимологическое объяснение такому расположению. Очевидно, именно Халкидий здесь «прав», поскольку его расположение мойр согласуется не только с Платоном (обратный порядок в Rep. X 617c, 620d–e) и Ксенократом (фр. 5), но и с Плутархом (e. g. De Gen. 591b).

После обсуждения «качества, количества и отношения» сущности судьбы автор снова возвращается к ее энергии (568f). Судьба, говорится в трактате, хотя она и охватывает собой конечные события, сама не может быть конечной. Далее идет цитата из *Тимея* (39d) о Великом годе, аналоге стоического вечного возвращения, периодическом возвращении к началу после тотального разрушения. По этой причине и судьба не может быть конечной, однако отсюда также следует, что и число миров должно быть бесконечно. Таково «количество» судьбы. Судьба отдельного человека имеет гипотетическую природу и напоминает закон государства. Эта доктрина, как мы видели ранее, более традиционна для платонизма, нежели предыдущая. Судьба определяет, что должно случиться в целом (такие-то последствия за такие-то действия), а только затем предписывает отдельным лицам отдельные действия в конкретных случаях. Она гипотетична, поскольку формулируется в гипотетической форме: «Если поступите так, то получите такие-то следствия». Такая формулировка оставляет для индивида свободу выбора. Судьба оказывается всего лишь общей тенденцией.

Далее речь идет об «отношении (ta pros ti) судьбы в действии». Здесь речь идет о том, что судьба «включает в себя», однако «не обусловливает», то есть о возможности, случайности, волевом акте, непредвиденном случае, спонтанности и т. д. (570e). Обо всем этом, как мы видели, говорит Альбин, однако молчит Апулей.

Однако и в этой совершенно традиционной части есть элементы, которые отсутствуют не только у Альбина, но и у Халкидия (гл. 155), однако встречаются у Немесия (гл. 34), а следовательно, должны рассматриваться как особенности данной школы. Речь идет о тройственном делении действия на потенциального агента (to dynamon), потенцию (dynamis) и возможное действие (to dynaton). Из соответствующего пассажа не ясно, как такое деление помогает определить возможность и его следствия. Вероятно, по этой причине Халкидий мог опустить этот момент как ненужное построение. Как

мы увидим, Халкидий значительно упрощает и схему о трех промыслах, вероятно, из тех же соображений.

Именно к ней мы сейчас переходим. Отметим, что эта часть является уникальной для данной школы, она не известна Альбину, однако, хотя и несколько путано, излагается Апулеем. Суть состоит в том, что трем типам судьбы должны соответствовать три типа промысла.

О первом промысле в 572f говорится следующее:

«Высший или первый промысел — это интеллигенция или воля (poesis eite kai boulesis) высшего Бога, которая благоволит ко всему и благодаря которой все божественно и от века организовано наилучшим образом».

Фактически, речь идет о среднеплатоническом Логосе. Автор *De fato* в качестве подтверждения своих слов привлекает *Тимей* 29 сл. Он продолжает:

«Второй промысел присущ вторичным богам, движущимся в небесах, и в согласии с ним все смертные существа возникли в упорядоченном виде...»

Указание на такой вид промысла он усматривает в *Тим.* 42е, в том самом пассаже, где Демиург предписывает младшим богам продолжить творение. Затем он говорит, что «промысел рожден вместе с судьбой» (574), однако далее признает, что из этого положения следует не так уж много нового (574с). Именно этот промысел фактически тождествен с судьбой, и только желание нашего автора все схематизировать сохраняет его самостоятельность.

Третий тип промысла «содержится в судьбе» и определяется как «промысел и провидение демонов, находящихся на земле в качестве надзирателей и стражей людей». Об этом также говорится в *Тим.* 42е. Планетные боги доверяют отдельные действия демонам. В качестве примера приводится только случай с демоном Сократа. Деятельность этих демонов содержится в судьбе как случай в свободной воле.

Что дает эта схема? Приближаемся ли мы с ее помощью к решению стоического парадокса? Мы по-прежнему стоим перед оппозицией судьбы и промысла, и наш автор всего лишь еще раз подчеркнул, что промысел выше судьбы, подобно тому, как разумный элемент в душе выше страстного, и судьба управляет лишь низшими побуждениями души.

Осталось сравнить только что изложенное с *De Platone* I 12 Апулея. Он говорит следующее:

«Первый промысел является высшим и наиболее значительным из всех богов, который организует не только небесных богов, но также создал во времени все существа, смертные по природе, однако

высшие в своей мудрости по сравнению с земными животными. Именно для них он установил законы и передал другим возможность устройства их жизни и надзора за ними.

Эти боги, управляющие вторым промыслом, надзирают за всем столь совершенно, что даже тела, наблюдаемые на небе, неизменно сохраняют порядок, установленный Отцом».

До сих пор все согласуется с *De fato*. О третьем промысле он также говорит, хотя и не называет его по имени:

«Демоны, которых мы называем гениями и ларами, он считает слугами богов, охранниками и толкователями их воли для людей, даже если они и желают что-то от богов».

Не указывая явно, что эти три типа промысла связаны с тремя определениями судьбы, он переходит к тому, что «не находится во власти судьбы», то есть к свободной воле и случаю. Изложение Апулея не очень ясно, вполне возможно, что он не понимает всей глубины проблемы, с которой имеет дело, или не вполне владеет терминологией. Однако несомненно, что его источник излагает ту же доктрину, что и остальные наши тексты — *De fato*, Халкидий и Немесий.

V. Душа и тело. В гл. 13, как и Альбин (гл. 23), Апулей излагает платоническое учение о трех частях души, хотя и не упоминает о строении тела и помещении туда души младшими богами.

Далее он переходит к описанию чувств, как и Альбин, следуя соответствующему разделу *Тимея*. Очевидно, именно по этой причине оба наших источника здесь весьма близки.

Отметим несколько деталей. В отличие от Альбина Апулей явно связывает пять чувств с первоэлементами космоса (209), зрение соотнося с огнем, слух — с воздухом, осязание — с водой, а тактильные ощущения — с землей. Обоняние связывается с «испарением или паром», что вполне соответствует схеме Тавра. Ничего подобного нет у Альбина.

В гл. 15 Апулей говорит, что печень участвует в процессе пищеварения, о чем не упоминает ни Альбин, ни сам Платон. С другой стороны, он не упоминает (в отличие от Альбина и Платона, *Тим.* 72b–c) о роли печени в искусстве дивинации.

Альбин не останавливается на репродуктивных органах (*Tim.* 77c–d; 91 b–c). Апулей делает это, отчасти изменяя слова Платона. Вскоре после этого он снова «улучшает» слова Платона (82a–86a), различая не два, а три класса телесных субстанций, очевидно, для того, чтобы они соответствовали трем типам заболеваний. Это исправление восходит к трактату Аристотеля *О частях животных* (II 1). Тот факт, что сам Апулей не был безразличен к медицине и научным работам Аристотеля, показывает его *Апология*. Именно в

этой работе (гл. 49–50) он подробно описывает теорию Платона о происхождении болезней. Напомню, что Тавр также гордился своими познаниями в медицине (NA XVII 10) и весьма интересовался научными работами Аристотеля.

В заключение Апулей снова переходит к трехчастному делению души. Примечательно, что в отличие от Альбина он более беспечен и не считает нужным извиниться перед читателем за вынужденные (очевидно, порядком тем в источнике) повторения. О творении тела и одушевлении его младшими богами Апулей не упоминает. Точно так же в разделе 200 Апулей повторяет о чувственном и умопостигаемом то, что уже говорилось в разделе 193, никак не указывая на этот факт. Очевидно, что так мог писать человек, который точно следует своему источнику, иногда повторяясь, а иногда добавляя новые сведения. Итак, Альбин и Апулей пользовались схожими источниками, однако скорее напоминающими двоюродных, нежели родных братьев.

b) Этика

I. Первые принципы. Во второй книге Апулей переходит к этике. Определение предмета этики, хотя и элементарное, не соответствует ничему аналогичному у Альбина: «Этика — это знание способов достижения счастливой жизни». Очевидно, что это общее место, возможно, обусловленное EN I 7.

Далее, как и Альбин (гл. 27), он переходит к классификации типов благ. Высшими благами называются «Бог и тот разум, который Платон называет nous». Мне представляется, что здесь речь идет не о двух сущностях, но об одной — Благе платоновского *Государства* и о нашем разуме, способном его постичь. Альбин говорит нечто подобное, утверждая, что блага состоят в «знании и созерцании первого Бога». Вторичные блага являются благами только по причастности к этим первым.¹

Затем следует разделение «божественных» и «человеческих» благ, как и у Альбина. Первые являются благами в абсолютном смысле, вторые же — только в руках тех, кто обладает добродетелью. В конце гл. 2 Апулей высказывает идею, которая согласуется со стоическим принципом *oikeiosis* и которую принимает Антиох, однако отвергают Альбин и анонимный комментатор на *Тезет*. Однако, как мы видели, ее признает Тавр (NA XII 5). Пассаж кажется несколько неуместным здесь, однако дела обстоят именно так.

¹ Per praeseptionem, стоящее в манускрипте, может быть исправлено на per participationem, как предлагает Морешини, и соответствует термину Альбина metechein.

В гл. 3 Апулей говорит, что человек по своей природе способен склоняться к добру или злу. Семена добра и зла посеяны в нем от рождения, и образование призвано взрастить добрые и удалить злые, так что добродетель и порок могут в человеке вызывать наслаждение и боль. Это место вполне согласуется с Leg. I 613d–e, однако издатель текста (Beaujeu, Budé series) видит здесь влияние дуалистических теорий. Вслед за Воуансэ он упоминает Филона (QE I 23, см. выше) и Плутарха. Однако мне кажется, что это преувеличение. Космические силы, о которых говорит Филон, являются самостоятельными сущностями, Апулей же всего лишь хочет сказать, что человек по своей природе способен повернуться к добру и злу. Если бы он стремился подчеркнуть космический дуализм, он сделал бы это более явно.

Далее говорится о промежуточном между абсолютным добром и злом. Именно этим и занимается этика, что согласуется со сказанным Альбином. Кроме промежуточных типов добродетели говорится и о промежуточном характере людей, не добродетельных, но и не порочных. Согласно Диогену Лаэртскому, перипатетики признавали такое состояние, называемое ими прокоре (DL VII 127). Более платонический термин для этого — *euphyiai* — используется Альбином.

II. Добродетели и грехи. Далее Апулей развивает доктрину о двух пороках, избытке и недостатке, в применении к тройственной природе души. В таком виде теория не встречается ни у Альбина, ни у других известных нам платоников. Добродетели, соответствующей каждой части души, сопутствует специальный тип порока. Схема осложняется тем, что разумная часть души обладает двумя добродетелями — практической (*phronesis*) и теоретической (*sophia*). *Phronesis* противостоит *indocilitas*, которую можно перевести как *araipeusia* (нежелание учиться). Об этом говорит и Филон (Ebr. 12; Fig. 152). Этим пороком, очевидно, заражены узники в платоновской пещере. Она бывает двух видов: *imperitia* (неопытность, *apeiria*) и *fatuitas* (*chaunotes*, cf. Theaet. 175b), которая, очевидно, переводится как «пустая убежденность в своем знании». Эти два порока должны быть двумя противоположностями, однако Апулей связывает их далее по очереди с *phronesis* и *sophia*. Подозреваю, что Апулей неточно понял здесь свой источник. Суть проблемы, вероятно, в том, что теоретическая мудрость не должна представлять собой среднее между двумя противоположностями (cf. Plut., Virt. Mor. 444c; Альбин также отводит ей подобающее место в гл. 30).

Вторая, пылкая (*thymos*), часть души соотносится с *audatia* (*thrasos*, *tolma*), которая делится на *orgilotes* и *aorgesia*. Страстной

части души (*epithymia*) соответствует невоздержанность (*akolasia*), которая делится на жадность (*aneleutheria*) и расточительность (*asotia*).

Все это напоминает схематизацию второй книги *Никомаховой этики* Аристотеля. Апулей размещает отдельные пороки, там перечисленные, в соответствии с тремя частями души.

Следующая глава (5), о добродетели, с Альбином согласуется более точно, начиная с определения добродетели, не идентичного, но вполне схожего с тем, что дается в *Учебнике*. Однако далее, прежде чем перейти к четырем кардинальным добродетелям, Апулей дает дальнейшую характеристику добродетели как таковой. Добродетель нуждается в том, чтобы разумная часть души управляла остальными. Она едина и самодостаточна, поскольку благое от природы не нуждается в дополнительной помощи. Как и Альбин, он говорит о взаимной согласованности добродетелей. Затем он снова говорит о добродетелях как о мере, добавляя, что они являются *summitates* (*akrotetes*). Это же говорит Альбин и Плутарх. Так что в данном случае мы имеем дело с базовой платонической доктриной.

Затем он переходит, как и Альбин, к различению между совершенными и несовершенными добродетелями и в этой связи упоминает о триаде *physis—ethos—logos*, которая больше нигде не встречается. Альбин, как мы знаем, различает *physis—askesis—didaskalia* в связи с процессом достижения конечной цели (*telos*). Апулей использует свою триаду для разграничения совершенных и несовершенных добродетелей:

«Из добродетелей некоторые совершенны, некоторые — нет. Несовершенные — это те, которые дарованы людям благодаря природе (*physis*), или же достигаются воспитанием (*ethos*), <...> или постигнуты под руководством разума (*logos*). Совершенными являются те, которые возникают в результате действия всех этих факторов».

Мне кажется, что в месте, указанном многоточием, в этом тексте лакуна. Вполне возможно, что в данном случае логичнее было бы говорить о двух факторах, порождающих несовершенные добродетели, и о третьем, из объединения с которым поясняются совершенные, однако издатели не разделяют мое мнение. Доктрина напоминает то, что мы видим в первой главе *Евдемовой этики* и у Ария Дидима (ар. II 118, 5 sq.). Итак, мы видим здесь промежуточные влияния.

Далее следует очерк четырех главных добродетелей, вполне согласующийся с базовой среднеплатонической доктриной, и в особенности с Альбином.

III. Риторика. Альбин разделяет желание многих риторов второй софистики, которые предпочитают видеть себя практическими

философами, нежели попадать под стрелы критики, направленные Платоном против риторики. Апулей различает между двумя типами риторики: одна «созерцает благо» и подчинена философии, а другая является «наукой пустословия, гонящейся за пустыми сравнениями, лишёнными смысла». В гл. 9, иллюстрируя свое изложение примерами из диалогов Платона, Апулей показывает, насколько правильная риторика важна для управления государством и воспитания добродетели. Альбин о риторике не говорит ничего, кроме краткого замечания в гл. 6.

IV. Абсолютные и относительные блага. В гл. 10 Апулей различает между благами, которые важны сами по себе, например счастье, теми, которые нужны для чего-либо еще, например медицинская помощь, и теми, которые являются и тем и другим, например, предусмотрительность и другие схожие добродетели, которые полезны сами по себе и ведут к счастью. Здесь, вполне в духе школьного платонизма, объединяются Rep. II 357b–d и EN I 5. Нечто аналогичное говорит и Альбин. Далее, в отличие от Альбина различаются три типа благ и зол, соответствующие трем частям души. Затем говорится об относительных и абсолютных благах и пороках, причем первое является развитием сказанного в *Законах*, а второе, хотя и логически очевидно, вполне уникально.

Далее, как и Альбин, Апулей обсуждает проблему «невольности греха». Затем, в гл. 12, Апулей переходит к внешним и телесным благам, определяя их как «не абсолютные блага». Рассуждения о наслаждении и боли, следующего затем у Альбина, в *О Платоне* нет, однако оба эти источника (следуя *Филебу*) рассматривают состояние между наслаждением и болью как идеальное.

V. Дружба и любовь. Затем, как и в *Учебнике*, идет раздел о дружбе. Однако и здесь очевидно, что они скорее следуют не общему источнику, а единой платонической традиции. После вполне схожего с *Учебником* определения дружбы как взаимного согласия, возникающего по причине сходства характеров (*ethos*), Апулей различает между любовью родственников, обусловленной природой, и любовью, основанной на наслаждении. Второй тип любви является плохим и осуждается в *Пуре*, а первый необходим (*necessitas*) и хорош.

Затем, как и у Альбина, следует разделение любви на три типа (высшую, низменную и среднюю), однако далее Апулей (возможно, по своей инициативе) подробнее останавливается на контрасте между телесной (звериной и больной) и душевной (божественной) типами любви, которые сравниваются с третьим (демоническим) типом любви, причастным человеческой и божественной природе.

VI. **Совершенный мудрец.** Далее следует раздел, который отсутствует в «базовом учебнике» и, вероятно, особенно интересует самого Апулея. Он рассматривает типы злых людей, завершая их описанием совершенного негодяя (гл. 16). Затем следует описание наказаний (основанное на *Горгие*). Затем описывается человек обыденной добродетели (*prokopton*) и, наконец, — совершенный мудрец (гл. 20–21). Здесь, вероятно, движимый риторическим духом, Апулей описывает мудреца стоического типа. Говорится, что мудрец становится таким в результате моментального обращения. Он понимает прошлое и настоящее, становится, так сказать, вневременным (*intemporalis*), единым с умопостигаемой реальностью. Он полностью самодостаточен, не подвержен страстям, не боится смерти, поскольку знает, что душа мудреца бессмертна и вернется к Богам в заслугу за праведную земную жизнь. Стоики также считали душу мудреца бессмертной, однако Апулей говорит и о предсуществовании души. Затем следует стоический парадокс о том, что только мудрец богат, и т. д.

Этот энкомий мудрецу заканчивается в гл. 23 заявлением, что целью мудреца является «уподобление Богу», которое достигается, как и у Альбина, триадой добродетелей — справедливостью, почтительностью к богам и мудростью.

VII. **Политика.** Как и *Учебник*, трактат Апулея заканчивается разделом о политике. У Апулея нет деления государств на идеальные и реальные, однако дается определение, приписываемое Платону, но не соответствующее ничему в его трудах: «Государство формируется большим количеством людей, некоторые из которых правят, а некоторые подчиняются. И это государство, даже если оно ограничено одними стенами, будет единым, только лишь если все жители его будут желать одного и того же и отвергать одно и то же».

Апулей сначала говорит о *Государстве*, затем о *Законах* как о более практической версии идеального государства, а потом заявляет, что идеалом для Платона было государство со смешанной конституцией, объединяющей в себе элементы монархии, олигархии и демократии, что вполне напоминает идею Аристотеля (Pol. II 6), но не Платона. Такой подход, как легко видеть, неплохо описывает современный Апулею принципат.

Работа довольно неожиданно заканчивается описанием четырех типов «плохих граждан». Вполне вероятно, что окончание до нас не дошло, так что мы вполне вправе предположить, что автор действительно хотел далее перейти к логике.

с) Логика

Перейдем к очерку трактата *Heri hermeneias*, в котором также виден некоторый контраст с Альбином. В *Учебнике*, как мы видели,

дается очерк перипатетической логики в духе традиции, восходящей к Теофрасту, Евдему, а также таким поздним авторам, как Аристон из Александрии. Трактат Апулея также черпает из этого источника, причем Теофраст и Аристон упоминаются более чем один раз (гл. 11, 13 и 14). Нововведения этих авторов осуждаются, что может указывать на некий поздний «консервативный» источник, вероятно платонический, или просто на конспекты лекций самого Апулея времен его учебы в Афинах, украшенные в одном месте (гл. 4) ссылкой на себя самого.

О силлогизмах Апулей рассказывает более подробно, нежели Альбин, однако игнорирует гипотетические силлогизмы Теофраста. Хотя в изложении третьего модуса силлогизма он следует Теофрасту, а не Аристотелю, помещая фигуру DATISI перед DISAMIS, а FERISON перед BOCARDO.

Трактат представляет собой элементарное введение в логику. Гл. 1–5 соответствуют гл. 6–14 *Об истолковании*, а гл. 6–14 — гл. 1–8 *Первой аналитики*. Однако соответствие далеко не вербальное.

Стоики критикуются в нескольких местах: в гл. 3 — за утверждение, что пропозиции с отрицательными предикатами являются утвердительными, в гл. 7 — за конструирование «поверхностных» логических аргументов с одной посылкой и в гл. 12 — за упрощенное понимание процедуры отрицания пропозиций. Апулей, судя по всему, не видит разницы между стоической логикой пропозиций и аристотелевской логикой терминов, хотя и отмечает, что стоики используют числа в качестве переменных, в то время как перипатетики используют для этого буквы. Как и большинство перипатетиков, он оценивает стоические силлогизмы как несовершенные или неполные Аристотелевы силлогизмы.

Итак, трактат *Об истолковании*, как и философские работы Апулея, имеет достаточно много для базового учебника платонизма отличий от *Учебника Альбина*.

3. Заключение

Этот довольно пространственный очерк был необходим для того, чтобы продемонстрировать, что тезис, впервые выдвинутый Т. Синко (Th. Sinko) о том, что учебники платоновской философии Апулея и Альбина восходят к одному источнику — учению Гая, вызывает серьезные возражения. Аналогии, на которые упирал Синко и другие авторы, несомненны. Однако, как я постарался показать, имеется также много различий, которые едва ли могут быть объяснены как индивидуальное творчество каждого из этих авторов. Разумеется, во многих случаях наши авторы, особенно Апулей, либо вно-

сят путаницу в свой трактат, очевидно, неправильно поняв источник, либо подробнее останавливаются на наиболее интересных для него темах. Однако во многих других случаях наши авторы следуют различным традициям. Очевидно, что в это время среди платоников имело хождение множество таких положений, которые превратились в общую догму и которые восходят по крайней мере ко временам Ария Дидима.

Однако на дерево общей традиции было привито некоторое количество оригинальных теорий. Альбин учился у Гая, об учителе Апулея мы ничего не знаем. Я предположил, что им мог быть Тавр или Секст из Херонеи, однако это всего лишь допущение. Вполне вероятно, что одному из наставников Апулея принадлежит та примечательная теория о судьбе и промысле, которая нашла отражение в *De fato* Псевдо-Плутарха, у Халкидия и у Нумения. Однако о том, кто был это мог быть, остается только догадываться.

Работая с этими источниками, следует помнить, что в то время основным средством передачи знаний были не опубликованные трактаты, а устная школьная традиция, заключенная в заметках, составленных учителями или учениками (такими, как лекции Гая, записанные Альбином). Все эти записи очень редко становились достоянием публики и, разумеется, не дошли до нас. Следовательно, говоря о «влиянии» Антиоха, Ария Дидима или Посидония на платонизм второго столетия, мы сильно упрощаем ситуацию. Несомненно, все они оказывали влияние, однако основным источником для каждого философа этого периода был его учитель, а также традиция прочтения работ Платона и Аристотеля, принятая в той или иной школе и воспринятая через призму воззрений этого учителя. В анализе влияния одного, доступного нам, источника на другой не следует упускать из виду факт этой живой традиции.

D. ГАЛЕН

Врач Клавдий Гален (129 – ок. 200 н. э.) также заслуживает упоминания в этой главе, хотя я не намерен обсуждать его работы детально, поскольку, как он сам говорит, он слушал лекции Альбина в Смирне, а также другого ученика Гая в Пергаме. Эти свидетельства, несомненно, очень важны, однако трудно сказать, что именно Гален узнал от этих учеников Гая.

Прежде всего он был врачом, который, однако, был оригинально мыслящим человеком, самостоятельно изучающим многие труды современных ему и древних авторов. В этом смысле его доктрина в гораздо большей мере заслуживает названия эклектической, нежели учение какого-либо школьного философа. В философии его прежде

всего интересовали логика и психология как дисциплины, полезные для медицины.

Он принял ту же логическую систему, что и Альбин с Апулеем, — перипатетическую логику в варианте Теофраста¹ с добавлением стоических гипотетических силлогизмов. Однако в отличие от Альбина в своей краткой работе *Введение в логику* он не употребляет таких технических терминов, как «смешанные» силлогизмы, и использует другие примеры. Очевидно, что он не был знаком с *Учебником*. В целом он принимает стоическую логику, не обращая внимания на мелкие различия ради общего сходства. Он критикует, например, Хрисиппа за то, что тот добавляет «третий недемонстрируемый» тип к оригинальным четырем перипатетическим типам. С другой стороны, он признает теорию аналогических силлогизмов Посидония.

О психологии он написал довольно много, однако наиболее пространной его работой является трактат *О доктрине Гиппократ и Платона* в девяти книгах. Он принимает платоническое трехчастное деление души, учение о неразумной душе и критикует стоическое представление о единстве души и страстях как «ошибочных суждениях». Он хвалит Посидония за то, что тот принял платоническую теорию о неразумной душе.

Гален написал комментарий на *Тимей* Платона, однако до нас дошла только та часть, которая касается скорее физиологии, нежели космологии и метафизики.

Я признаю, что не достаточно хорошо знаком с обширным наследием Галена, поэтому вполне вероятно, что эта краткая заметка никак не раскрывает его действительную роль в истории платонизма, однако мне все же кажется, что его самостоятельность и склонность к экспериментальной науке уменьшает ценность его работ в нашем случае. Однако ясно, что на первый взгляд в работах Галена не содержится ничего такого, что могло бы прояснить доктрину «школы Гая».

Е. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследователь едва ли может радоваться тому, что один из последних зафиксированных пунктов в истории среднего платонизма, а именно гипотеза о «школе Гая», противоположной «афинской школе», основными особенностями которой были «эклетицизм» и позитивное отношение к перипатетической философии, также не выдерживает критики. Однако я надеюсь, что в процессе этого ис-

¹ Хотя «прослептические» (prosleptic) силлогизмы, введенные Теофрастом, он критикует как поверхностные (Р. 47, 18 sq.)

следования было выявлено несколько интересных деталей, которые позволили нам увидеть истинную ситуацию более отчетливо. Очевидно, что средние платоники вечно колебались между двумя полюсами — перипатетическим и стоическим, — заимствуя у них терминологию и элементы доктрины, однако из тактических соображений время от времени вступая с ними в формальную полемику. Утверждения, что «афинская школа» сохраняла ортодоксальное учение, а «школа Гая» стремилась к эклектизму, в равной мере ошибочны. Эта теория возникла прежде всего из сравнения совершенно тенденциозного трактата Аттика и элементарного *Учебника платоновской философии* и кажется всего лишь отчаянной попыткой зафиксировать некоторые определенные положения в такой сфере, где состояние источников не дает нам права на такую определенность.

Моя гипотеза состоит в том, что Альбин и Апулей отнюдь не являются представителями одной школы, но всего лишь сочинили по учебнику, примерно в одно и то же время и базируясь на примерно той же традиции и источниках. Оба этих учебника имеют слишком много отличий, чтобы восходить к учению одного наставника. Только то, что присутствует у Альбина и отсутствует у Апулея, можно, и то с некоторой натяжкой, возвести непосредственно к Гаю.



Глава седьмая

НЕОПИФАГОРЕЙЦЫ

А. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В различных местах в предыдущих главах мы наблюдали следы пифагорейского влияния на тот процесс, который составил этапы развития платонизма. Живой интерес к пифагореизму прослеживается уже в Древней академии у Спевсиппа и Ксенократа. С уважением о нем отзываются Антиох и Посидоний, однако никто из них не «пифагорействует», насколько нам известно. Только во времена Евдора пифагореизм возвращается в платонизм как живая сила, черпающая из не вполне ясного источника. Однако какое бы происхождение не имели эти влияния, они воздействуют также и на Филона.

В следующем столетии придворный философ Нерона Трасил также проявляет склонность к пифагореизму и увлекается числовым символизмом пифагорейского происхождения. В этом качестве он свидетельствует об интеллектуальном климате, в котором вырос молодой Плутарх. Наконец, в то время как довольно много пифагорейских тенденций находят место в ортодоксальном платонизме, на его границах в первом и втором столетии н. э. появляются несколько фигур, которые прямо связывают себя с пифагорейством, и эти мыслители достаточно тесно соприкасаются с платонизмом в собственном смысле слова для того, чтобы заслуженно занять в этой книге подобающее им место.

Во всех отношениях примечательная фигура Аполлония Тианского выходит за рамки этой работы, поскольку этот персонаж был скорее пророком, нежели философом, поэтому, минуя его, я остановлюсь сначала на первом, известном нам после Трасила философе-пифагорейце Модерате из Гадеса, предваряя анализ его воззрений очерком пифагорейской доктрины в том виде, в каком она представлена у Александра Полигистора и Секста Эмпирика.

В. ПИФАГОРЕЙСКАЯ ДОКТРИНА В ИЗЛОЖЕНИИ АЛЕКСАНДРА ПОЛИГИСТОРА И СЕКСТА ЭМПИРИКА

Прежде чем обратиться к отдельным «пифагорейцам», представляется желательным рассмотреть два кратких изложения пифагорейской доктрины, одна из которых приписывается Диогеном Лэртским Александру Полигистору (DL VIII 24–33), а другая излагается как общепифагорейская Секстом Эмпириком (Adv. Phys. II 248–284). Это позволит нам задать контекст и перспективу для дальнейшего анализа. Об Александре уже кратко сообщалось в третьей главе. Источник, которым он пользовался, не может быть древнее второго века до н. э., поскольку сам он пишет в 80-е гг. до н. э. Секст также использует достаточно древние источники, и в его изложении нет никаких следов более развитой доктрины Евдора.

Пифагорейская доктрина излагается нашими авторами таким образом. Александр говорит следующее:

«Принципом всех вещей является Монада, из этой Монады как причины (aitia) происходит как материя неопределенная Двоица. Из Монады и неопределенной Двоицы происходят все остальные числа; из чисел происходят точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, из плоских фигур — тела, из тел — чувственно воспринимаемые (материальные) тела, которые составлены из четырех первоэлементов — огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с Землей в центре, которая сама, в свою очередь, представляет собой повсеместно обитаемую сферу».

Здесь говорится о двух принципах, причем второй каким-то образом происходит из первого, однако как именно, не уточняется. Секст не добавляет ничего нового по этому поводу, однако приводит более точную терминологию.

«Монада является принципом всего сущего, по причастности (metoche) к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества (autotes), она оказывается Монадой, будучи добавленной к себе как иному (heterotes) она порождает неопределенную Двоицу, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из определенных и исчислимых двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, то есть в том же смысле, как и в отношении Монады».

Здесь используется не только платоновский термин «по причастности», но и, что еще интереснее, платоновские категории абсолютного (kat' hautou) и относительного (pros heteron), которые порождают

термины *autotes* (не *tautotes*) и *heterotes*, используемые для описания двух аспектов Монады, вторым из которых оказывается Диада. Здесь снова второй принцип вытекает из первого, без какого-либо намека на наличие третьего принципа, их объединяющего, как мы это видели у Евдора.

Далее (263–269) Секст излагает «пифагорейскую» теорию категорий, которая в действительности является всего лишь развитием системы Древней академии, разделяющей все вещи на самостоятельные (*kata diaphoran*), противоположные (*kat' enantiosin*) и относительные (*pros ti*). Самостоятельными являются те вещи, которые можно назвать сущностями (например, человек, лошадь, огонь, вода), противоположности образуют пары, например, добро—зло, движение—покой, жизнь—смерть, относительными являются, например, правое—левое, вверху—внизу, двойное—половинное.¹ Последние дополняют друг друга, в то время как присутствие одной из противоположностей влечет уничтожение другой. Эта система категорий определенно напоминает список платоновских категорий Гермодора и указывает на адаптацию этого или подобного списка пифагорейцами.

Эти категории связаны с Монадой и Диадой следующим образом (270–275). Единое является родовым понятием для всех самостоятельных сущностей (теперь обозначаемых как *kath' hauta*). Для противоположностей родовым понятием будет равное и неравное (двоица, однако, еще не Диада), а для относительных понятий родом будет избыток и недостаток. Эти два непосредственных рода разрешаются в два высших принципа, причем равенство сводится к Единому, то есть к Монаде, а неравенство — к избытку и недостатку, то есть в конечном итоге к неопределенной Двоице. Таким образом, категория противоположности служит своеобразным мостом, соединяющим Монаду и Диаду. Заметим, что именно так обычно обозначается категория оппозиции, связанная, как я полагаю, с душой.

Дойдя до высшего принципа, наш автор переходит к порождению чисел (276–283). Число «один» происходит из Монады, а число «два» — благодаря тому удваивающему влиянию, которое Диада оказывает на Монаду:

«Так, остальные числа происходят из этих двух: Единица всегда полагает предел, а неопределенная Двоица порождает двойку, рас-

¹ Такое различие между противоположными и относительными вещами делает в различных местах Аристотель (*Cat.* 10, 11b 24; *Top.* II 8, 114a 13; *Met.* X 3, 1024a 23), однако нигде не придавая им статуса категорий в общем списке противоположностей.

пространяя числа до бесконечного множества (*plethos*). Так оказывается, что среди этих причин монада становится действующей причиной, а Диада — пассивной материей. Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем» (277).

Далее описывается связь между первыми четырьмя числами и основными геометрическими объектами — точкой, линией, плоскостью и трехмерным телом (278–280). Описываемый здесь процесс странным образом совпадает с той теорией, которую критикует Аристотель в *Мет.* XIII 7 как изобретение Древней академии. Это обстоятельство является еще одним подтверждением того, что для создания тайной «пифагорейской доктрины» был использован источник именно этого происхождения. Отождествление Монады с активной причиной, а Диады с пассивной материей (у Секста, как и у Александра) указывает и на стоическую пару базовых принципов.

Секст различает далее (282) между «древними» пифагорейцами, которые возводили числа к двум принципам, Монаде и Диаде, и «младшими», которые выводили все роды вещей, числа, фигуры и твердые тела из одной точки, то есть придерживались более монистичной доктрины. И это отчасти напоминает нам монизм Евдора в отличие от дуалистической традиции Древней академии, однако в данном случае мы не можем утверждать это с уверенностью, поскольку наш автор явно не ссылается ни на какой третий принцип, стоящий над Монадой и Диадой.

Однако какое бы происхождение не имело это место у Секста (Трасил, кстати говоря, также приходит на ум), оно является самым значительным из дошедших до нас изложений неопифагорейской доктрины. Кроме того, оно вполне согласуется с тем текстом, которым пользовался Александр, развивая его более подробно, и в таком качестве вполне может непосредственно восходить к изложению пифагорейской доктрины Спевсиппом или Ксенократом. Опираясь на эти предварительные сведения, перейдем теперь к рассмотрению воззрений отдельных пифагорейцев.

С. МОДЕРАТ ИЗ ГАДЕСА

1. Биографические свидетельства и сочинения

О деталях жизни Модерата неизвестно практически ничего. Примерное время его активной деятельности устанавливается на основании того факта, что один из его учеников, некий Лудий, выводится Плутархом как участник пира, данного в честь Плутарха его римским другом Секстом Суллой в 90-е гг. по случаю возвращения

Плутарха в Рим после долгого отсутствия (QC VIII 7–8). Луций этот был этрусском и представлен как весьма простоватый и благоверный пифагореец.¹ Он воздерживается от мясной пищи, заявляет, что Пифагор был этрусском по происхождению и воспитанию² и доказывает, что только этрусски действительно следуют пифагорейским символам, принимая их во всей буквальнойности. Остальные участники пира начинают развлекаться толкованием различных символов, однако Луций хранит упорное молчание, так, что некоторые даже решили, что он оскорблен (728d). Оказывается, однако, что это не так, просто истинное толкование должно храниться в тайне.

Опасно делать определенные выводы о представлениях учителя по литературному образу его ученика, однако отсюда можно по крайней мере предположить, что и сам Модерат принимал пифагорейский образ жизни, а не только пифагорейские доктрины. Представляется возможным также, что он учил в Риме по крайней мере на одной из стадий своей карьеры, причем примерно в то же время, что и Аполлоний Тианский.

Из его работ мы знаем название только одной: *Лекции о пифагореизме* (Pythagorikai scholai) в десяти или одиннадцати книгах (написание в манускриптах варьируется), которые цитирует Порфирий в своей *Жизни Пифагора* (48–53) и, что вполне вероятно, использует в гораздо большей степени, нежели это непосредственно им признается. Порфирий говорит, что в этой работе Модерат собрал воедино все пифагорейские доктрины, следовательно, это, должно быть, был очень объемный труд. В частности, вероятно, из нее Порфирий извлек пассаж, цитируемый им во второй книге его сочинения *О материи* (ар. Simplicius, In Phys. P. 230, 34 sq. Diels), о котором ниже. Ямвлих в *De anima* (ар. Stobaus, Anth. I p. 21 Wachs.) пересказывает учение Модерата о душе, правда, не указывая, из какого сочинения. Два пассажа о числах, приписываемых Модерату Стобеем (Anth. I p. 21 Wachs.), подозрительно напоминают аналогичные места из *Expositio* (P. 18, 3 sq. Hiller) Теона Смирнского. Либо Теон цитирует Модерата почти дословно, либо Стобей перепу-

¹ Существует возможность, что именно этого Луция Никострат высмеивает в своем комментарии на *Категории* (см. выше), однако ничто, кроме именного совпадения, это не доказывает.

² Подобного предположения больше не высказывает никто, хотя Аристоксен (ар. DL VIII 1) говорит, что «он был тирренцем, с одного из тех островов, которые Афиняне захватили после выселения оттуда всех обитателей», что могло подать вышеобозначенный повод для этрусского патриота. Утверждение Диодора Сицилийского о том, что, «по мнению некоторых, он был тирренец» (X 3), скорее всего просто повторяет допущение Аристоксена.

тал авторов. Первая альтернатива вполне возможна и может быть принята как рабочая гипотеза.

2. Философия

а) Первые принципы

Модерат был, что называется, агрессивным пифагорейцем. Платон и платоники для него — всего лишь последователи Пифагора, причем воры, стремящиеся скрыть источник своих знаний. В конце цитаты, которую приводит Порфирий в *Жизни Платона*, говорится следующее. (Модерат только что объяснил, что пифагорейская философия исчезла из-за своей сложной и энигматической формы, а также потому, что была написана на дорийском диалекте.)

«Кроме того, Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен и Ксенократ использовали для своих целей все, что было полезным, без особых изменений, в то время как все поверхностное и соблазнительное, что легко могло быть затем использовано для опровержения и осмеяния теми, кто впоследствии задался целью опознать Школу, они собрали вместе и преподнесли как собственно учение этого движения».

Детали этических воззрений Модерата нам не известны, однако можно заключить, что они были весьма строгие. Непосредственно перед цитатой из Модерата Порфирий говорит (*Vita Pyth.* 46), что целью пифагорейской философии было «освобождение и отделение нашего ума от ловушки и пут» телесной жизни. Это очищение осуществляется постепенным восхождением к созерцанию «нематериальных сущностей, которым мы близки». Вероятно, такой подход разделяется и Модератом.

Незадолго до этого (48) Модерату приписывается воззрение, согласно которому изучение математики и числового символизма является основным этапом философского восхождения. Поскольку, говорит он, пифагорейцы не считают возможным описать первые принципы как таковые по причине их принципиальной неопишемости, они используют символизм чисел для «ясности изложения» (эту же формулу использует и Ксенократ для объяснения использования Платоном аллегорий в *Тимее*), «как это делают геометры и грамматики»:

«Так, принцип Единства, Тожества, Равенства, причину *συμποια* и *συμπαθεια* в космосе и причину сохранения того, что всегда едино и тождественно себе, они называют Единицей, в то время как принцип Инаковости, Неравенства и всего, что делимо, изменчиво и различно в разное время, они называют принципом двойственности, Двоицей. Ибо такова природа двоицы даже в сфере отдельных вещей».

Далее говорится нечто подобное и об остальных числах, вплоть до Декады, которая охватывает все числа, ей предшествующие. Поэтому она называется «получатель» (dechas). Эта этимология используется и Филоном (который приписывает ее «тем, кто дал имена всем вещам» — Дец. 23) и, несомненно, восходит к таким работам, как пифагорейский Hieros Logos или Псевдо-Архит *О декаде*, поскольку в них также говорится о Декаде как об «обнимающей» все числа.

Модерат говорит здесь о паре противоположных принципов. Существует и другой пассаж, важный в этой связи, сохраненный Симпликием, вопрос об авторстве которого вызвал много споров. На мой взгляд, его следует все же приписать Модерату, а не Порфирию (хотя отождествление первого и второго Единых напоминает сказанное у Порфирия). Создается впечатление, что Модерат имел более разработанную схему.

«Кажется, этого воззрения на материю придерживались среди греков сначала пифагорейцы, а затем Платон, как Модерат сообщает нам. Ибо он (sc. Платон), следуя пифагорейцам, заявляет, что первое Единое превыше Бытия и всякой сущности, в то время как второе Единое — которое истинно суще (ontos on) и умопостигаемо (noeton), — он называет Формами. Третье — которое является областью души (psychikon), — участвует (metechei) в Едином и Формах, в то время как низшая природа, которая появляется после, то есть чувственно воспринимаемый мир, даже и не участвует в высшей, но получает оформление лишь через отражение (kat' emphasin) остальных; Материя в чувственном мире — это тень, которую отбрасывает Небытие, проявляя себя по преимуществу в Количестве, но будучи на ступеньку ниже даже и его».

Последнее предложение выглядит коряво и непонятно, однако общая схема представлена весьма отчетливо и очень интересна. Мы здесь видим не Единицу, которая находится над Двоицей, как это было у Евдора (и «Архита»), но три Единых, организованных таким образом, что они образуют некую «систему ипостасей». Э. Р. Доддс в статье фундаментальной важности¹ показал, что происхождение схемы Модерата становится понятным, если предположить, что она служит объяснением первых трех гипотез платоновского *Парменида*, причем таким способом, который прежде всегда считался исключительным нововведением неоплатонизма. Заметим, что *Парменид* действительно оказал важное влияние на формирование пифагорейского трансцендентализма, однако роль *Второго письма* Платона

¹ Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»* // *Classical Quarterly* 22 (1928). P. 129–142.

(которое само, возможно, является продуктом пифагорейского производства) также не следует преуменьшать.

Первое Единое превышает Бытия, что соответствует Благу *Государства*. Напрямую не говорится, что оно «выше nous», как это сказано о первом принципе «Бронтина» и «Архита», однако из того факта, что второе Единое называется ποeton, естественно предположить, что Первое и высшее окажется превыше и Ума.

Второе Единое — это мир Идей, Парадигма *Тимея*, определенно подчиненная высшей сущности. Назовем ли мы его также и Логосом — это дело вкуса. Модерат не говорит этого напрямую, однако Порфирий в последующих толкованиях говорит о *heniaios logos* (унитарный логос или логос Единого?), который, «желая произвести из себя универсум существ, ограничив себя (*kata steresin hautou*), предоставил место количеству, лишив ее всех ее логосов и форм». Не ясно, имеет ли Порфирий здесь в виду Первое или Второе Единое Модерата, однако мне кажется, что скорее всего речь идет о последнем. Так Второе Единое Модерата окажется тождественным со Вторым Единым Евдора и Вторым Богом Нумения, о котором речь еще впереди. Причем Второе Единое будет правильно назвать Логосом или активным элементом первого.

На уровне Второго Единого возникает материя в форме *rosotes*, однако, как объясняет Порфирий, «не в качестве количества как формы, но в качестве лишенности, бессилия, россыпи и разделения». Здесь *rosos* используется как метафизический концепт, и это объясняет причину, почему Евдор и «Архит» хотели, чтобы категория Количества стояла четвертой, после Качества. Так *rosotes* называется другим именем для неопределенной Двоицы, в результате на втором уровне универсума Модерата мы получаем оппозицию Монады и Диады, так же как и у Евдора. Первое Единое оказывается при этом выше этой оппозиции, не претерпевает никакого «лишения» и не должно заниматься помещением Форм в Количество. Эта роль отводится демиургическому Второму Единому.

Душа называется Модератом Третьим Единым, и она участвует в двух предыдущих. Распространение термина Единое на Душу удовлетворительно объясняется Доддсом как результат толкования третьей гипотезы *Парменида* как обозначения Души, что было принято впоследствии неоплатониками. Модерат вводит три уровня бытия — и даже четыре, если мы включаем сюда природу, — каждый из которых некоторым образом зависит от лежащего над ним. Различение между Душой в собственном смысле и природой — это различение между разумной и неразумной Мировыми душами, причем последняя оказывается всего лишь «отражением» первой в мире материи, «не истинном участнике» высшей реальности. (Эта доктрина впоследствии

была развита Плотиниом в таком трактате, как Епп III 6: *О неподверженности страданию невоплощенного.*)

Именно учение Модерата о материи привлекло внимание Порфирия. Модерат рассматривает материю чувственного мира как всего лишь тень первичной, умной материи, которая является *posotes* или неопределенной Диадой, проявляющейся на уровне Ума. Материя, следовательно, появляется не на самом низшем уровне универсума, но в качестве архетипа — по крайней мере на втором уровне (как впоследствии и окажется у Плотина, Епп. II 4). Очень жаль, что предложение, в котором Порфирий говорит об этом, столь плохо сформулировано, однако мы можем понять хотя бы то, что «небытие (*to me on*) проявляет себя прежде всего в Количестве». Таким образом, это положение, хотя сам Модерат, возможно, и не принял бы этого, является развитием доктрины небытия в *Софисте* и оказывается примером метафизического толкования этого диалога.

Выводы, которые можно сделать из этого пассажа, сомневаться в аутентичности которого нет серьезных оснований, весьма значительны. Во-первых, он свидетельствует, что в пифагорейской традиции была развита система трех ипостасей, связанных «причастностью» друг к другу, с четвертой сущностью, природой, которая рассматривалась как отражение третьей. Кроме того, появляется понятие «количества» как умопостигаемого архетипа материи. Первое Единое находится выше Бытия и, как можно заключить, выше Ума. Все это, кажется, лишает Плотина права первооткрывателя всех тех нововведений в платонизм, которыми он знаменит, и явилось одной из причин, почему исследователи столь неохотно признавали это изолированное свидетельство. В этой связи можно высказать две вещи. Во-первых, сам Плотин никогда не претендовал на оригинальность своей доктрины (выступая лишь против некоторых платоников, которые первым принципом считают Ум). И во-вторых, если Модерата рассматривать как часть традиции, которая распространяется от Евдора и пифагорейских псевдо-эпиграфов, через Никомаха из Геразы к Нумению, то он не выглядит столь уж изолированным.

в) Душа

Кроме отождествления души с Третьим Единым, что должно означать разумную Мировую душу, в *De anima* Ямвлиха содержатся некоторые указания на то, как Модерат представлял себе индивидуальную душу.

Ямвлих причисляет Модерата к тем философам, которые считают, что сущность души математическая (ар. *Stob. I 364 Wachs.*). Некоторые из таких философов думают, что она форма, некоторые — что число.

«Некоторые пифагорейцы определяют душу таким образом. Ксенократ считает, что она является самодвижущимся числом, Модерат пифагорец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции [читаем: *logous periechousei*].»

Несколько далее говорится, что Модерат описывает душу как гармонию в том смысле, что «она делает симметричными и согласными те вещи, которые в каком-либо отношении различны».

В этом последнем пассаже Модерат явно придерживается взгляда, который приписывается Филолаю в *Федоне*, и, возможно, восходит к его трактату *О душе*; первый же пассаж показывает, что он отождествляет ее с числом четыре — пифагорейским числом души, которое включает в себя все музыкальные пропорции — октаву (2:1), квинту (3:2) и кварту (4:3). Само по себе это воззрение не предполагает бессмертия души, в которое Модерат также верил (*Porph., Vita Pyth.* 46 sq.), поскольку касается действия души в теле.

с) Число

У Стобея сохранилось два пассажа (*Anth.* I p. 21 *Wachs.*), в которых излагается представление Модерата о природе чисел. Следует привести несколько выдержек из этих пассажей, поскольку они до некоторой степени проясняют его метафизические (неизбежно пифагорейские) воззрения:

«Число можно кратко определить как систему монад — прогрессию (*propodismos*) во множественность (*plethos*), начинающуюся с Монады, или регрессию (*anapodismos*), на Монаде заканчивающуюся».

Это описание, если его распространить и на метафизическую реальность, что вполне допустимо, является ясным указанием на процессы исхода и возвращения, о которых столь много говорит Плотин и которые встречаются также и у Никомаха.

«Монада — это предел количества (*perainousa posotes*), к которому сходится [последовательность], если от множества последовательно отнимать по очереди каждый номер; и она характеризуется неподвижностью (*monē*) и стабильностью (*stasis*), ибо количество не может регрессировать (*anapodizein*) дальше, чем Монада».¹

Это определение Монады приписывается Ямвлихом древнему пифагорейцу Тимариду (*In. Nic. P.* 11 *Pistelli*). Использование активного причастия от *perainō* необычно, однако оно должно означать именно это. Далее Модерат предлагает этимологии слова *monas* (монада), выводя их либо из *menēin* (пребывать), либо из *monos* (одинокий).

¹ Принято исправление, предложенное Wachsmuth, поскольку текст манускрипта иначе не понятен.

Обе эти этимологии традиционны. Монада описывается как предел, дальше которого количество не может уменьшиться. И хотя точный смысл сказанного не очень ясен, очевидно, что Монада описывается как базовая мера числа, с помощью которого осуществляется ограничение Количества, которое изначально было ограничено Единым.

Второй пассаж из Модерата, который у Стобея следует немедленно за предыдущим, различает между Монадой, как первым принципом для чисел, и Единым, как первым принципом для исчислимых вещей (*arithmeta*). Это Единое, очевидно, не является Единым самим по себе, но некой сущностью, имеющей тело или, по крайней мере, связанной с телом, а потому бесконечно делимой (Р. 21, 19–20). (Именно об этом Едином, как мне кажется, говорит Сириан (*In Met.* Р. 151, 17 sq. Kroll) в пассаже, который ошибочно истолковывали (e. g. Thesleff, РТ. Р. 47–48) как касающийся Единого, которое выше Монады.)

3. Заключение

Мы видим, если атрибутация и истолкование приводимых пассажей корректны, то в метафизике Модерата, а возможно и в пифагорейской традиции до него, уже содержалось много такого, что обычно считается непосредственным вкладом Плотина. Это обстоятельство уже отмечалось Джоном Уиттакером, собравшим полезную подборку свидетельств о первом принципе, который выше ума и сущности, в неопифагорейской традиции, а также у гностиков и в герметических кругах.¹ И даже если платоновская школьная философия настаивала на том, что высшим принципом является Ум, очевидно, что были также и менее уважаемые традиции, на которых Плотин (и его учитель Аммоний) могли базироваться и в развитии которых, как это показал Доддс, значительную роль сыграла традиция толкования гипотез *Парменида*.

D. НИКОМАХ ИЗ ГЕРАЗЫ

1. Биографические свидетельства и сочинения

О Никомахе мы знаем еще меньше, чем о Модерате. О времени его активной деятельности можно судить только на основании ссылок на других авторов, которые он делает (или не делает). С одной

¹ John Whittaker. *Epekeina nou kai ousias*, *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 91–104; *Neopythagoreanism and Negative Theology*, *Symbolae Osloenses* 44

стороны, он ссылается на Трасила (Нарм. I р. 24), что помещает его время жизни не ранее чем в царствование Тиберия (14–37 гг.); с другой стороны, он не упоминает ни о Теоне Смирнском (в связи с математикой), ни о Клавдии Птолемею (в связи с музыкой), что может служить неким указанием на то, что он не знал их работ, следовательно, они были его младшими современниками. Время жизни ни одного из этих авторов не устанавливается с какой-либо точностью, однако можно допустить, что они были активны в середине второго столетия. Далее, сообщается, что Апулей перевел *Введение в арифметику* Никомаха на латынь, что позволяет поместить нашего автора в первую половину этого столетия. Этого в первом приближении достаточно.

Сохранилось четыре работы Никомаха — две полностью и две других — в существенных своих частях. Прежде всего, до нас дошло *Введение в арифметику* (Intr. Ar.) — работа, которая суммирует платонические и пифагорейские представления об арифметике и популярность которой в последующее время была огромной. *Введение* стало базовым школьным текстом, комментарии на него писали такие авторы, как Ямвлих в конце третьего столетия и Иоанн Филопон в шестом. Никомах написал также учебник музыки, *Руководство по гармонике* (Нарм.), которое представляет собой введение в пифагорейскую музыкальную теорию. В этих работах излагаются некоторые базовые философские принципы, позволяющие уснить основы его доктрины.

Третьей работой являются *Теологумены арифметики* (Arithmetika theologumena), в которой дается очерк пифагорейской нумерологии, или числовой символизм. По ходу дела в ней также встречаются вещи, проясняющие метафизическую схему, которой придерживается Никомах.¹ Мы имеем краткий пересказ этой работы у Фотия, который, несмотря на критический настрой, аккуратно излагает содержание. Кроме того, большие фрагменты включены в сочинение непонятного происхождения, также озаглавленное *Теологумены арифметики*. Сочинение это анонимно, однако ранние издатели

(1969) 109–125; *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, ibid. 48 (1973) 77–86.

Некоторые из этих эссе перепечатаны в: Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London, 1984. См. также: *Basilides on the Ineffability of God*, Harvard Theological Review 62 (1969) 109–120 и др. работы. — *Прим пер.*

¹ См. об этом статью: Robbins F. E. *The Tradition of Greek Arithmology*, Classical Philology 16 (1921) 97 ff., в которой хорошо исследуются источники этой работы.

приписали его Ямвлиху, который, как известно, также написал такую книгу. Однако текст, который дошел до нас, напоминает скорее позднейшую компиляцию, выполненную на основе сочинения Ямвлиха с вкраплением выдержек из Никомаха и Анатолия, учителя Ямвлиха, и представляет собой не более чем механическое соединение различных кусков из разных источников. Сравнивая пересказ Фотия с этой работой, можно реконструировать значительную часть оригинала. Ясно, по крайней мере, что труд Никомаха состоял из двух книг, первая из которых заканчивалась на Тетраде, а вторая описывала остальные числа вплоть до Декады.

Никомах сочинил также *Жизнь Пифагора*, которая была использована (с явными ссылками) Порфирием и (неявно) Ямвлихом в аналогичных жизнеописаниях этих авторов. Попытка вычленить цитаты из Ямвлиха — это задача, которая не может быть решена однозначно, однако, к счастью, не очень принципиальная для наших целей.

Никомах также упоминает о своем *Введении в геометрию* (Int. Arith. II 6, 1), однако ничего подобного не сохранилось.

Таким образом, задачей Никомаха было создание корпуса «пифагорейской науки», который бы включал в себя и жизнеописание ее основателя. Этот проект был повторен (столетием или около того позже) неоплатоником Ямвлихом, который в своем десятичном своде пифагорейской доктрины, очевидно, сильно зависит от своего предшественника.

В заключение отметим, что Никомах демонстрирует существенное знание пифагорейской традиции, что является хорошим, хотя и поздним, свидетельством ее существования. Во *Введении в арифметику* он, кроме Филолая и Архита, использует также Андрокида (I 3, 3); В *Гармонике* — снова Филолая, о гармонии (гл. 9); кроме того, во *Введении в арифметику* он ссылается на трактат *О символах* Андрокида, некоего Евбулида (ар. Theol. Arith. P. 52, 11–12), Аристeya (P. 54, 9), Прона *О Гепдомаде* (57, 15). Он пользовался также сочинениями Зороастра и Остана (56, 15). Очевидно, что во втором столетии н. э. еще существовал обширный корпус пифагорейских писаний, основные составляющие которого восходят к первому столетию до н. э.

2. Философия

а) Первые принципы

Несмотря на явный пифагореизм, философия Никомаха вполне укладывается в рамки платонизма. Во *Введении в арифметику* (Intr. Ar. I 2, 1), определяя предмет философии, он начинает с традици-

онного платонического различия между чувственным и умопостигаемым мирами:

«Те вещи, однако, нематериальны, вечны, бесконечны, по сути своей вечно и неизменно пребывающие тождественными себе и не покидающие пределов своей сущностной природы. Именно они называются сущим в собственном смысле этого слова. Те же вещи, которые рождаются и гибнут, растут и убывают, подвержены всякого рода изменениям и причастности (*metousia*), постоянно изменяя свой вид, называются реальными вещами только по уподоблению с предыдущими в той мере, в какой они им причастны. По природе своей они не могут считаться действительно сущими (*ouk ontos onta*): ибо они не могут сохраниться в неизменном виде даже на кратчайший миг, постоянно претерпевая изменения».

Далее он цитирует *Тимей* (27d). Умопостигаемый мир населяют формы, однако, как и следует ожидать от пифагорейца, отождествляемые с математическими объектами.

Кроме дихотомии между чувственно воспринимаемым и умопостигаемым, Никомах проводит также более пифагорейское различие между четным и нечетным, пределом и беспредельным (II 18, 4):

«Таким образом, все числа, равно как и другие объекты в космосе, созданные в связи с ними, разделяются и классифицируются по оппозициям, и древние в их космогониях хорошо поступили, положив в качестве начала разделения природы этот принцип. Так, Платон в *Тимее* (35a) упоминает разделение природы на тождественное и иное и еще говорит о сущности, которая неделима и всегда тождественна себе, и другой, которая делима; и Филолай говорит, что все сущие вещи должны быть либо беспредельные, либо определенные, либо и то и другое, что означает, как обычно думают, то обстоятельство, что он считал космос созданным из вещей определенных и беспредельных в одно и то же время, которыми являются числа, поскольку каждое число создано из Монады и Диады, четного и нечетного, то есть равенства и неравенства, тождественного и иного, ограниченного и безграничного, определенного и неопределенного».

Все это очень элементарно, однако позволяет поместить Никомаха в определенный контекст. Более интересным является замечание о том, что арифметика, которая сводится к изучению первых форм, «существует до всех наук в уме творящего (*technites*) Бога как универсальный парадигматический план (*logos... paradeigmatikos*), основываясь на котором как на схеме и архетипическом примере Демиург этого мира совершает творение в материи и располагает все вещи в соответствии с предназначенной им целью» (I 4, 2; cf. I 6, 1).

Формы в качестве математических объектов находятся, таким образом, в уме Демиурга. Не ясно только, является ли этот Демиург

высшим Богом. Для того чтобы прояснить этот вопрос, необходимо обратиться к фрагментам в *Теологуменах арифметики* (Theol. Ar.), особенно к той их части, где говорится о Монаде.

Бог тождествен Монаде, говорит Никомас (ар. Theol. Ar., p. 3, 1 sq. De Falco), «ибо он является семенным началом (spermatikos) всех вещей в природе, включающим в себя числа и потенциально (dynamei) охватывающим все те вещи, которые актуально проявляются как крайние противоположности в абсолютно всех видах оппозиций». Бог является принципом единства и знания для всех вещей, потенцией для всех актуальностей. При этом он nous и Демиург (Р. 4, 3 sq.). Создается впечатление, что Никомас не различает между высшим Богом и Демиургом, как это делает Модерат.

При этом делается упор на роли *technikos logos* (Р. 4, 6) и *spermatikos logos* (Photius), который выполняет роль активного принципа, творящего мир. Монада порождает Диаду посредством раздвоения (*diphoretheisa*), нет никакого указания на самоограничение (*steresis*), как мы это видели у Модерата. Монада также описывается как «материя», однако не в смысле порождающего начала для Диады, которая и является материей в собственном смысле слова, но как основа для сей совокупности Логосов. В этом же смысле она именуется хаосом и *randoscheus* (все воспринимающим началом). Имеется также некоторое указание на процессы происхождения и возвращения к Единому, столь характерные для философии Плотина. Свидетельства об этом мы рассмотрим ниже.

Что касается Диады, если, конечно, «Ямвлих» сообщает именно о Никомасе (Theol. Ar. Р. 9, 4 sq.), то кроме титула *tolma* (дерзание), о чем говорится также и у Фотия, она называется «дорожным столбом» (*kampter*) в потоке сущего от Монады как стартовой отметки, снова к ней же, как финишной линии, что также указывает на теорию исхода и возвращения.¹ (Этот образ, кстати, используется и в связи с девяткой (эннеадой) в пассаже (78, 5), который точно принадлежит Никомасу.) В целом этот фрагмент из *Теологумен арифметики* представляет собой распространение простого перечисления у Фотия, однако, учитывая, что в самом тексте он не приписывается Никомасу непосредственно, можно предположить, что он является переработкой составителя трактата.

С другой стороны, схема исхода и возвращения, аналогичная бегло набросанной в трактате Пс.-Плутарха *De fato*, приводится самим Никомасом в связи с Триадой:

¹ Этот образ дорожного столба используется как пифагорейский и Филоном (Plant. 76), хотя здесь *kampter* означает мириаду (10000), а не Диаду. Вывод, однако тот же самый: «Бог есть начало и конец всех вещей».

«В теологии говорится, что мойр три, поскольку вся деятельность, которая протекает в божественном и человеческом мирах, управляется процессами исхода (*proesis*), принятия (*hypodoche*) и, в третьих, получения (*antadosis*), эфирные сущности, так сказать, сеют, земные принимают семя, а получение осуществляется при посредстве тех, которые находятся посредине, как потомки между отцом и матерью».

Тройственное деление, которое здесь предлагает Никомах, напоминает, как мне кажется, миф Плутарха. Тот факт, что эта схема может быть возведена к Ксенократу, не исключает возможности того, что она оказалась уместной и в рамках пифагорейской традиции. Триада здесь соответствует либо классу демонов, либо Мировой душе, которая расположена на Луне, оказываясь, таким образом, посредине между Солнцем и Землей. Весь процесс описывается с помощью сексуальной терминологии, что подтверждается и другим эпитетом Триады — *gamos* (брак).

Эта схема не представлена у Фотия, однако в *Theol. Ar.* это воззрение приписывается Никомаху. Следует помнить, что Фотий сознательно избирателен в подборе фрагментов и, как правило, ограничивается лишь перечислением основных эпитетов чисел с минимумом объяснений. И все-таки он говорит, что Триада «касается всего, связанного с астрономией, природой и знанием о небесных телах, связывает их вместе и приводит к разрешению». Этот несколько невразумительный пассаж из Фотия может соответствовать тому, что мы читаем в *Theol. Ar.*, тем более что Фотий также упоминает эпитет *gamos*.

Триада может быть либо Логосом в мире, или Мировой душой в ее рациональном аспекте — в любом случае (различие только вербальное) она является силой, которая связывает мир воедино. В *Theol. Ar.* 17, 19 sq. он описывает это так: «В качестве формы (*eidos*), связующей все вместе, и как истинное Число Триада приносит равенство, удаляя, так сказать, “более или менее” из всех вещей, привнося определенность и форму в материю, посредством сил всех качеств».

Это описание касается Логоса в имманентном аспекте, как структурирующего принципа в мире. Что касается описания Логоса в трансцендентном аспекте как активного принципа и элемента, исходящего из высшего Бога, мы находим его в экзегесисе Гебдомады (57, 20 sq.):

«Причина, почему число семь вызывает такое почтение, следующая: Божественный Промысел, создавший мир (*kosmopoios*), сотворил все вещи, начав из истока и корня всего творения, перворожденного (*protogonos*) числа Один, которое возникло как отражение и подобие высшего Блага (*to anatato kalon*)».

Геддомада, продолжает он, должна рассматриваться как основной инструмент и «член» (arthron) Бога-творца.

Фраза «перворожденный сын» составляет проблему. Она может служить указанием на то, что над Единым находится еще один высший принцип (как это допускает Фестюжьер, Rev. IV p. 23). У Филона термин используется в буквальном смысле и является эпитетом Логоса. Тем не менее слово это может использоваться и в смысле «первоначальный» или даже «созданный первым» (такое употребление, правда, встречается только один раз у Поллукаса). Возникает вопрос и об идентификации высшего Блага. Тожественно ли оно «перворожденному сыну» или же выше его? Если мы начнем процесс изолирования сущностей, мы столкнемся даже с большим их числом, нежели предполагает Фестюжьер, а именно: 1) Демиургом, 2) перворожденным Единым, 3) высшим Благом. Я предлагаю считать, что *kosmopoios theos* является высшим Богом, а Единое и Благо являются его аспектами, причем Единое выступает в качестве порождающего принципа Идей-Чисел, а Благо является моделью, в соответствии с которой производится все, что находится на нижнем уровне. Должен признать, что меня гложут сомнения. Было бы очень неплохо найти у Никомаха различие между Демиургом и высшим Богом, как это происходит у Модерата и Нумения, однако свидетельства говорят против такого допущения.

В начале изъяснения смысла Декады (Р. 79, 5) есть еще одно хорошее описание *technikos nous*, которое почти наверняка принадлежит Никомаху. Ум использует «подобие и сходство в числах» как парадигму для творения мира и всех вещей, что в нем. Он называется здесь и как *technikos theos*. Эти выражения, и особенно последнее, кажется, предполагают существование некой сущности, высшей, чем Демиург, и противоположной последнему. Является ли она всего лишь Логосом Бога? Мы должны согласиться, что в системе Никомаха присутствуют две сущности, единственный вопрос, который остается в этой связи, — следует ли понимать их как первого и второго Бога или как высшего Бога и его Логос. По моему представлению, Никомах склоняется к последнему.

То, что мы видим, следовательно, представляет собой не более развитую иерархию принципов Модерата или Нумения, а вполне традиционную платоническую триаду принципов: Бога, Материю и Форму (Идеи или Логос). Логос описывается как «отпрыск» (*engonos*) Монады и Диады (Theol. Ar. P. 19, 10), как и у Филона (e. g. Fig. 109, принимая Софию в качестве Диады), и, возможно, как «перворожденный» (Р. 58, 2), причем ему приписывается роль посредника и со-творца. Наиболее интересным моментом в системе Никомаха, вероятно, является описание процесса исхода из Монады и возвращения к ней.

в) Душа и мир

Раздел в *Теологуменах арифметики*, в котором должна обсуждаться душа, а именно Гексада, не содержит, к сожалению, точных указаний на Никомаха, однако благодаря сводке Фотия, мы можем определить, что выдержки из Никомаха содержатся в этом тексте по крайней мере начиная с 45, 6. Здесь мы узнаем, что душа, как число шесть, может быть описана как «форма форм», поскольку она по своей природе оформляет бесформенную материю, привнося гармонию в противоположности (45, 13 сл.). Мировая душа получает форму от Логоса, который поэтому также называется *Формой форм*, и проецирует ее в материю как гармонию и число. Оно, далее, отвечает за помещение базовых треугольников в материю (как это описывается в *Тимее*). Оно отождествляется с Лакхесис (у Фотия), имя которой этимологизируется у Псевдо-Плутарха (*De fato* 568e) как «получающее как жребий» влияния свыше. Еще число шесть называется *hekatebeletis*, «разящее на расстоянии», что является эпитетом Аполлона (*Theol. Ar.* 49, 11). Этимология этого слова — «бросок Гекаты» — для Никомаха символизирует также Триаду. Если Триада является Логосом в мире, то Гексада является ее следующим отражением, Мировой душой; если же мы примем, что Триада является рациональной частью Мировой души, то Гексада будет Мировой душой в следующем, однако все еще рациональном аспекте. Гексада именуется также космосом (48, 18) по причине ее организующей и гармонизирующей силы. Никомах увлекается и «гаметрией», подсчетом числовых значений слов. Слово *Kosmos*, например, если сложить значение всех букв, окажется равным 600, что демонстрирует его связь с Гексадой.

Здесь мы также видим две мировые сущности, либо Логос и Мировую душу, либо два аспекта Мировой души, вторая из которых является проекцией первой, что снова указывает на отличие от системы Модерата. Пифагорейцы, что бы они ни говорили, работают в рамках платонического универсума, хотя и сильно математизированного.

с) Физический космос

Физический космос представлен Тетрадой, поскольку именно благодаря ей все вещи приобретают третье измерение. В *Теологуменах арифметики* имеется длинный пассаж о Тетраде, который Де Фалько не считает принадлежащим Никомаху (несмотря на то, что манускрипт *E* указывает на это), однако значительные текстуальные и формальные совпадения все же, как мне представляется, говорят в пользу такой атрибуции. К сожалению, это не дает нам

какой-либо информации о физической теории Никомаха, поскольку пассаж посвящен исключительно прославлению числа Четыре. Выясняется, например, как и следовало ожидать, что Никомах верил в четырехэлементное строение мира (23, 19), причем каждому элементу присуще по одному качеству, а вместе они гармонизируются Тетрадой.

d) Этика

В сфере этики Никомах придерживается доктрины добродетели как середины между избытком и недостатком. Этому положению, независимо от того, аристотелевское оно или нет, Никомах дает вполне пифагорейское объяснение. В *Intr. Ar. I 14, 2* он упоминает его в связи с описанием совершенных чисел, а в 23, 4 суммирует свой очерк арифметических отношений замечанием о том, что это исследование учит нас тому, какое преимущество имеет прекрасная и определенная природа перед ее противоположностью и как первое должно упорядочить последнее, ибо рациональная часть души призвана упорядочивать две ее иррациональные части — *thymos* и *erithymia* — и извлекать из этой оппозиции равенство и равновесность (*epirosis*) в так называемых этических добродетелях, таких как умеренность, доблесть, доброта, самоконтроль, упорство и тому подобных. Сказанное здесь весьма напоминает слова Плутарха в эссе *О моральных добродетелях*, в котором также, как мы помним, аристотелевская доктрина накладывается на пифагорейские концепты.

В разделе о Тетраде в *Теологуменах Арифметики 25, 7* сл., который я также склонен приписать Никомаху, мы встречаем интересный список телесных и внешних добродетелей, соответствующих каждой из четырех добродетелей в собственном смысле этого слова. Это указывает на то, что все три вида добродетелей полезны для достижения конечной цели (*telos*). Мудрости соответствует «совершенство чувств» (*euaesthesia*) на телесном уровне и удачливость на внешнем уровне. Аналогично умеренности соответствуют здоровье и доброе имя, смелости — сила и политическая власть, справедливости — красота и дружба. Все это не ново, за исключением строгой схемы (которая также едва ли является изобретением Никомаха). Но если это действительно позиция Никомаха, она еще раз показывает, что в своих предпочтениях он был скорее перипатетиком, нежели стоиком (тем более что все блага называются им *aretai*), что лишнее сближает его с Плутархом.

e) Промысел и проблема зла

Наконец, приведем еще один дословный пассаж из *Теологуменов арифметики, 42, 3* сл., принадлежащий Никомаху. Он касается

проблемы зла и соотносится с обсуждением Пентады в начале второй книги *Введения в арифметику*:

«Когда люди страдают от несправедливости, они хотят, чтобы Бог был, сами же творя несправедливость, хотели бы, чтобы его не было. Поэтому-то им и приходится терпеть несправедливость для того, чтобы они поверили в богов. Поскольку если бы они не верили, то не поступали бы. Следовательно, если причина доброго поведения людей в их вере в богов, и если они верят, только почувствовав несправедливость, и если несправедливость, хотя и является злом, служит интересам природы, а все, что служит интересам природы, является благим делом, и природа является благом, как и Промысел, значит, зло падает на плечи людей по воле Промысла».

Далее, чтобы подтвердить свои слова, он цитирует Гомера (*Илиада* VIII 69–74), где Зевс взвешивает судьбы эллинов и троянцев. Выражение этого примечательного образчика теодицеи в форме стоического аргумента доказывает еще раз, что логика в это время выходила за пределы какой-либо школы.

3. Заключение

Независимо от того, различает ли Никомах между первым принципом и Демиургом, он несомненно принимает один из вариантов иерархии бытия, различая Логос и два уровня Мировой души, высшая из которых идентична Логосу, присутствующему в мире. Он описывает также процесс исхода и возвращения от высшего к низшему, представляя Монаду в этой связи как некоторого рода «материю». Эта конструкция является, по-видимому, специфическим нововведением в средний платонизм чисто пифагорейского происхождения. Мы отмечаем также значительный интерес Никомаха к Pythagorica и мифическому жизнеописанию Пифагора. Естественно, он весьма интересовался числовым символизмом, и это увлечение Никомаха и других пифагорейцев нумерологией и мифологическими интерпретациями особенно мешает точному выяснению их философской доктрины. Обратимся теперь к величайшей фигуре среди неопифагорейцев — Нумению.

Е. НУМЕНИЙ ИЗ АПАМЕИ

1. Биографические свидетельства и сочинения

К сожалению, об этой замечательном философе второго века мы знаем не больше, чем о Модерате и Никомахе. Его имя связывается с процветающим городом Апамея, в долине Оронт в северной Сирии. Тот факт, что наш философ не только родился в этом городе, но

и жил и преподавал там, косвенно подтверждается тем, что последователь Плотина Амелий, ревностный поклонник Нумения, переехал жить в этот город незадолго до смерти Плотина (Porph., Vita Plot. 3). Вряд ли он поступил бы таким образом, если бы город не ассоциировался с Нумением сколь-либо существенным образом. Не следует думать, что Нумений провел всю свою жизнь в Апамее, однако какого рода контакты он мог иметь с философами из Александрии и Афин, нам неизвестно. Иоанн Лид (Johannes Lydus, De Mens. IV 80 = Fr. 57d) загадочно называет его «Нумений-римлянин», что может указывать на то, что Нумений преподавал в Риме и написал какую-то работу там, которой пользовался Лид.

Возможно, что два примечательных сравнения, которые употребляет Нумений в своем трактате *О неверности Академии Платону* (Фр. 24d, I. 71: «Платона разорвали как Пентея» и фр. 25, I. 81: «Аркесилай использует *epoche* как защиту, наподобие того, как каракатица выпускает чернила»), которые используются и Аттиком в его атаке на Аристотеля, позаимствованы им у Нумения, тем более что работы эти написаны в одном жанре. Разумеется, оба эти сравнения у Аттिका имеют иной смысл. В фр. 1, 14 Baudry говорится, что Платон собирает крупинки философского знания из отдельных частей, как члены Пентея, а Аристотель (фр. 7, 77) прячется, как каракатица, за свое различие бессмертия души и бессмертия ума. Однако поскольку ни одно из этих сравнений не встречается в литературе до Нумения, вполне возможно, что Аттик использовал именно этот источник, тем более что ученик Аттिका Гарпократион, как известно, увлекался Нумением, что еще более увеличивает вероятность того, что и самому Аттиму работы Нумения были известны.

Это же обстоятельство помогает уточнить время жизни Нумения. Коль скоро он повлиял на Гарпократиона, который учился также и у Аттिका, то время расцвета его деятельности можно поместить в районе 176 г. Большинство исследователей принимает, что его *акме* можно поместить около 150 г., в таком случае он окажется современником Тавра и Альбина и немного моложе Никомаха, и ничто на первый взгляд не противоречит такому предположению. Самым ранним автором, который упоминает его, является Климент Александрийский (Strom. I 71, 1). Удовлетворительный *terminus post quem* установить не удастся. В доксографической традиции Нумений регулярно упоминается вместе с неким Кронием, который называется его другом (*hetairoi*) и никогда учеником. Не исключено, что именно этому Кронию посвящен рассказ Лукиана о смерти Перегринина, написанный в 165 г. Этим обстоятельством не следует пренебрегать, ведь, по сообщению Лукиана, Кроний очень хотел услышать о Перегрине, который жил по большей части в Сирии, и то,

как Лукиан обращается к нему, указывает на его платонические склонности. Такое отождествление дает нам всего лишь дату, не более, но и это хорошо.

Нумений и Кроний упоминаются Лонгином (ар. Porph., Vita Plotini, 20) как завершители линии пифагорейцев, которая начинается с Трасила и продолжается в лице Модерата, «чьи труды уступают в тщательности сочинениям Плотина». Опять же, сообщается немного, однако помогающее, по крайней мере, поместить его в подходящий контекст.

Перейдем к сочинениям Нумения. Здесь информации больше, хотя до нас дошли только фрагменты. Большая часть из них сохранена Евсеием (Preparatio Evangelica), кроме этого существует один большой фрагмент из Халкидия, несколько ссылок у Оригена и довольно много кратких фрагментов в неоплатонических текстах, по преимуществу у Прокла. Вполне возможно, что Халкидий испытал большое влияние Нумения и использовал его труды, по крайней мере косвенно, в остальной части своего комментария на *Тимей*.

Основным философским трактатом Нумения было сочинение *О благе*, которое состояло, по крайней мере, из шести книг, где рассматривалось учение о первопринципах, то есть о Бытии или Благе, в форме диалога между рассказчиком (которым, очевидно, был сам Нумений) и неким иностранцем, который, по крайней мере в сохранившихся фрагментах, говорит очень мало, ограничиваясь просьбами прояснить то или иное суждение и ответами на простые вопросы. Возможно, что такое обобщение, базирующееся на небольшом количестве данных, и опасно, однако создается впечатление, что мы имеем дело скорее с трактатом в духе *Герметического корпуса*, нежели с диалогом в смысле Платона. Ученик склонен соглашаться со всем сказанным не более чем, скажем, Теэтет в *Софисте*, однако тон самого рассказчика гораздо более иератичен, нежели тон главного персонажа в любом из платоновских диалогов, за исключением разве *Тимей* в одноименном диалоге, который, впрочем, диалогом и не является. Рассказчик в трактате *О благе* весьма напоминает Гермеса, инструктирующего Тата.

Однако Нумений связывается обычно не с герметическим корпусом, но с другим примечательным продуктом второго столетия — *Халдейскими оракулами*. Этот документ был составлен при совершенно неясных обстоятельствах неким Юлианом, жившем в правление императора Марка Аврелия, то есть примерно во времена Нумения. В этих оракулах современная им платоническая и пифагорейская доктрина находит курьезное воплощение в форме псевдогомеровских (гекзаметрических) виршей.

Одна параллель особенно интересна. В четвертой книге основного сочинения Нумения (fr. 17d; 26 l) мы читаем:

«Поскольку Платон знал, что только Демиург может быть известен людям, в то время как Первый Ум, именуемый Бытие в себе, является абсолютно непознаваемым, он обратился к ним с такими словами: О люди, этот Ум, который вы считаете наивысшим, таковым не является, в действительности есть еще один, который старше этого и более божественный».

В *Оракулах* (fr. 7 Des Places) говорится следующее:

«Отец оформил и завершил все вещи и передал их второму Уму, которого люди почитают в качестве первого».

Предмет и тон этих пассажей весьма схожи, однако с уверенностью невозможно сказать, что один повлиял на другой или наоборот. Известно тем не менее, что Нумений в своем учении уделял большое внимание учениям брахманов, иудеев, магов и египтян (фр. 1), доказывая, что по сути они соответствуют тому, чему учили Платон и Пифагор. Таким образом, он наверняка с радостью принял бы такой текст, как *Оракулы*. Если посмотреть на это дело с другой стороны, Юлиан, хотя он и отводит себе скромную роль глашатая древних богов, был наверняка подвержен влиянию современного ему платонизма. В этой связи заслуживает внимания другое подозрительное совпадение в доктринах этих двух источников: в вопросе о двойственной природе Демиурга, о чем речь подробнее пойдет далее.

Наконец, существует и третья возможность, именно, что и *Оракулы* и Нумений подверглись влиянию того направления мысли, которое составляет своеобразное подводное течение тогдашнего платонизма и в котором слились пифагорейские, гностические и герметические элементы.

Кроме диалога *О Благе*, Нумению принадлежало сочинение *О неумничтожимости души*, по крайней мере в двух книгах (фр. 29). Все, что мы знаем об этом, сводится к замечанию Оригена, что Нумений прибегает к различным невероятным сказкам, дабы доказать свою основную идею. Возможно, однако, что серия высказываний у Прокла (фр. 39, 40) и Ямвлиха (*De anima* = фр. 41–43) также происходит из этого текста. Еще одно сочинение, озаглавленное весьма многозначительно *О тайном учении Платона*, упоминается только в одном фрагменте, содержание которого скорее разочаровывает: там говорится лишь о том, что персонаж Евтифрона введен для того, чтобы представить популярные верования афинян. Само по себе это не очень интересно, однако может служить указанием на то, что уже Нумений начал тот систематический анализ смысла вступлений и персонажей платоновских диалогов, который получил впоследствии значительное распространение у неоплатоников. Однако нет ника-

ких свидетельств о том, насколько далеко он продвинулся в этом направлении. Возможно, что его истолкование смысла битвы между Атлантами и Афинянами (*Тимей* 23 d сл.) как конфликта между благородными душами, управляемыми Афиной, и всеми остальными, подверженными рождению и подчиняющимися Посейдону, который и отвечает за возникновение (ар. Procl. In Tim. 176, 30 sq. Diehl = fr. 37), происходит не из комментария на *Тимей*, как это обычно принимается без каких-либо явных доказательств, а из этого сочинения.

Напротив, экзегесис мифа Эра из *Государства*, о котором сообщает Прокл в *Комментарии на Государство* (фр. 35), скорее всего был отдельным сочинением, как на это явственно указывает сам Прокл, называя Нумения комментатором этого мифа (In Rep. II 96, 11 sq. Kroll). Я полагаю также, что истолкование Нумением смысла Пещеры нимф в *Одиссее* XIII, которое сохранил Порфирий в одноименном сочинении (фр. 30–33) также могут происходить из комментария на миф в *Государстве*, поскольку в фр. 35 между ними устанавливается связь.

Упоминаются еще три названия сочинений Нумения, от которых не дошло ни одного фрагмента: *Еропс* (или Ноорое), *О числах* и *О месте* (*topos*). Ориген (*Contra Cels.* IV 51 = fr. 1c) перечисляет их как работы, в каждой из которых, как и в *О Благе*, Нумений дает аллегорическое толкование писаний Моисея и пророков. Название *Еропс* является, вероятно, указанием на *ероптеиа*, мистическое видение, доступное посвященным в таинственные ритуалы, что предполагает откровение гайных доктрин. Трактат *О числах* был, несомненно, очерком пифагорейской нумерологии, подобной той, что мы видели у Никомаха. Что касается названия *О месте*, то, несмотря на почти аристотелевский заголовок, слова Оригена убеждают нас в том, что речь там снова идет о каких-то аллегориях Ветхого Завета, о которых мы можем только гадать.

Большой фрагмент из *Комментария на Тимей* Халкидия (гл. 295–299) касается в основном учения Нумения о материи и может происходить из специального сочинения на эту тему, хотя ничего подобного не сообщается. Имеется также несколько указаний на то, что Нумений написал нечто специально о природе различных богов: Сераписа (фр. 53), Аполлона (фр. 54), Ягве (фр. 56), Гермеса и Майи (фр. 57) и Гефеста (фр. 58), однако, опять же, нет никаких подтверждающих это свидетельств.

Наконец, благодаря Евсевию до нас дошли многочисленные фрагменты из примечательного полемического сочинения *О неверности Академии Платону*, в котором рассматриваются воззрения членов Новой академии от Аркесилая до Филона из Лариссы (с заключитель-

ным выпадом против Антиоха за его увлечение стоицизмом), где с известной долей горячности Аркесилай обвиняется в том, что своим нефилософским подходом он обедняет истинный платонизм. Наиболее удивительным является пример с Лакидом, который упражнялся в воздержании от суждения (*epoche*), несмотря на поимку с поличным и уличение в воровстве одного из своих рабов. Карнеад также подвергается бескомпромиссному разбору. Нумений безжалостно критикует стоиков и отказывает Антиоху в признании за ним чести возрождения традиции Древней академии, которая (от Спевсиппа до Полемона) оставалась, как он полагал, верной Платону. Заканчивается ли очерк Нумения на Антиохе, сказать трудно, однако Евсевий доводит свои выдержки только до этого автора. Я предпочитаю считать, что Нумений действительно заканчивает на Антиохе, что является одновременно хорошим подтверждением того, что после Антиоха и его непосредственных последователей, по мнению Нумения, Академия прекратила свое существование. Сам по себе этот полемический ход радует, хотя содержание сказанного следует принимать *cum grano salis*. Это интересно, поскольку ясно показывает другую сторону личности Нумения, отличную от той, которая вырисовывается в трактате *О Благе*. Оказывается, Нумений был законченным полемистом, употребляющим в пылу спора словечки, достойные Аристофана. Не случайно некоторые исследователи считали, что история о Лакиде и его рабе прямо заимствована из Новой комедии. Однако такое допущение излишне. Подобному рассказу скорее место среди многочисленных анекдотов эллинистической историографии, множество примеров которых мы находим у Диогена Лаэртского. Не стоит лишать Нумения права добавлять в это собрание свои истории.

2. Философия

Как и в случае с предыдущими двумя мыслителями, мы не можем выделить в учении Нумения ничего, посвященного специально этике, поэтому нет смысла уделять этому предмету особое место. Ясно однако, что его собственная этическая позиция была весьма аскетической. Человек, по Нумению, как нам это предстоит увидеть, одержим двумя душами — разумной и неразумной. Падение в тело — это несомненное зло для разумной души. Следовательно, этика должна помогать рациональной душе как можно скорее освободиться от влияния тела. Не исключено, что такие воззрения оказали влияние и на Плотина, Порфирия и Ямвлиха, однако возводить их непосредственно к Нумению было бы чрезмерно вольной экстраполяцией. Однако если мы обратимся к такому сочинению Плотина, как

трактат *О добродетелях* (Епп. I 2) с его пропагандой «уподобления Богу», мы найдем, что позиция, там изложенная, не очень отличается от воззрений Нумения.

Аналогичным образом, мы не имеем данных о каких-либо специальных воззрениях Нумения на логику, поэтому обратимся к тому, что нам известно более определенно — к его метафизике.

а) Первые принципы: Отец и Демиург

Я начну не со слов самого Нумения, но с изложения его взглядов Прокломом (In Tim. I 303, 27 sq. = fr. 21), несмотря на их критичность, поскольку здесь кратко, но ёмко суммируются базовые принципы его доктрины:

«Нумений учит о том, что существует три Бога, первого из которых он называет Отец, второго — Творец (poietes), а третьего — Творение (poietema); ибо космос, по его представлениям, является третьим Богом. Так оказывается, что Демиург имеет двойственную природу, будучи первым и вторым Богом, в то время как третий Бог — это результат его демиургической активности. Однако лучше уж так говорить, нежели использовать его драматическую терминологию, говоря о Деде, Сыне и Внуке».

Все это не вполне точно, однако годится для начала. Отметим следующее. Нумений, как и Модерат, говорит о триаде Богов, возможно, основываясь, хотя бы отчасти, на *Втором письме* Платона (312e), о котором в своем сочинении *О неверности Академии Платону* он говорит как об учении Сократа (фр. 24, I. 51): «Все вещи тяготеют к Царю всего, все существует ради него, и он является причиной всего прекрасного; ко второму же тяготеет второе, а к третьему — третье». Что бы ни имел в виду автор этих загадочных слов, письмо это вызвало множество восторгов у последующих авторов и имело широкое хождение в пифагорейских кругах. Что касается этой тройственной схемы, то она выглядит несколько натянутой в отношении третьего Бога, что позволяет предположить, что ее авторы пользовались некоторой моделью, пытаясь подогнать под нее результат.

Второй особенностью схемы Нумения, которую он разделяет со всеми неопифагорейцами и Альбином, является различие между высшим Богом и Демиургом. Даже те платоники, которые не принимали различия между двумя Богами, такие, например, как Филон, Плутарх или Аттик, все же настаивали на необходимости четкого различия между Богом и его Логосом, что в конечном итоге ведет к тому же результату. В случае с пифагорейцами их желание прославить Триаду приводит, очевидно, к образованию трех Богов.

Прокл ошибается, утверждая, что Нумений разделял демиургическую функцию между двумя Богами. Сохранившиеся фрагменты

представляют дело совсем иначе. Действительно, Демиург имеет двойственную природу, однако он разделяется не между первой и второй высшими сущностями, но между второй и третьей.

Различение между первым и вторым Богами встречается в ряде пассажей. В фрагменте из Прокла Нумений, для своих целей, высказывание из *Тимей* 28с «отец и творец» воспринимает как указание на две различных сущности — Отца и Творца:

«Первый Бог, сущий в его уникальном месте, является простым, согласным с самим собой и не подверженным никакому делению. Вторым и третий Бог на самом деле также одно существо, однако в процессе контакта с материей, которая есть Диада, он придает ей единство, однако сам подвергается разделению ею, поскольку в характере материи заложена страсть и изменчивость. Так, оказавшись вне связи с умопостигаемым (что означает обращенность на себя), обратив свой взор на материю и помыслив о ней, он забывает (*aperiortos*) о себе. Поэтому он погружается в чувственный мир, служит ему и возводит его до состояния, присущего его собственному характеру, как результат любви по отношению к материи».

Первый Бог-Отец находится в одиночестве на своем троне, ни во что не вмешиваясь и созерцая себя. Он есть Благо (фр. 16) и Единица (фр. 19). В сохранившихся фрагментах он не называется Единым в собственном смысле слова (хотя в фр. 5 он описывается в тех же эпитетах, что и первая гипотеза *Парменида*). Во фр. 12 говорится, что он не создает ничего сам, являясь лишь отцом Бога-Творца. Он не совершает никаких действий и именуется Царем. Во фр. 13 отношение между этим первым Богом и Демиургом сравнивается с отношением между собственником фермы, который решает, что именно нужно сеять, и работником, который обрабатывает поле:

«Первый, как фермер, сеет семя всякой души во все вещи, которые способны принять его; в то время как законодатель насаждает, распределяет и пересаживает то, что было посеяно из этого источника в каждом из нас».¹

Все это напоминает описание Монады как семенного начала всех вещей в природе, которое встречается у Никомаха, однако может и

¹ Этот фрагмент порождает сложную текстуальную проблему. Я принимаю, с некоторыми сомнениями, чтение *georgon* вместо *ge on*, которое стоит в манускрипте. Доддс (менее успешно, нежели в случае с *speita* во фр. 16) предлагает *a (=protos) on*. Я согласен с тем, что Нумений не использует здесь *ho on* в библейском (и филоновском) смысле, как «Тот, кто есть». Альтернативой является предположение, что *sperma* является предикатом для *on*, но в таком случае Отец окажется семенем каждой души.

См. пояснение к этому месту в *Послесловии*. — *Прим. пер.*

восходить непосредственно к *Тимею* (41e), где о Демиурге говорится как о сеятеле душ в различные «органы времени».¹

Первый и второй Боги противопоставляются и во фр. 15:

«Таковы жизни соответственно первого и второго Богов. Очевидно, что первый находится в покое, в то время как Второй, в отличие от него, в движении. Первый не распространяется далее сферы ума, Второй же связан и с умом, и с чувствами... Вместо движения, присущего Второму, я заявляю, что покой (*stasis*) присущ и Первому как внутреннее движение, из которого рождается космический порядок и его вечное пребывание, и спасение (*soteria*) распространяется на все вещи».

Откровение о том, что *stasis* первого Бога в действительности является внутренним (*symphyton*) движением, представляется парадоксальным и самому Нумению, поскольку оно вступает в противоречие с понятием неподвижного двигателя, которое доминировало в среднеплатонической теологии, однако представление это может восходить к известному пассажу из платоновского *Софисту* (248e), где движение, жизнь, душа и знание называются в числе предикатов Истинно Сущего. «Неподвижное движение» Первого Бога является своего рода энергией, которая порождает стабильность и упорядочивает все остальное, ибо оказывать воздействие на вещи — это некоторого рода движение. В этом смысле, вероятно, Прокл и говорит, что первый Бог Нумения — это также демиург.

Во фр. 16 находим разработанный параллелизм между Демиургом и первым Богом или Благом. Демиург является Богом творения (*genesis*), в то время как Благо является первым принципом Бытия. Демиург является имитатором (*mimetes*) Блага, и сам благ только по причастности к Благому. Все это базируется на комбинации доктрины *Тимея* и шестой книги *Государства*:

«Если Бог Творения благ, то демиург Бытия должен считаться Благом как таковым, которое присуще ему по природе. Поскольку второй, будучи двойственным, создает в качестве Демиурга свои формы и космос, первый² же полностью созерцателен».

¹ Бог как садовник (*phrytourgos*), насаждающий различные физические объекты, изображается и в Рер. X 597d. Филон многое строит на этом образе.

² Я принимаю здесь изобретательное исправление *epeita* на *epei ho a* (= *protos*), предложенное Доддсом. В любом случае структура предложения и смысл нуждаются в коррекции. Разумеется, Демиург также отчасти причастен созерцанию (*theoretikos*), однако фраза «затем полностью созерцателен» плоха и доктринально не последовательна. Если она указывает на некоторый период, когда Демиург занимался только чистым созерцанием, как в мифе из *Политика*, то все равно она слишком таинственна и

Утверждение, повторенное в фр. 19 и 20, что Демиург благ только по причастности к Отцу, ведет к некоторому принижению статуса этой сущности, вполне в гностическом духе. Однако именно у Нумения, с его негативным отношением к миру, не удивительно найти и «менее, чем благого», «не знающего» Демиурга, который ответствен за создание того, в чем он впоследствии оказался заключенным. Демиург творит в результате любви или страсти (*ogexis*) к Материи (фр. 11), которая «раскалывает» его на части (а возможно, разрывает, как Диониса или Озириса). В пылу страсти к материи он забывает о себе. Однако решение, что Демиург Нумения является злым Богом, было бы крайностью.

Кроме земледельца, Нумений также уподобляет Демиурга кормчему, как это подробно описывается в фр. 18:

«Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет кораблем со своего места, его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир, хотя и плывет он внизу по морю. Точно так же и Демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как над кораблем над водой, правя гармонией и управляя ею с помощью форм, и смотрит, как тот, на небо, на высшего Бога, который притягивает его взор, свои аналитические способности (*kritikon*) обретая из этого источника, а импульсивные стремления (*hormetikon*) — из своего желания (*ogexis*)».

Отметим по ходу дела, что две способности души Демиурга, обозначающиеся как *kritikon* и *hormetikon*, напоминают, хотя и не буквально, свойства божественной души в *Учебнике платоновской философии* (Did. 178, 32 sq.). И снова имеется указание на *ogexis* Демиурга, очевидно к материи. Он связывает материю гармонией — термином, вообще говоря, бесцветным, однако, если вспомнить, что в герметическом *Поймандре* (14) он используется для обозначения мирового порядка, напрашивается предположение, что Нумений мог употребить здесь этот термин в связи с герметическим его смыслом. Сам образ Демиурга, созерцающего модель, взят, разумеется, из *Тимея*.

Образ кормчего напоминает и миф из *Политика* (272e), где говорится, что в мире сосуществуют периоды порядка и беспорядка, обусловленные тем, что иногда Бог держит в руках рулевое весло, иногда же возвращается в свою сторожевую башню и позволяет кораблю плыть куда придется. Во фр. 12 имеется четкое указание именно на

плохо сформулирована. См. подробнее об этом: Dodds. *Les Sources de Plotin*. P. 48–52. (Привлечение Пьером Адо (Hadot) для объяснения этого обстоятельства 9 письма Сенеки интересно, но не очень убедительно.)

такое представление, не ясно, однако, насколько Нумений связывает его с мировыми циклами:

«...Первый Бог не проявляет активности в каких-либо делах и является Царем (Рер. X 597e; Leg. X 904a), в то время как демиургический Бог “берет на себя управление на пути по небу” [следовательно, отождествляется с Зевсом из мифа в *Федре*]. Именно благодаря ему осуществляется и наше путешествие, когда nous направляется вниз через сферы¹ ко всем, кто в силах стать ему причастными. Когда Бог взирает на нас и направляется к каждому из нас, тогда тела растут и расцветают, поскольку Бог вскармливает (чтение *kedeuontos*) их своими лучами (*akrobolismoi*); когда же Бог возвращается назад на свою сторожевую башню (*periope*), все прекращается и nous живет независимо, наслаждаясь счастливой жизнью».

Я не стал переводить здесь nous, поскольку не ясно, какой ум имеется в виду. Мне кажется, что эта двусмысленность является намеренной и nous означает одновременно и ум Демиурга, эманулирующий от него как отдельная сущность, и ум отдельных людей, или, по крайней мере, тех, кто в силах иметь ум. Такая избирательная причастность уму напоминает «отделяемый ум», с которым мы встречались у Плутарха, и еще в большей степени подобно уму *Поймандра* (22), присущего только избранным.

Однако какого рода процесс имеется здесь в виду? Следует ли нам представить себе череду циклов, в течение которых Демиург то заботится о мире, то забывает о нем? Ничто в сохранившихся фрагментах не подкрепляет такого предположения, однако для платоника такой взгляд был бы вполне законной доктриной, и Нумений мог иметь в виду миф из *Политика*, который является источником этого воззрения. Можно в качестве альтернативы предположить, что речь идет о более кратких интервалах времени или касается перемен в связи между индивидуальным умом и Демиургом, так что в определенные моменты времени индивидуальный nous оказывается отрезанным от мирового Ума и остается без его руководства. Если принять эту последнюю интерпретацию, то окажется, что Нумений принимает миф из *Политика* как свидетельство о двух сосуществующих тенденциях в самом Демиурге, напряженные отношения между которыми мы уже наблюдали.

Рассмотрение Демиурга увело нас в сторону от Отца. Мы ненадолго должны вернуться к нему, прежде чем перейти к анализу материи

¹ En diexodoi. Такое чтение принимает Дес Плас, что представляется правильным. Diexodos, хотя и использующееся для обозначения орбит планет, значит «хождение через и от» — в этом случае от Демиурга через космос к отдельным сущностям.

и души. Важнейшим вопросом в связи с Отцом, на который остается ответить, является следующий: является ли он Умом, и если да, то в каком смысле?

Описываемый как Единое и Благо, он называется также Умом (фр. 16) и Первым Умом, идентичным Самосущему (autoon) (фр. 17). С одной стороны, в экзегесисе пассажа из *Тимея* (39e): «Как Ум видит Формы, существующие в абсолютном живом существе (to ho esti zoon), так же и в такой же мере он решает (dianoethe), что мир должен обладать ими», Нумений приравнивает первого Бога абсолютному живому существу и заявляет, что он умопостигает, только используя (en proschresei) Второй Ум, который, собственно, и является Умом. Третий Ум (который, как мы видели, есть всего лишь низший аспект Второго) должен быть отождествлен, как он говорит, с сущностью, которая «определяет» (dianoomenos), то есть непосредственно надзирает за творением физического мира.

Термин proschresis не легко понять. Очевидно, он означает, что первый Бог является всего лишь активным Умом в той мере, в какой он сообщается со Вторым, в то время как второй Бог, как говорит Нумений, является активным Творцом только постольку, поскольку он сообщается с Третьим. В последнем случае, однако, поскольку Третий является только лишь низшим аспектом Первого, параллелизм не очень точен. Причем следует помнить, что фр. 22 является всего лишь пересказом Прокла, а не цитатой, так что не следует слишком упираться на терминологию. В конечном итоге мы должны заключить, что первый Бог Нумения все же является некоторого рода Умом, так что мы не находим у него высшего принципа, аналогичного тому, который помещает Плотин над Умом.

Наконец, следует привести здесь рассказ Нумения о том, как следует восходить к первому Богу, поскольку в нем содержится еще один яркий образ (фр. 2):

«Понятие любого материального объекта мы постигаем посредством сравнения его с другими подобными объектами и посредством вычленения характеристик, доступных нашим чувствам. Благо, напротив, невозможно ухватить на основе чего-либо ясного нам или подобного ему, но как тем, кто сидит в сторожевой вышке, удастся, напрягши зрение, всего на миг ухватить силуэт паруса маленького рыболовного судна, плывущего в одиночестве среди волн, не в меньшей степени следует и нам отстраниться от всех чувственных вещей и в полном одиночестве остаться наедине с Благом в его уникальности, где нет места ни человеку, ни другому живому существу, ни какому-либо телу, большому или малому, но присутствует одно лишь невыразимое и воистину неопишное одиночество, где находится то место, убежище и излюбленное обиталище Блага, в кото-

ром оно в покое, благодати, тишине и величии неспешно плывет по поверхности Бытия.

Однако если кому, увлеченному чувственным, почудится, что Благо машет ему, и он убедит себя в том, что общается с ним, то пусть он знает, что совершенно заблуждается. Ибо для достижения его требуется не обычный, но особый божественный метод, поэтому лучше сначала отвергнуть все чувственное, обратиться к изучению математики и созерцанию чисел, так на практике освоив ту науку, которая учит тому, что есть Бытие».

Это поэтизированное описание мистического созерцания является развитием того, что можно найти в *Седьмом письме* Платона (341c). Возможно, что это место повлияло на аналогичные высказывания Плотина (Enn. V 5, 7; VI 7, 36). Однако, как бы там ни было, мы еще не доходим до платиновского Единого.

б) Материя

Учение Нумения о материи наиболее полно излагается в большом пассаже из Халкидия (In Tim. 295–299 = fr. 52). Как лояльный пифагорец, он приписывает излагаемую им доктрину Пифагору. Материя идентифицируется с неопределенной Двоицей и вечно существует в своем неорганизованном состоянии, подобно тому как представлена злая Душа у Плутарха и Аттика, но может перейти в организованное состояние (благодаря Демиургу). Нумений критикует (11, 15 сл.) некоторых пифагорейцев (таких, как Модерат, которого он, однако, не упоминает), которые думают, что «эта неопределенная Двоица произошла из Монады в результате распространения природы последней и выражения в виде Диады. Но это утверждение абсурдно, ибо предполагает, что Монада перестала быть тем, чем она является, а эта Диада некогда не существовала и возникла, а следовательно, материя получает свое существование от Бога, в результате объединения неизмеримого и беспредельной двойственности».

Таким образом, Нумений занял однозначно дуалистическую позицию в многолетнем споре пифагорейцев в вопросе о том, следует ли постулировать один или два принципа, говоря о Монаде, которая порождает из себя Диаду или вечно противоположную пару — Монаду и Диаду. Евдор и Модерат следовали первому варианту, равно как и пифагорейский источник, использованный Александром Полигистором (DL VIII 25). Нумений в соответствии с тем, что нам известно о древних пифагорейцах, занимает вторую позицию.¹

¹ Отметим, что оппозиция подобного рода существует и в учении гностиков: такие школы, как валентиниане и маркиониты, производят мате-

Нумений далее продолжает описывать материю как поток (11, 33 сл.)¹, лишенная качества, но тем не менее действенную и злую силу. Он критикует стоиков за постулирование «неопределенного, промежуточного характера» материи. Для Платона, говорит он, таким свойством обладает скорее соединение материи и формы, но не сама материя. Как и Плутарх, Нумений опирается на известное место из десятой книги *Законов* (11, 65 сл.).

Дуализм присутствует и в самом человеке не в меньшей степени, чем в космосе. Наша низшая чувственная душа черпает силы от злой, материальной Души Мира. Подробнее об этом немного далее. Как и Плутарх (Proc. An. 1014b), Нумений указывает на то, что Демииург в *Тимее* приводит материю в порядок из беспорядка, что предполагает существование некоторой иной силы, не доступной сфере его Промысла, и указывает на предсуществование некой иной силы до начала его организующей активности, ответственной за это беспорядочное движение. Бог не в силах подчинить себе эту силу в полной мере и вынужден постоянно контролировать ее. Ведь она всепроникающа (11, 113 сл.):

«Наконец, Нумений заявляет — и вполне справедливо, — что в обрасти рождения невозможно найти ни одной сущности, свободной от зла, будь то поколения людей или природа, или тела животных, или даже деревья, растения, фрукты, потоки воздуха, волны моря, или даже само небо, поскольку оно (зло) примешивается ко всему, созданному Промыслом, как зараза низшей природы».

Даже планетные боги, как он говорит (фр. 50), смешивают свои силы и действия с материей, хотя сущность их остается чистой. Такой перенос злой природы даже в область небесных тел напоминает скорее гностицизм, нежели платонизм, поэтому не принимается Платином или Порфирием, хотя и разделяется, как можно предположить, Ямвлихом (In Tim. Fr. 46 = Procl., In Tim. I 440, 16 sq.).

Учитывая такой явный дуализм, удивительно, что ничего не говорится о вере Нумения во временность мира, ведь такое допущение делается и более умеренными дуалистами, такими как Плутарх или Атик. Трудно сказать, почему это так, однако факт остается фактом и Нумений не упоминается в позднейших источниках в числе еретиков (именно Плутарха и Атика), которые придерживались такого взгляда.

рию от Бога (в результате процесса ограничения последнего), а манихеи, напротив, упорствуют в дуализме, придерживаясь персидского представления о полярных принципах.

¹ Он принимает образ Одиссея как аллегория человека, проходящего череду рождений, а море и волны здесь оказываются аллегорией материи (фр. 33).

с) *Мировая душа и индивидуальная душа*

В это злобное и бушующее море попадает душа, как только она появляется в мире. Однако прежде чем перейти к судьбе индивидуальной души, рассмотрим роль Мировой души.

Очевидно, что Мировая душа, если таковую вообще возможно вычленить у Нумения, тесно связана с Демиургом. Ее можно считать третьим Богом, ошибочно (как мне кажется) представленной Проклом как творение (ποίητα) и лучше определяемой как «*nous*, мыслящий дискурсивно» (фр. 22), то есть проектирующий формы на физический мир. Третий Бог является, как мы видели, всего лишь низшим аспектом Второго, когда Демиург разделяется материей из-за заинтересованности в ней Демиурга. Здесь можно усмотреть параллель с интерпретацией смысла тела и души Озириса у Плутарха (Is. et. Os.). Третий Бог, таким образом, не является в собственном смысле Мировой душой, но представляет собой аспект Демиурга или Логоса. Однако пересечение функций разумной Души и имманентного Логоса является настолько полным, что обоим им в этой метафизической схеме места не находится, как я имел уже случай продемонстрировать на примере Альбина и Апулея (для Плутарха, точно так же, Исида — это Мировая душа в ее субрациональном аспекте). С другой стороны, в фр. 52 Нумений говорит о двух противоположных Мировых душах в связи с постулированием особой злой Мировой души. Он здесь точно следует доктрине десятой книги платоновских *Законов*. В конечном итоге злая Мировая душа исполняет все функции третьего Бога.

Однако злая Мировая душа не является лишь иррациональным аспектом Мировой души. Она выглядит скорее как Тифон или Ариман, нежели Изида, сохраняя при этом особенности «восприимницы» *Тимея*, что указывает на ее роль «матери» смертных вещей и даже тварных небесных богов (фр 52, 101), а также на то, что она подчиняется провиденциальной деятельности Демиурга гораздо в большей степени, нежели такие сущности, как Тифон. В этом отношении Нумений скорее платоник, нежели гностик, поскольку его злой принцип все же подчиняется Благу, хотя и несправимо упорствует в своем неподчинении.

Индивидуальная душа заслуживает более детального анализа. Значительная часть первой книги диалога *О Благе* посвящена весьма детальному и скучному доказательству нематериальности ее природы. В процессе этого доказательства Нумений воспроизводит все традиционные платонические аргументы (фр. 1–2), в которые нет необходимости здесь вдаваться. Напротив, вопросы, к которым он обращается после этого, такие как нисхождение души в тело, ее

жизнь в теле (включая ее связь со второй душой, привнесенной со стороны материального космоса) и история ее возвращения домой, в сверхкосмические сферы, заслуживают более детального рассмотрения.

Интерпретируя миф о пещере нимф из *Одиссеи* и миф Эра из *Государства*, Нумений говорит (фр. 30–35), что души собираются на Млечном Пути перед тем, как им предстоит снизойти через планетарные сферы в земные тела. Молоко и мед, которые некроманты предлагают душам, символизируют приманки, расставляемые наслаждением, клюнув на которые они оказываются в мире рождения. Идея о падении души, по причине ее страсти к «меду телесных усад», напоминает, к примеру, образ «несмешанного вина неведения», которым упиваются смертные, как об этом сказано в начале седьмого трактата *Герметического корпуса*. Прокл жалуется в своем *Комментарии на Государство* (II 128, 26 sq. = fr. 35), что в своем учении о нисхождении души в тело Нумений слишком смешивает платоновские доктрины с астрологией и мистическими культами, что наверняка касается детального анализа пути души через Зодиак и сферы планет, в процессе которого душа приобретает различные влияния, которые становятся ее прилепившимися душами (*prospnyes psyche*). Я заимствую этот термин из гносиса Василида, поскольку, хотя Нумений и не употребляет его в этом виде, он использует глагол *prospnyesthai*, который как раз обозначает присоединение внешних влияний к душе (ар. *Jambl., De an., p. 375 Wachs. = fr. 43*). Нумений называет такую душу просто неразумной душой (фр. 44), используя вполне платонический термин для обозначения этого совершенно чуждого платонизму концепта, то есть принятие существования двух (и воюющих друг с другом) душ вместо двух или трех различных способностей одной души. Разумеется, Платон, как обычно, подает повод и для такой интерпретации, не только различая в процессе описания сотворения души в *Тимее* два круга Тождественного и Иного (35а), но и позволяя заключить из 41d–43а, как это и сделали многие платоники, что Демиург поручил младшим богам (в позднем толковании, планетным богам) завершить творение, создав для души, сотворенной Демиургом, не только тело, но и страстную ее часть. «Транспортные средства» (*ochemata*), на которые Демиург помещает души (41e), впоследствии также были истолкованы как чувственная оболочка, а термин *ochema* стал использоваться в техническом смысле для обозначения этого.¹ *Федон* (113d) и *Федр* (247в) также привлекаются для аналогичной цели, хотя ни

¹ См.: Dodds E. R., ed. *Proclus: The Elements of Theology*, Appendix II. P. 313 ff., где подробно рассказывается о происхождении этой доктрины.

один из этих пассажиров не допускает подобного толкования, если не приложить усилий для сознательного вчитывания в текст этого смысла.

Законы (898е сл.), хотя на них непосредственно и не ссылаются, также, как это отмечает Доддс (Ук. соч. С. 315), содержат указание на нечто подобное в том месте, где говорится о том, как звезды управляются своими душами. Платон ссылается также (немного ранее в том же сочинении, 899а) на душу, «путешествующую в колеснице Солнца», что вполне соответствует вышеуказанному образу. Доддс также отмечает, что аристотелевская *рнепта*, которая является месторасположением растительной и чувственной частей души и физиологической *phantasia*, «аналогична тому элементу, из которого сделаны звезды» (Gen. An. 736b 27 sq.)

Эти источники несомненно поспособствовали развитию данной доктрины, которая по сути является попыткой ответить на вопрос о том, каким образом телесное сообщается с бестелесным. Однако в нашем случае сюда примешан сильный магический и астрологический элементы. По Ямвлиху (De Myst. VIII 6), теория двух душ имеет герметическое происхождение:

«Человек, как сказано в этих (sc. герметических) писаниях, имеет две души. Одна происходит от первого Ума, будучи причастной также силе Демидурга, а вторая обретается по причине вмешательства небесных тел, и в нее оказывается помещенной та душа, которая зрит Бога (he theoptike psyche)».

Только низшая часть души, как он говорит, подвержена власти судьбы, или астральным влияниям.

Все сказанное вполне соответствует воззрениям Нумения. Нихождение души в тело и ее пребывание в нем является, по Нумению, несчастьем (фр. 48). Этот гностический подход разделяется, как мы увидим, не его спутником Крониом, но Гарпократионом, учеником Аттика. Такой подход с необходимостью предполагает аскетическую, мироотрицающую этическую позицию, причем «следование Богу» предполагает не достижение гармонии с космосом, но скорее стремление отрезать все путы, которые к нему привязывают. В душе человека, по Нумению, происходит постоянная и бескомпромиссная борьба двух душ-противников (фр. 43), которая в отличие от позиции Плутарха и Аттика не может привести к перемирию. Удивительным образом Нумений признает бессмертие иррациональной части души (фр. 46с, 47), однако не «личное бессмертие», но такое, которое служит нуждам космоса. Вероятно, она может быть использована для других инкарнаций, летая, как привидение, до нового воплощения. Очевидно также, что, по Нумению, она не может подняться выше космоса.

С другой стороны, место, которое Нумений отводит разумной душе, находится за пределами космоса, ближе к началу, из которого оно вышло, причем гораздо выше, нежели готовы были принять поздние платоники. Ямвлих, например, критикует Нумения (фр. 41–42) за неадекватное различие между душой и принципом, который находится выше ее. Цель Нумения, очевидно, состояла в том, чтобы подчеркнуть родственность души и надмирного, так что, по всей видимости, те определения, которые дает в этой связи Ямвлих, не относятся к нему непосредственно.

Он верил, по всей видимости, не только в реинкарнацию, как любой платоник или пифагореец, но и в метемпсихоз в животные тела тех душ, которые слишком отягощены злом (фр. 49). Этого воззрения придерживались многие средние платоники (е. г. Didask. 178, 28 sq.) и впоследствии Плотин (Епн. III 4, 2; IV 3, 12), однако оно было отвергнуто последующими платониками, начиная с Порфирия. Что случается с высшей душой в животном теле, или как ему удастся снова вернуться к человеческим инкарнациям, из наших источников не ясно, однако этого не проясняет и платоновская теория.

d) Демоны

Демонология Нумения хотя бы отчасти проясняется благодаря пассажию из *Комментария на Тимей* Прокла (I 76, 30 sq. = фр. 37), где дается толкование смысла битвы между афинянами и жителями Атлантиды. Нумений истолковывает этот образ аллегорически как перманентный бой между «более благородными душами, поддерживаемыми Афиной, и другими, активными участниками творения (*genesourgoi*), которые служат Богам, управляющим творением (Посейдону)». Здесь они не называются демонами, однако по крайней мере последняя категория из них, слуги Посейдона, вполне напоминают материальных демонов, заставляющих души воплощаться. Вполне вероятно, что Нумений верил в существование таких существ, однако состояние наших источников не позволяет утверждать это с определенностью.

3. Заключение

Нумений является замечательной фигурой, о которой, к сожалению, мы знаем слишком мало. В своем учении он соединяет различные, порой несоединимые, направления, такие как платонизм, пифагореизм, герметизм, гностицизм, зороастризм и иудаизм. В его лице некоторые «подводные течения» в платонизме, о которых речь пойдет в следующей главе, приобрели определенную философскую

респектабельность. Пифагорейский платонизм в духе Нумения при посредстве загадочного Аммония Саккаса оказал влияние на Плотина и поздний платонизм.

Знал ли Нумений Филона — это менее чем ясно, однако он был знаком с методом аллегорического толкования Пятикнижия (фр. 1), и если принять, что некоторые из пассажей из *Комментария на Тимей* Халкидия, где упоминаются *hebraei*, занимающиеся таким толкованием (например, гл. 250–256, о снах, гл. 219, о составе души), действительно принадлежат Нумению, это приблизит его в Филону еще сильнее.¹ Как бы там ни было, следует признать, что это допущение слишком спекулятивно. Кроме того, признавать за Нумением роль посредника между Филоном и Плотиним, как это пытаются сделать некоторые исследователи, значит приписывать Филону слишком много оригинальности. Филон, как мы видели, испытал очень большое влияние со стороны современного пифагореизма и платонизма, следовательно, только отрывочность нашей информации могла подвигнуть некоторых авторов на то, чтобы вывести его в качестве оригинального мыслителя, внесшего самостоятельный вклад в платонизм.

Попытки доказать, что Нумений сам был иудеем, также уведут в сторону. Совсем не обязательно быть иудеем, чтобы в Сирии второго века иметь возможность ознакомиться с еврейскими и христианскими писаниями. Нумений отзывается об иудейском Боге с почтением (фр. 56), говоря, что он «ни с кем не общается (*akoiononetos*), Отец всех Богов, и никого не следует прославлять в равной с ним мере», что является явной аллюзией на первую заповедь, однако такой позиции мог придерживаться любой доброжелательный к варварам и синкретично мыслящий философ, каковым, несомненно, являлся Нумений.

Что касается его места в пифагорейском движении, прежде всего следует заметить, что такие, как он, ни в коей мере не рассматривали себя как принадлежащими к какому либо движению. Ни один из них (по крайней мере, в сохранившихся текстах) не ссылается на других, принимая или критикуя их воззрения. Следовательно, естественно рассматривать всех их скорее как отдельных мыслителей, нежели как школу. В общем спектре неопифагорейских мнений Нумений в отличие от его непосредственных предшественников, таких как Евдор или Никомах, является дуалистом, что приближает его стиль философствования к традиции, заданной Древней академией. Однако древние пифагорейцы рассматривают Диаду как

¹ См. в этой связи статью: Waszink J. H. *Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcidius und ihre Quellen*, Mnemosyne. ser. III 9 (1940). P. 65–85.

пассивный принцип, подчиненный Монаде, в то время как у Нумения мы встречаемся с вариантом радикального дуализма, сформировавшегося под влиянием идей персидского происхождения, в той же мере, в какой мы это видели и у Плутарха.

В век сухой схоластики и софистической риторики Нумений выглядит как человек, который одновременно и имеет сказать нечто новое, и знает, как это сделать. Выдержки из его трактата *О Благе*, сохраненные Евсевием, на многих страницах демонстрируют живую игру воображения, а его «история» Новой академии не уступает по саркастическому заряду Лукиану, являя собой остров остроумия в общем море скуки.

Ф. КРОНИЙ

О «спутнике» Нумения Кроний мы знаем много меньше, чем о самом Нумении, и он, очевидно, не является столь же значительным мыслителем; однако его имя встречается в числе тех авторов, которых читали в круге Плотина (Porph., Vita Plotini 14), поэтому он заслуживает краткого упоминания. Как уже отмечалось, вполне возможно, что он является тем самым Кронием, к которому обращается Лукиан в своем рассказе *Смерть Пeregрина*, написанном в 165 г. Лукиан приветствует своего друга вполне в платоновском духе — eu prattein, однако в самом рассказе, к сожалению, нет ничего такого, что могло бы служить дальнейшим подтверждением этой гипотезы. Как бы там ни было, имя это довольно редкое.

Единственным сочинением Крония, название которого нам известно, является трактат *О реинкарнации* (упомянутый Немесием Эмесским, Nat. Nom. P. 116, 3 sq. Matthei), в котором он отрицает метемпсихоз в животных, однако кроме того он цитируется Порфирем в его толковании на *Пещеру нимф* и Проклом в качестве истолкователя смысла «брачного числа» (In Remp. II 22, 20 sq. Kroll) и мифа Эра из *Государства* (II 109, 7 sq.). В первом из этих мест он представлен как критик тех стойков, которые утверждают, что мир разрушается огнем. Огонь, говорит он, не в силах разрушить все сущности, что доказывает, например, асбест или «каристианский камень». Он также утверждает, что пропорция мужчины к женщине составляет 10000 к 7500, в чем состоит смысл «двух гармоний» в *Государстве* 546с. В другом пассаже говорится, что Эр должен был действительно существовать, поскольку он был учителем Зороастра, (поддельная) работа которого существовала и легла в основу платоновского мифа. Не ясно, однако, составил ли он формальный комментарий на этот диалог.

Кроме этих аллегорий, нам известно немного о его учении о душе, которое находится в согласии с учением Нумения. Ямвлих дважды (*De anima*, p. 375, 12; 380, 6 sq. Wachs.) упоминает его вместе с Нумением в связи с проблемами происхождения злой Души (из материи) и нисхождением души в тело (как несомненного несчастья). Очевидно, что он следовал Нумению и, вероятно, комментировал работы последнего. Его отношение к Нумению напоминает связь между Альбином и Гаем, за исключением того факта, что Нумений опубликовал свои сочинения, а Гай нет.

Г. АММОНИЙ САККАС

В заключение главы скажем несколько слов об Аммонии Саккасе, учителе Плотина. Приходится признать, что о нем мы знаем не больше, чем о предыдущих авторах, и любая попытка реконструировать его учение в сколь-либо существенных деталях обречена на провал.¹

Начнем со свидетельства Порфирия в его *Жизни Плотина*, 3:

«В возрасте двадцати семи лет он (Плотин) воспылал страстью к философии. Его направили к самым квалифицированным философам, каких только можно было найти в Александрии, однако после каждой лекции он приходил домой грустным и разочарованным. Наконец один из его друзей, которому он искренне поведал об этом, понял, что ему действительно нужно, и посоветовал пойти к Аммонии, слушать которого он еще не пробовал. Плотин сходил на лекцию и, вернувшись к своему другу, воскликнул: “Это тот, которого я искал!” После этого он везде следовал за Аммонием и под его руководством достиг в философии такого прогресса, что захотел познакомиться с тем, что практикуют персы и в чем достигли совершенства индусы».

Что из этого следует? Во-первых, я полагаю, что Аммоний не принадлежал к официальным философским кругам. Порфирий (ар. Eusub., *Hist. Eccl.* VI 19, 7) говорит, что он родился и вырос в христианской среде, однако отказался от своей веры, занявшись философией. На встречи к нему нельзя было прийти просто так, как на обычную лекцию, но необходимо было пройти некоторое посвящение, дабы попасть в его круг. Во-вторых, учеба у Аммония пробудила, по крайней мере у одного из его студентов, желание ближе познакомиться с мудростью магов и индусов. Параллель с Нумением

¹ См. в этой связи статью: Landerbeck H. *The Philosophy of Ammonius Saccas*. *JHS* 77 (1957) и комментарии по этому вопросу в: Dodds. *Les Sources de Plotin*.

здесь не выглядит случайной, поэтому резонно, как мне кажется, предположить, что то обстоятельство, что Нумений оказал важнейшее влияние на Плотина и его последователей (а равно вызывал уважение у христианина Оригена, другого ученика Аммония), является указанием на то, что Аммоний должен был сыграть в этом деле посредническую роль. Очевидно также, что изучение философии у Аммония оказалось более увлекательным занятием, нежели посещение лекций профессоров официальной философии. Порфирий (*Vita Plot.*, 14) говорит, что Плотин использовал *pous* (метод?) Аммония для толкования текстов, что существенно отличалось от обычных методов. Это замечание интересно, однако не вполне ясно, что именно имеется в виду. Как бы там ни было, создается впечатление, что в лице Аммония Плотин столкнулся с тем, что мы называем «подводным течением в неопифагорействе».

Мы знаем имена других учеников Аммония, таких как Геррений, Ориген-неоплатоник, Ориген-христианин (если не разделять мнение тех, кто считает, что эти последние есть одно и то же лицо) и Лонгин. О первых двух говорится в вышеупомянутом пассаже из Порфирия, о третьем говорит Евсевий (HE VI 19), который сам зависит от Порфирия. Если Евсевий не перепутал строки — а многие полагают, что это случилось именно так, — то получится, что будущий христианский теолог Ориген учился у Аммония лет на 20 раньше Плотина, в первой декаде третьего столетия, в то время как Плотин учился у него с 231 по 242 гг. Аммоний, должно быть, родился не раньше 170-х гг., а следовательно, ненамного младше Нумения. О Лонгине мы знаем кое-что из его собственных слов, которые цитирует Порфирий в *Жизни Плотина*, 19–20. Его можно вполне считать «последним средним платоником» — очень ученым мужем, но неоригинальным мыслителем.

Выяснить, чему учил Аммоний своих учеников, к сожалению, не представляется возможным. Информация, присутствующая у Немесия Эмесского (*Nat. Hom.*, 2), о том, что он верил в бессмертие души, сама по себе не интересна, однако важно, что он, как оказывается, использует для доказательства бессмертия души аргументы Нумения (= фр. 4b). Неоплатоник Гиерокл (ар. Photius, *Bibl.*, 461a) утверждает, что он настаивал на согласии между Платоном и Аристотелем, что ввиду учения Плотина представляется странным. Это обстоятельство противопоставляет его позицию официальной платонической доктрине (если, конечно, влияние Атика еще было заметно в это время), а также разводит с позицией Нумения, который, по крайней мере в его очерке истории Академии, проводит четкое различие между учениями Платона и Аристотеля (фр. 24, I. 68). Однако Гиерокл ненадежный источник. Он мог, например, перепу-

татъ нашего Аммония Саккаса с другим современным ему Аммонием-перипатетиком (Longin., ар. Porph., V. Plot., 20). Сам Плотин критически настроен по отношению к Аристотелю, однако Порфирий восстановил гармонию между Платоном и Аристотелем, отведя последнему подчиненное положение.

Были предприняты попытки вычлениить некую специфическую общую доктрину на основании сравнения *Эннеад* Плотина и трактата *О началах* Оригена (его наиболее платонического произведения). Эта сама по себе неплохая идея не привела, однако, к открытию какой-либо уникальной общей доктрины. Например, Бог Оригена — это все еще Ум, который правит миром с помощью своего Логоса. В целом платонизм Оригена базируется на типе платонизма, характерном для Филона, нежели для какого либо более позднего источника. В том, что первый принцип Аммония — это по-прежнему Ум, можно убедиться на основании того факта, что его ученик Ориген-неоплатоник написал сочинение, озаглавленное *О том, что Царь является единственным Творцом* (Porph. Vita Plot., 3), что указывает на то, что высший принцип здесь является неким активным и демиургическим Умом. Следовательно, сверхразумное Единое Плотина не может быть приписано Аммонии, равно как и система его ипостасей, несмотря на то, что предпосылки для этих теорий уже присутствовали в неопифагорейской традиции того времени.

В целом Аммония можно рассматривать как харизматичного проповедника неопифагореизма в духе Нумения, хотя вполне возможно, что он расходится с последним в вопросе о месте аристотелизма. Придерживался ли Аммоний радикального дуализма Нумения, не ясно, однако исходя из того факта, что Плотин постепенно избавлялся от такого подхода, можно заключить, что да. Согласуется с идеологией Нумения и то, что Аммоний воспитывал у своих учеников великое уважение к Востоку. Что касается примечательного пакта, который заключили между собой его ученики, Плотин, Ориген и Геренний, договорившиеся о том, что они не будут разглашать учения Аммония, им открытые, то это следует рассматривать как типичный образец пифагорейской игры в тайное общество, в которую они играли с необычной серьезностью.

Н. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта глава была посвящена тем персонажам в традиции среднего платонизма, которые считали себя пифагорейцами. Я воздержался от сколько-либо подробного рассмотрения всей массы пифагорейского псевдо-эпиграфического материала (который в настоящее время доступен благодаря собранию Теслефа). Значительная часть его

также восходит к исследуемой нами традиции, поэтому я упомянул о наиболее примечательных текстах в начале третьей главы в связи с Евдором. О многом можно было бы еще сказать в этой связи, однако выполнение такой задачи потребовало бы гораздо больше места, нежели то, которое мы вправе отвести этому сюжету в данной работе.

Среди наиболее характерных черт пифагорейской традиции мы можем, к качеству заключения, отметить сильную тенденцию к трансцендентализму, для нее характерную, а также ее стремление к математизации действительности и упор на невыразимости Бога, вплоть до признания полной невозможности соотнести его с какими-либо качествами, включая даже деятельность Ума. Мы встречаем также, по крайней мере у Модерата, некое учение о системе ипостасей или уровней Бытия, и у Модерата и Никомаха — представление о процессе эманации. Создается впечатление, что именно у пифагорейского направления в среднем платонизме более всего в долгу был великий обновитель платонизма — Плотин.



Глава восьмая

НЕКОТОРЫЕ ТЕРЯЮЩИЕСЯ КОНЦЫ

А. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПЛАТОНИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ: «ПОДВОДНЫЕ ТЕЧЕНИЯ» В ПЛАТОНИЗМЕ

Объем и замысел этой книги не позволяют коснуться всех тех сюжетов, о которых пойдет речь в этой главе, более подробно. В некоторых из рассматриваемых областей, прежде чем окажется возможным сделать сколько-либо определенные выводы, предстоит еще выполнить много работы. Прежде всего, это относится ко всему тому, что можно назвать «подводными течениями» (underworld) в платонизме, к которым относятся такие явления, как гностицизм, герметизм и *Халдейские оракулы*. Эти области остаются все еще не очень ясными, им посвящены специальные исследования и вокруг них все еще продолжаются дебаты. Несмотря на важность этих явлений для понимания философской позиции таких мыслителей, как Нумений и Плутарх, я все же позволил себе ограничиться здесь лишь немногими замечаниями на этот счет. Ясно, что очерк гностицизма неизбежно будет неполным до тех пор, пока коптские гностические тексты из Наг Хаммади не будут полностью опубликованы и исследованы.¹ Более детальная работа необходима и для того, чтобы прийти к приемлемым выводам относительно того типа платонизма, который скрывается за развитыми метафизическими схемами гностиков, герметистов и «халдеев». Учитывая все сказанное, я ограничусь здесь кратким очерком одного из самых представительных гностических учений, обзором центральной части герметического корпуса и кратким очерком доктрины *Оракулов*.

¹ Публикация этих текстов недавно завершена. См.: The Coptic Gnostic Library, vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995. — *Прим. пер.*

1. Гностицизм Валентина и его школы

Валентин, основатель известной гностической школы, был рожден в Египте и образование получил в Александрии. Он преподавал в Риме в период между 135–160 гг. Таким образом, он является современником Тавра, Альбина и Нумения. Валентин имел множество учеников, каждый из которых развивал свой вариант его учения, поэтому дать какую-либо общую сводку воззрений школы Валентина очень трудно.¹ Можно, однако, попытаться вычленив из деталей различных вариантов их учения некую общую структуру, которая, как мне представляется, частично восходит к вполне определенной форме современного Валентину платонизма. Для этих целей за основу я беру сводку из Ириния, которая восходит, как полагают, к учению наиболее известного ученика Валентина Птолема. Этот очерк гностического учения содержится в первой книге трактата Ириния *Против ересей*.

Принято считать, что основной особенностью, которая отличает гностицизм от главной линии платонизма, является убеждение гностиков в том, что этот мир не только несовершенен (воззрение, которое разделяют многие платоники), но также и является продуктом злого существа. Поэтому мы являемся в этом мире совершенно посторонними. Очевидно, что такая установка порождает философию тотального отрицания мира. Однако на фоне других гностических школ позиция Валентина выглядит наименее дуалистичной. С его точки зрения, сотворение мира не является результатом вечной борьбы между двумя архетипическими силами, как это наблюдается, например, у Мани, но случилось в результате некоего «падения» в рамках изначально совершенной системы. Выяснение причины и природы этого падения является основной загадкой, которую необходимо разрешить каждой монистической системе, и Валентин, как мы увидим, делает мужественную попытку разрешить ее, создав миф, призванный ответить на те вечные проблемы, с которыми сталкивается творение перед лицом своего Творца.

Прежде чем перейти к деталям, отметим еще одну общую характеристику гностических систем — страсть к порождению различных существей и уровней бытия. Каждое действие или мысль высшей силы гипостазируется гностиками до такой степени, что сама оказывается способной в свою очередь порождать новые существности. Так, (в системе Птолема) София, осознав, что ее неспособность познать

¹ См. об этом: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. Предисловие, перевод и комментарий Е. В. Афонасина. СПб., 2002. — *Прим. пер.*

Отца непреодолима, впадает в Огорчение, Страх, Отчаяние и Раскаяние, и каждая из этих эмоций получает самостоятельное существование за пределами универсума (Плеромы), созданного Отцом и Эонами, что и порождает материальный мир. В рамках Плеромы десять Эонов порождаются Логосом и Жизнью, а двенадцать берут свое начало от Человека и Церкви и т. д. Все эти сущности представляют собой гипостазированные абстракции, причем мужские Эоны называются такими эпитетами, как «нестареющий», «неподвижный», «единородный», а женские оказываются такими абстрактными понятиями, как «единство», «вера», «надежда» и, last not least, «мудрость» (*Sophia*).

Что касается базовой структуры всей этой системы, то она является очевидным подобием пифагорейской метафизики. На первом этапе мы видим Монаду и Диаду, причем последняя (в этом варианте гностицизма) подчинена первой. В самом деле, высший Эон, изначально одинокий в своей славе, порождает Нус и Алетейю без помощи Энной (*Hippolytus, Refutatio VI, 5 sq.*). Имя Эннойя, которое означает мысль или невысказанное слово, напоминает такие фигуры, как София Филона (в качества матери Логоса) или Изида в предисловии *Изиды и Озириса* Плутарха. Монадический принцип, совершенный и архетипический Эон, называется *pro-arche* (первоначало), *propator* (праотец) и *bythos* (бездна). Женский принцип, кроме *epnoia*, также называется *charis* (благодать) и *sige* (тишина). Эон помещает семья в Эннойю, и она порождает Ум (*nous*) и его супругу Истину (*aletheia*). Ум называется единородным, Отцом и первым принципом всех вещей.

Мы видим, что отдельные учителя гносиса сознательно изобретают все эти сущности. Второй производный принцип, Ум, получает стандартные имена, которыми обозначается в платонизме верховное Божество — Отец, Первопринцип, а высший принцип получает соответственно имена Праотец и «превосходящий все первый принцип». Этот мотив присутствует также и в *Халдейских оракулах* и, как мы видели в предыдущей главе, в некотором смысле созвучен тому, о чем говорит Нумений. В любом случае Ум является единственным порождением Праотца, которое получает знание о нем, и именно в силу этого знания он сам производит два следующих принципа — Логос и Жизнь. Логос является еще одной философской концепцией, которую мы уже встречали у Филона, однако в рамках системы Валентина он не играет сколько-либо значительной роли, являясь всего лишь порождающим принципом для следующих эонов.

Нам нет необходимости далее задерживаться на структуре Плеромы, поэтому обратимся к последнему эону, женскому принципу

Софии. О ее падении мы только что сказали. София является очень интересной идеей, возникшей в результате стремления религиозно-философского ума объяснить не только причину несовершенства физического мира, но и обосновать сам факт его появления на свет. Уже Платон был достаточно дуалистичен в своем постулировании причины несовершенства, пассивной, негативной, внешней по отношению к Богу, которую Бог улучшает настолько, насколько это возможно. В божественной сфере невозможно никакое несовершенство или падение, только на уровне индивидуальной души (как, например, в мифе в *Федре*) может случиться отпадение от исходного совершенства. Однако постулирование неопределенной Двоицы помещает причину дисбаланса на самый высший уровень, и именно действием этого принципа объясняются всевозможные несовершенства в вещах, их множественность и даже сам факт их возникновения. Спевсипп, как мы видели, не желает считать Диаду злом, рассматривая это разделение как чисто логическое. Аналогичным образом Валентин не видит никакого зла в Эннойе. На нее транслируется свойство быть порождающим принципом после Праотца. Зло возникает на гораздо более низком уровне, по вине самого младшего из эонов.

София грешит по причине своего стремления узнать свое происхождение и постичь природу Праотца. Она устремляется в ту бездну, в которой он живет, тем самым нарушив гармонию в Плероме, и ее движение останавливается лишь силой некой сущности, о которой ранее ничего не говорилось и которая называется *Nogos* («граница», возможно, вариант пифагорейского предела). Она становится низшей Софией или Ахамот, проекцией высшей Софии за пределы умопостигаемого мира. Это понятие соответствует неразумной Мировой душе среднеплатонической метафизики, неразумной сущности, которая тем не менее испытывает страсть к тому, что выше нее, и переживает из-за своего отлучения от высшего мира. Ее эмоции — Огорчение, Страх, Отчаяние и Раскаяние гипостазируются в качестве отдельных сущностей и порождают четыре первоэлемента физического мира, в то время как пятое свойство Ахамот, ее «обращенность назад» (*epistrophe*) к тому, что выше, порождает Душу.

Из этой субстанции Души Ахамот производит сына, Демиурга. Здесь мы встречаем у Валентина явную пародию на *Тимей*, а через него — на всю платоническую метафизику, а также критику тех представлений о роли Яхве, которые находим в Ветхом Завете. Демиург Валентина не является злым (это типично и для других гностических систем), однако он лишен знания. Он не знает истинной природы вещей, не может непосредственно созерцать формы, однако полагает, что он является единственным и высшим Богом. Он

организует мир в виде семи небес и строит себе жилище на восьмом небе. Это представление о том, что наш мир управляется злым или, в лучшем случае, незнающим Богом, характерно для всех гностиков. Не совсем чуждо оно и Филону, и Аммонию, учителю Плутарха, а также, вероятно, Ксенократу, который связывает подлунный мир с «титаническими» божествами и «низшим» Зевсом. Очевидно, что эта теория является одним из решений проблемы наличия и причины несовершенств в мире, которой задаются многие мыслители, но в конечном итоге она является более персонифицированной версией платонической Необходимости (*anankē*), которая неизбежно присутствует в мире.

Демиург пытается имитировать структуру высшего Божества, но постоянно ошибается, поскольку не ведает, что творит. Такая пародия на *Тимей* наиболее ярко проявляется в следующем пассаже (*Irenaeus*, I 17, 2), где по аналогии с *Тимеем* (37c) рассказывается о том, как Демиург безуспешно пытается имитировать Эон (вечность), а взамен получает время.

«Затем Демиург еще более захотел уподобить (свое творение) безграничной, вечной, беспредельной и безвременной высшей Огдоаде, однако не сумел выразить ее нерушимую вечность, поскольку сам являлся несовершенным плодом, поэтому он воплотил свою вечность во времени, в эпохи и бесчисленное множество лет, ошибочно полагая, что количество времени может выразить его бесконечность. Так истина опять ускользнула от него, и он впал в заблуждение. В результате его творению суждено исчезнуть, когда полнота времен совершится».

В мире, управляемом таким существом, для индивидуальной души нет пути вверх, к спасению. Однако, сам того не осознавая, Демиург создал и оружие против себя. Здесь выходит на сцену еще одна доктрина, общая для всех гностических школ, которую, как мы видели ранее, разделяет также и Плутарх — представление о тройственной природе человека. Человек, как оказывается, состоит не только из души и тела, но также включает в себя дух (пневму), которую Плутарх называет более традиционно — ум (*nous*). Каждая из этих частей происходит от различных аспектов опыта низшей Софии. Материя является порождением ее страсти, душа возникает из ее «обращенности вверх», а дух является отблеском того света, который пролил на нее Христос, фигура, аналогичная Логосу. Таким образом, этот дух оказывается элементом, который выше самой Софии и этого мира.

В завершение процесса сотворения мира Демиург творит человека. Он лепит тело и вдыхает в него душу, ничего не зная о той пневме, которая втайне от него помещается в сотворенное существо его

матерью. Цель, которую она преследует этим деянием, состоит в том, чтобы дать человеку шанс на спасение, поскольку теперь человек может возвыситься над этим миром и соединиться с Плеромой. В конечном итоге все, несущее в себе пневму, сможет покинуть этот мир и соединиться с Плеромой, а сам материальный космос, включая Демиурга, прекратит свое существование.

Этот краткий очерк одного из вариантов гностической метафизики имел своей целью показать, каким образом гностики заимствовали и развивали такие пифагорейские и платонические концепты, как Монада, Диада, Логос, Мировая душа и Демиург,¹ и привлечь ваше внимание к таким новым понятиям, как Праотец (сверхвысший принцип), падение души, Демиург как несовершенное и незнющее существо, отличие души (psyche) от духа (pneuma), которые могли, в свою очередь, повлиять на современный им платонизм. Однако мне кажется, что в рамках данной работы более подробное выяснение того, каким образом такое взаимное оплодотворение могло иметь место, будет излишним.

2. Поймандр

Теперь обратимся к обзору доктрины, содержащейся в первом и наиболее знаменитом трактате *Герметического корпуса*, который носит название «Поймандр», поскольку именно так именуется тот Божественный Ум, который открывает в этом трактате тайны мироздания своему верному и безымянному ученику.²

Как целое герметический корпус датировке не поддается. Он не представляет собой связное собрание трактатов, как, впрочем, и гностицизм не может рассматриваться как единая доктрина. По этой причине доктрина *Поймандра* не должна восприниматься как универсальное учение герметизма, однако в качестве примера герметической доктрины она вполне годится.

¹ Ипполит в своем трактате *Опровержение ересей* (Ref. VI 37, 5–6) говорит, что Валентин позаимствовал свое учение из *Второго письма* Платона (312e), где говорится о трех Царях, однако сохранившиеся свидетельства не позволяют судить, как именно это произошло.

² Само имя Roemandres, вероятно, не восходит к греческому роімен (па-стух), как это часто предполагается, но является искаженным коптским «ре еіме n Ре» *разум Ра*. И поскольку в реальном египетском языке такая форма не засвидетельствована как эпитет Тота (обычно использовались такие эпитеты, как *ib сердце*, а не абстрактные понятия типа eime), то возникает предположение, что эта форма в действительности является обратным переводом такого, например, понятия, как *poesis theou*, которое вернулось назад в греческий в непереуведенном виде, как имя собственное.

В самом начале Поймандр называет себя «умом высшей силы (authentia)». Возможно, это всего лишь перевод его египетского имени (хотя сам автор мог этого и не знать), однако сам термин составляет проблему. Слово *authentia* уникально в данном контексте, поскольку обычно оно используется как титул римского императора (его величество), а следовательно, означает высшую светскую власть и никогда не используется для описания сил космоса. Эта *authentia* может означать здесь высшую силу, которая выше Ума, или же одну из характеристик самого Ума. В трактате нет явных указаний на какой-либо принцип, который бы находился выше самого Поймандра, однако его отсутствие здесь само по себе не доказывает его отсутствия во всей системе. Автор трактата мог просто воздержаться от обсуждения этой темы. Такая сущность, если бы она была, оказалась бы аналогом Праотца валентиниан.

Сначала Поймандр рисует образ тьмы или влажной субстанции, отделяя ее от своей собственной сущности, которая есть свет. Затем Логос, подобно вспышке света, пронизывает тьму, заставляя элементы отделиться друг от друга (разделы 4–5). Все это напоминает воздействие Демиурга на материю в *Тимее* (53а).

Таким образом, имеется Ум и Логос, причем последний описывается в духе Филона как «сын Бога» (6). Устанавливается параллелизм между микрокосмом и макрокосмом. Пассаж, где это утверждается, к сожалению, испорчен, однако из него становится ясно, что способность зрения, слуха и, вероятно, речи в индивидууме соответствуют Логосу, в то время как ум человека восходит к самому Отцу. И их единство, в мире и в человеке, является жизнью (Зое). Возникает некоторое подобие Троицы, причем Жизнь играет роль Святого Духа (который также исходно являлся женским началом). Об этой Жизни в трактате более ничего не говорится, однако в разделе 8 мы встречаем Волю (*boulesis*) Бога, «которая, облекшись в Логос и созерцая прекрасный (умопостигаемый) космос, создает его подобие, творя мир из своих элементов и произведений, то есть душ». Эта сущность весьма напоминает Софию Филона, и в любом случае она находится на уровень выше, чем София Валентина.

Далее сущности начинают множиться, хотя и не в таком количестве, как у гностиков. В разделе 9 трактата говорится, что высший Ум, Поймандр, порождает другой Ум — *nous demiourgos*, Бога «огня и пнеумы», который порождает семь Правителей (планетных Богов), «заклучивших космос в круг», и их деятельность называется судьбой (*heimarmene*). Затем (10) Логос поднимается вверх от устремленных вниз элементов (земля, воздух и вода?) по направлению к чистой природе и соединяется с *nous demiourgos*, «поскольку он одной с ним сущности (*homoousios*)». Но если они действительно *homoousioi*,

зачем же постулировать их как отдельные сущности? Возможно потому, что Демиург неподвижен и расположен в отведенном ему месте (подобно гностическому Демиургу), в то время как Логос может перемещаться вверх и вниз по уровням бытия.

Далее Демиург создает неразумные души низших элементов, в то время как Ум-Отец творит человека «по своему подобию и любит его как своего отпрыска, поскольку он прекрасен и содержит в себе образ (eikon) своего Отца» (11). Все это нам снова напоминает сотворение архетипического человека по Филону (см. например, Orif. 134). Человек получает разрешение Отца отправиться в мир, созданный его старшим братом, Демиургом, и решается сам заняться творением, по примеру Демиурга. Его благожелательно принимают Правители, и каждый дарит ему подарок, соответствующий их природе. Человек разрушает предел высшего мира и являет себя низшей подлунной природе, которая проникается к нему любовью. Он сам, в свою очередь, видит свое отражение в водах низшего мира и влюбляется в него.

Результат этой нарциссической любви легко предугадать. Из союза Человека и Природы рождается смертный человек. По причине своей телесности он оказывается под властью heimarmene, а в силу своей причастности к архетипическому Человеку он приобретает душу и ум, благодаря которым он в силах обрести свободу и избавиться от пут космического порядка.

В этом месте мы встречаемся с примечательной доктриной об отдельно существующем уме, которая напоминает аналогичное представление в трактате Плутарха *De facie*. В разделе 22 ученик спрашивает Поймандра: «Но разве человек не обладает умом?» Тот отвечает:

«Придержи свой язык! Я, как Ум, являюсь (только) в святых и благих, чистых и блаженных, одним словом, только в праведных, и мое присутствие помогает им, и они поклоняются Отцу с любовью и славят его в благодарственных молитвах и гимнах с рвением, как это подобает».

Далее он говорит, что Ум освобождает таких людей от всех телесных страстей и желаний, охраняет их от влияний этого мира. И напротив, злых он посещает как ужасный демон (timoros daimon), «жгущий их огнем», смущающий их телесные желания и пытающий их души, как они того заслуживают.

Аналогичные слова читаем и в трактате X герметического корпуса, который называется *Ключ* (19–21). Здесь различаются праведные души, которые достигают знания Бога и становятся «полностью умами», и неправедные души, которые остаются на уровне своей природы и которым Ум снова является как гневный демон.

В обоих этих пассажах Ум представлен как трансцендентная сущность, помогающая добрым и мучающая злых, причем и в том и в

другом случае она воздействует на индивидуальную душу, являясь в то же время и ее частью. Создается впечатление, что это представление об Уме как способности или сущности, которая содействует лишь немногим избранным, является неким чуждым заимствованием, которое повлияло и на таких платоников, как Плутарх. Предположение, что исходно это платоническая идея, несколько видоизмененная герметистами, едва ли разумно.

Это погружение в море герметизма, хотя и не очень глубокое, достаточно для того, чтобы еще раз уяснить то обстоятельство, что некоторые идеи платонической метафизики нашли свое применение в весьма далеких от ортодоксального платонизма областях. Является ли Поймандр тем высшим Богом, о котором говорится в трактате, остается не очень ясным. Если это так, то он является скорее Богом в духе Ксенократа и Аристотеля, нежели Спевсиппа.¹ Однако смысл термина *authentia* все равно остается темным. Ниже Поймандра стоят знакомые нам сущности — Демиург и Логос (хотя несколько странно, что они действуют на одном уровне, почти как соперники). Под ними расположена неразумная Мировая душа, или Природа, которая жаждет оплодотворения свыше. Антропос, архетипический Человек, скорее позаимствован из Филона (или из той традиции, на которой он базируется), нежели из платонизма. Имеется также много указаний на то, что автор трактата знаком с Ветхим Заветом и различными его толкованиями. Зое, или Воля Бога, является сущностью, происхождение которой туманно, однако можно предположить, что и она также, хотя бы отчасти, сформировалась под влиянием платонизма, и сам термин «жизнь» может восходить к традиции платонических толкований на *Софист* 248е. Происхождение концепции отдельного ума является еще более темным, однако и она присутствует в том типе платонизма, который мы видели у Плутарха.

Детали герметической метафизики нуждаются в дальнейшем изучении. Что же касается этики, то она вполне соответствует тому, что мы наблюдаем у пифагорейцев, Нумения и в наиболее строгом варианте «стоического» платонизма. Этическим идеалом оказывается «апатия», полное освобождение от всех телесных страстей и возвращение ума в его небесную обитель. Этот же этический идеал мы встречаем и в следующем источнике, к которому нам предстоит обратиться, — в *Халдейских оракулах*.

¹ Сравните Бога СН 11, 12–14, который «выше Ума, пневмы и света», с описанным выше. Оба типа высшего принципа присутствуют в герметическом корпусе (что, возможно, указывает на неоднородность и различное происхождение отдельных трактатов).

3. Халдейские оракулы

В отличие от герметического корпуса, датировка которого неясна, мы хорошо осведомлены о происхождении *Халдейских оракулов*. Поздняя традиция единодушно приписывает их некоему Юлиану, именуемому Теургом (чтобы отличать от его отца, Юлиана «Халдея»), современника императора Марка Аврелия (161–180 гг. н. э.). Сам Юлиан, что естественно, приписывает *Оракулы* древним богам Халдеи.

Этот Юлиан участвовал в походе римской армии против квадрийцев и, как сообщают, чудесным образом вызвал грозу, которая спасла римский лагерь в 173 г. Следовательно, он может считаться современником Нумения, и этот факт имеет некоторое значение. Не ясно, сам ли Юлиан или его отец является автором *Оракулов*, являются ли они сознательной фальсификацией или же, как в шутку замечает Э. Р. Доддс (*The Greeks and the Irrational*. P. 284), возникли в результате серии медиумических сеансов, остается фактом то обстоятельство, что боги, которые вещали устами Юлиана (отца или сына), сами находились под сильным платоническим влиянием.

Ранее мы уже отмечали, что наблюдается явное сходство между доктринами *Оракулов* и Нумения, однако остается неясным, в каком направлении это влияние происходило. Рассмотрим теперь, как и в двух предыдущих случаях, философскую схему *Оракулов*, по возможности оставляя в стороне сопутствующие ей мифологические и поэтические элементы.

Прежде всего, очевидно, что, как и у Нумения, в *Оракулах* делается различие между высшим и низшим Богами, оба из которых, по всей видимости, являются Умами, хотя высший Бог обычно именуется Отцом. В фр. 7 Des Places — пассаже, который перекликается с аналогичным текстом у Нумения, мы читаем:

«Все вещи Отец привел к завершению и передал их второму Уму, которого вы, род смертных людей, почитаете как первого».

Из данного текста можно естественным образом заключить, что Отец является *protos nous*. Как и первый Бог Нумения, он является полностью трансцендентным, пребывающим за пределами творения. Он «похищает (*hegrassen*) себя» (фр. 3), не желая соединиться даже с его высшими силами (*dynamis*). Его невозможно постичь обычным способом, он открывается только в результате некой трансцендентальной медитации, которая называется «цвет разума» (фр. 1). Отец именуется также «бездной (*bythos*) Отца», что напоминает гносис Валентина. Некая «вскормленная Богом тишина» также упоминается (фр. 16), однако трудно сказать, до какой степени она гипостазируется.

«Сила», упоминаемая и во фр. 3, в четвертом фрагменте описывается как отличная от Демиурга, второго ума: «Сила находится с ним (scil. Отцом), а Ум [происходит] от него». Очевидно, здесь мы снова встречаем женскую сущность, тесно связанную с высшим принципом, наподобие Энной Валентина, однако из фрагмента остается неясным, принимает ли эта Сила какое-либо участие в порождении второго Ума. Неоплатоники позднее усматривали здесь некое подобие Триады, помещая Силу между нерасчленимой и простой сущностью Отца и ее актуализацией в лице Демиурга.

Что касается самого Демиурга, Ума в собственном смысле этого слова, то он представлен в качестве Диады, что также сближает *Оракулы* с Нумением. Во фр. 8 говорится следующее:

«Около него (scil. Отца) сидит Диада; ибо она выполняет две задачи: созерцает Умом умопостигаемый мир и приносит чувственное восприятие в мир чувственный».

Подобно второму Богу Нумения, Ум созерцает свой собственный мир, который состоит из идей, порожденных Отцом (описанных в пространном фр. 37), и обращается к миру, который расположен ниже него. Он описывается как «творец огненного (то есть умопостигаемого) космоса» (фр. 5, 33), который посылает, как и Поймандр, огненный Логос в физический мир для того, чтобы тот привел его в порядок (фр. 5).

На границе между чувственным и умопостигаемым мирами, одновременно в качестве барьера и связи между ними, расположена сущность, персонифицированная как Геката, богиня подземного царства из греческой мифологии. В *Оракулах* она описывается как «диафрагма» или «мембрана» (*hyperzokos humen*, fr. 6), через которую влияния высшего мира проникают в низший. Во фр. 30 она описывается как «источник всех источников и материнское чрево всех вещей», что усиливается также эпитетом «дающая жизнь» (наприм. фр. 32).

Во фр. 50 картина усложняется. Оказывается, что Геката «своим центром помещена в сердцевине Отцов». Если «отцы», которые здесь имеются в виду, — это Отец как высший принцип и Демиург, то Геката оказывается тождественной с Силой. Можно также предположить, что под «отцами» здесь понимаются сам Демиург и его проекция в космосе, о которой сохранившиеся фрагменты не дают ясного представления, либо сам «центр» Гекаты должен быть отождествлен с Силой, что также вполне возможно. Женский порождающий принцип проявляет себя (как это наблюдается, по моему представлению, и у Спевсиппа) на всех уровнях бытия, начиная от предвечной Диады, через Мировую Душу до материи, и именно такую функцию может исполнять Геката. Аналогичную двусмысленность мы видели в связи с Софией у Филона и в связи с Изидой у Плутарха.

От Гекаты происходит Мировая душа (фр. 51). В действительности, сама Геката может рассматриваться как Мировая душа в ее трансцендентном аспекте, а та сущность, которая происходит «от ее правого фланга», является душой в имманентном аспекте. Она описывается как одушевляющая «свет, огонь, эфир и космос», то есть небесные сферы. «Природа», которая управляет подлунными сферами, очевидно, является эманацией этой души.

На низшем уровне бытия мы, как обычно, находим материю. Она, по свидетельству Прокла, описывается как «исходящая от Демиурга» (фр. 34) и в конечном итоге — от Отца (фр. 35). Пселл в его *Очерке Халдейской доктрины* (Hypotyposis, 27) обозначает ее эпитетом *patrogenes, рожденная Отцом*. В других сохранившихся фрагментах этот эпитет обычно приписывается Гекате, однако у нас нет никаких оснований сомневаться в свидетельстве Пселла. Все это указывает на строгую монистическую тенденцию *Оракулов*, подобную той, что мы видели у Евдора, который также возводит материю к высшему принципу.

Тем не менее мир также описывается как место, которое необходимо покинуть, как мы это встречаем у Нумения и гностиков. «Вы должны устремиться к свету и к лучам Отца, когда душа ваша посылается к вам, облеченная в великий ум», — говорится во фр. 115. Сказано также о необходимости избегать смешения с материей: «Не пачкайте свою “пневму” и не углубляйте плоскость (epipedon)» (фр. 104), то есть, в каком-то смысле, не погружайтесь в третье измерение! «Пусть бессмертные глубины души откроются! Изю всех сил устремляйте взор свой вверх» (фр. 112). Таким образом, необходимо придерживаться аскетического идеала и воздерживаться от всех материальных влияний. Низшая душа подчинена Природе и Судьбе: «Не смотрите на Природу, она смешана с Судьбой!» (фр. 102). «Не добавляйте меры Судьбы!» (фр. 103). Фр. 107 продолжает эту же тему. Эта низшая душа описывается как транспортное средство (oschema), которую высшая душа оставляет в процессе восхождения через планетные сферы к своей истинной обители за пределами космоса.

Развитая система промежуточных сущностей, таких как демоны, ангелы и низшие боги, также описываемая в *Оракулах*, для наших целей не очень важна. Отметим только, что она представляет собой надстройку над платонической схемой и во многом подобна тем зонам и ипостасям, которые мы наблюдали в гностицизме. Теургия *Оракулов*, центрированная на Гекате, также является системой, внешней по отношению к стандартному платонизму, поэтому мы не будем на ней останавливаться, несмотря на ее важность для истории позднего неоплатонизма.

Многое в *Оракулах* обусловлено влиянием традиционных персидских представлений и восходит к популярной магической практике, что подтверждается и стилем изложения, который едва ли можно назвать философским, однако очевидно, что базовая метафизическая схема — по сути и терминологически — восходит к платонизму того времени.

Это все, что может быть сказано в рамках данной работы о «подводных течениях в платонизме». Однако из этого краткого и поверхностного обзора, как я надеюсь, видно, насколько глубоко платоническое мировоззрение проникло в доктрины различных популярных сект и сотериологических культов, которые были столь распространены в греко-римском мире первых двух столетий христианской эры.

Для всех избранных мной систем — валентиниан, *Поймандра* и *Оракулов* — характерно, что все уровни бытия вплоть до материи выводятся из единого высшего принципа. Все они также различают между высшим принципом и Демиургом, причем последний ответствен за сотворение мира (хотя в случае с гностицизмом его заслуга сомнительного свойства). Кроме того, мы видим, что в них неизменно присутствует женский принцип, ответственный за размножение, рождение (и конечное спасение и возвращение) низшей природы. Этот женский принцип обычно разделяется на две или три независимых сущности соответственно уровням бытия. Аналогичную фигуру мы наблюдали и в платонизме. Природа души, ее нисхождение в материю, методы спасения и ее судьба после смерти также во многом схожи с тем, что мы видим в платонизме. Кроме того, повторяются такие яркие образы, как борьба света и тьмы, неиссякаемый источник бытия и крылья души, которые, если они не заимствованы непосредственно из платонизма, несомненно восходят к общей традиции. Таким образом, можно заключить, что платонизм, и конкретно средний платонизм, является одним из важнейших источников формирования всех этих систем.

Еще одной системой, на формирование которой платонизм оказал мощное влияние, является христианская доктрина. Однако анализ христианского платонизма, и прежде всего александрийской экзегетической школы, представленной Климентом и Оригеном, явно выводит за рамки данного исследования. Климент, очевидно, позаимствовал большую часть используемых им платонических элементов от Филона, хотя, вне всякого сомнения, он также испытал влияние и других современных ему платонических представлений. Ориген представляет собой гораздо более значительную фигуру, и его воззрения заслуживают отдельного самостоятельного исследования. Я надеюсь, что данная работа поспособствует подобным специальным исследованиям.

В. НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ПЛАТОНИКИ

Оставшаяся часть этой главы будет посвящена тем нескольким фигурам на сцене среднего платонизма, которые не вписываются в какую-либо из выделенных выше школ или направлений. По этой причине им не нашлось подходящего места в предыдущих главах. Прежде всего, речь пойдет о двух «популяризаторах», Теоне Смирнском и Максиме Тирском, затем мы рассмотрим оппонента христианства Цельса, комментатора на *Тимей* Халкидия (поскольку они по сути также средние платоники, как мы увидим) и, наконец, два очерка платоновской доктрины, один из которых содержится в конце раздела, посвященного Платону, у Диогена Лаэртского, а другой — в первой книге *Опровержения всех ересей* Ипполита.

1. Теон Смирнский

Статуя, найденная в Смирне (IGR IV 1449), датируемая на основании стиля временем императора Адриана, установленная «жрецом Теоном для его отца, Теона философа-платоника», позволяет определить время деятельности Теона первыми декадами второго столетия. Таким образом, он является современником Никомаха из Геразы, с работами которого он непосредственно соревнуется. Он известен благодаря своему трактату *Математические принципы, полезные для изучения Платона* (*Expositio*), который дошел до наших дней. Этот трактат показывает, что его автор весьма увлечен платоновской и пифагорейской философией (разумеется, последнее неизбежно в силу самого предмета), однако в математике, музыке и астрономии является скорее дилетантом.

Наш автор и не претендует на оригинальность. Он цитирует длинные пассажи из перипатетика Адраста из Афродизии (касательно математики и гармоник) и из Трасила (о гармонике и астрономии), указывая свой источник. Вся работа представляет собой компиляцию, составленную из этих двух непосредственных источников, если, конечно, не допустить, что некий Деркилид, который также цитируется в ряде случаев, используется непосредственно, а не при посредстве Трасила. Как бы там ни было, исследователь должен быть благодарен Теону за то, что он не стал скрывать своих источников.

Кроме того, в одном арабском тексте сообщается, что Теон написал сочинение о правильном порядке диалогов Платона, в котором он принимает их распределение по тетралогиям, восходящее к Трасилу. Следовательно, этот последний является основным его источником. Ответ на вопрос о том, использовал ли Теон Модерата, зависит от того, какое значение мы придадим свидетельству Стобея, кото-

рый, цитируя небольшой пассаж о числах, приписывает его Модерату, в то время как он совпадает с Expositio B. 18, 3 sq. Hiller. Стобей мог перепутать ссылки (хотя он нигде более не цитирует Теона), Теон мог копировать Модерата или же, что более вероятно, Теон и Модерат могли оба копировать Трасила.

Теон не является оригинальным мыслителем, однако его работа весьма полезна как источник среднеплатонической адаптации математики и астрономии. По всей видимости, книга последовательно касалась всех пяти предметов, которые в седьмой книге *Государства* называются как необходимые ступени образования, и рассматривало арифметику, гармонику, геометрию, стереометрию и астрономию. Однако полный текст был на каком-то этапе разделен на две части, и в результате средние секции (геометрия и стереометрия) оказались утраченными.

Вводные слова представляют собой дружеское напоминание всем, изучающим Платона:

«Каждый согласится, что понять математические рассуждения Платона невозможно без изучения этой дисциплины. Да и сам он неоднократно подчеркивал в различных местах своих сочинений, что такое образование небесполезно и повышает общеобразовательный уровень. Поэтому приступать к изучению сочинений Платона после того, как освоена теория геометрии, музыки и астрономии — это благословение для каждого, кто обладает таким знанием, однако достижение его является нелегкой задачей, требующей упорно труда с самого детства».

Он активно использует пифагорейские источники, вероятно, псевдопифагорейские, хотя и ссылается исключительно на Архита, Гиппаса и Филолая. Заслуживают упоминания пассажи об универсальности гармонии и о Боге как гармонизирующем начале для всякой дисгармонии, о трехчастном делении космоса, государства и домашнего хозяйства, который встречается в пифагорейской псевдо-эпиграфике (Эккел, *О справедливости*, 78 Thesleff) и у Филона (Prov. II 15), об образе платоновской философии как посвящению в мистерии, который также был дорог Филону, как мы помним. Теон даже выделяет пять стадий этого процесса: инициация, очищение, ознакомление с ритуалом, видение (epopteia), «увенчание гирляндами» и, наконец, «радость, которая приходит к тем, кто соединяется с богами и общается с ними» (что соответствует платоновскому «уподоблению Богу»). Здесь мы видим наиболее разработанный вариант того, что мы встречали в *Аллегориях Гомера* Гераклита (гл. 3) и в Didask. 183, 7 sq. Эта схема призвана прежде всего утвердить платонизм как самостоятельную религию.

Тот факт, что и Никомах и Теон написали аналогичные учебники примерно в одно и то же время и что оба они, вместе с более общими учебниками платонизма Апулея и Альбина, дошли до эпохи Ренессанса, показывает, что во втором столетии и позже подобные краткие руководства пользовались большим спросом. Несомненно, что Теон писал и более продвинутые работы — он сам, например, ссылается на свой комментарий на *Государство* в процессе обсуждения мифа Эра в *Expositio* 146, 4 sq.; однако последующей истории было угодно, чтобы сохранились лишь учебники подобного рода (ведь и все комментарии Альбина исчезли, остался только *Учебник платоновской философии*, ему приписываемый).

2. Максим Тирский

Максим Тирский, как и Апулей, был скорее оратором, нежели философом, известным деятелем «второй софистики». Евсевий относит время его деятельности к 152 году, а Лексикон Суды сообщает, что он был в Риме во времена императора Коммода (180–191). Разумеется, он посещал Рим не однажды, поскольку первые шесть из его эпидейктических речей (общее число которых — 41) были произнесены в Риме «в первый его приезд». Несомненно, что он путешествовал по всему греко-римскому миру, как это делали все софисты его времени, произнося различные специально подготовленные речи и экспромты перед большими аудиториями любителей риторки.

Максим считал себя философом, видя свое призвание в том, чтобы популяризировать традиционные философские предметы средствами современной ему риторки, как это делал и Апулей одновременно с ним. Более того, он считал себя философом-платоником, отстаивающим платоническую позицию и, подобно Апулею, выказывая огромное почтение к личностям Сократа, Платона и Пифагора.

И хотя наш ритор по преимуществу интересовался художественными украшениями прописных истин, речи Максима интересны как свидетельства о той среде, в которой развивался платонизм во втором столетии. Особенно важны его *Речь XI* Нобеин (О том, кто, по Платону, является Богом), которая представляет собой интересный очерк среднеплатонических воззрений на природу Божества, во многом схожий с тем, что мы видим у Альбина, Апулея и Нумения, хотя в своем изложении он и не склоняется ни к одному из этих авторов; *Речи VIII* и *IX* (О демоне Сократа), где развивается демонология, аналогичная той, которую мы видели у Апулея (*De Deo Socratis*); *Речи V* (Необходима ли молитва?) и *XIII* (Если существует дивинация, свободна ли воля?), в которых обсуждается проблема

Промысла и свободной воли в духе, стандартном для среднего платонизма, с сильной примесью стоицизма (аналогичные сюжеты мы наблюдаем также в *De providentia I* Филона и в главе 26 *Учебника платоновской философии*); и *Речь LXI (Если Бог является источником Блага, откуда происходит зло?)*, в которой очень хорошо разбирается и этот сложный вопрос. Только в *Речах V* и *XIII*, касающихся свободной воли, проскальзывают некоторые вполне оригинальные мысли, однако непринципиального характера. Тем не менее в речах постоянно встречаются интересные замечания и образцы школьной терминологии, которые свидетельствуют о том, какую роль играла платоническая философия в жизни образованных людей второго столетия.

Метафизика Максима весьма проста. Он говорит о Боге-Отце, его Логосе, который выступает в качестве его помощника в процессе сотворения мира, и системе планетных богов, что не позволяет отнести его к какой-либо школе или направлению. Его этика также не позволяет заключить, склоняется ли он к стоическому или перипатетическому крылу в платонизме. И все же этот автор заслуживает более подробного исследования, нежели то, которого он удостоился в этом исследовании.

3. Цельс

Упомянем теперь и о платонике Цельсе, который в 160-х годах написал пространный полемический трактат против христиан под названием *Истинная речь (Alethes Logos)*. Подробный разбор этого трактата предпринял лет 90 спустя Ориген в своем объемном сочинении *Против Цельса*. Цельс является первым известным нам платоником, который обратил внимание на эту обретающую популярность секту, и его работа, хотя она, возможно, и не очень важна как самостоятельное сочинение, все же очень интересна как образец страстной защиты традиционного платонического (и вообще греческого) убеждения в том, что Бог должен быть неизменным и бесчувственным, а космос обладать определенным порядком, — два принципа, которые христиане ставили под сомнение.

Цельс не различает между ортодоксальным христианством и различными гностическими сектами, о чьих прихотливых воззрениях он слышал. Излагаемые им доктрины не обладают спецификой, которая помогла бы поместить его в рамки какой-либо из отдельных платонических школ. Он выражает вполне естественное негодование по поводу такого представления, как воскресение во плоти (ар. Orig., *Contra Celsum* V 14) или идеи о том, что Бог создал человека по своему образу и подобию, поскольку ничто не может быть в прямом

смысле подобно Богу. Излагая стандартное платоническое учение о высшем Божестве (VII 42), он показывает, что это воззрение несовместимо с предположением о том, что он может соединиться с материей. В этой связи он упоминает о трех путях постижения Бога — синтезе, анализе и аналогии, которые перекликаются с *Didask.* 165, 4, однако ничто не указывает на то, что Цельс мог следовать этому тексту. Бог и человек, что естественно, общаются при посредстве демонов (VIII 28, 33, 35).

Все это очень элементарно, однако показывает, что между платониками в этом вопросе царило согласие (как мы это наблюдаем и у Максима). *Истинная речь* тем не менее является очень интересным документом, который показывает, что в это время христиане приобретают некоторый вес в обществе, достаточный для того, чтобы удостоиться подобного сочинения в жанре школьного опровержения. Действительно, трактат Цельса написан в том же жанре, что и полемическая работа Атика против перипатетиков или трактаты Плутарха против эпикурейцев или стоиков, что позволяет лучше проследить линии, которым следовала полемика подобного рода, равно как и ее методы.

4. Халкидий

Сохранился только один древний латинский комментарий на платоновские диалоги — комментарий на *Тимей* Халкидия,¹ и он вызывает много вопросов у исследователей платонизма. Единственной уликой, которая позволяет датировать это произведение, является посвящение его некоему Осии, которого на основании указаний некоторых манускриптов отождествляют с Осией, епископом Кордубы (256–357), духовником Константина и лидирующей фигурой на церковных соборах в Никее и Сардики. J. H. Waszink в своем великолепном издании *Комментария* усомнился в правомерности такого отождествления. Он приводит две причины. Одной из них является его замечание, что если бы Халкидий был связан с епископом Осией, то Исидор Севильский (560–636), который скрупулезно упоминает всех испанских авторов, о которых что-либо слышал, едва ли бы обошел вниманием нашего комментатора. В качестве примера того, что при желании можно найти и других Осий, он указывает и на некоего Осию, императорского чиновника, жившего в Милане около 395 года. Аргумент от умолчания не может, разумеется, рассматриваться как доказательство, тем более что в таком

¹ Ed. Waszink J. H. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. Plato Latinus*. Vol. IV. London; Leiden, 1962.

случае придется признать, что свидетельство одной из групп рукописей, в которых Халкидий называется архидиаконом при администрации епископа Осии, является подделкой. Все, что мы можем отсюда вывести, так это то, что Исидор по каким-то причинам не знал о Халкидии. Возможно, что об этом труде забыли на несколько столетий, переоткрыв только в Средние века. Кроме того, этот комментарий не похож на сочинение, которое мог бы написать ортодоксальный христианин. Некоторые обстоятельства указывают, что автор имел отношение к христианству, однако он относился к своей вере весьма вольно. К тому же единственный христианский писатель, которого он упоминает, — это Ориген, и он явно не был в чести в четвертом столетии. Почти невероятно, чтобы убежденный христианин мог написать такой комментарий на языческое произведение после 350-х годов. Даже Марий Викторин отчетливо дает понять, на чьей он стороне в церковных спорах. Что же касается Халкидия, до сих пор не ясно, был ли он вообще христианином.

Другой аргумент носит филологический характер (Waszink, *Introductio*. P. xiv–xv), и он более убедителен. Терминология Халкидия своеобразна, однако некоторые специфические термины кроме него встречаются только у авторов четвертого столетия, таких как Иероним, Августин, Амвросий, Макробий, Боэций и Кассиодор. Маловероятно, что такой не очень оригинальный автор, как Халкидий, мог сам изобрести эту терминологию. Можно добавить также, что Августин, по всей видимости, не знал об этом новом переводе *Тимей*, все еще пользуясь переводом Цицерона.

Эти соображения выглядят достаточно убедительно, однако не решают вопрос окончательно. Переводя школьную среднеплатоническую терминологию на латынь, Халкидий сталкивался со значительными трудностями, которые он зачастую преодолевал весьма успешно. Ясно, что задача создания новой терминологии по силам не только великим умам, и, кроме того, наши данные не позволяют с уверенностью утверждать, когда именно то или иное слово вошло в оборот. Разумеется, Халкидий писал на поздней латыни, с характерной для нее напыщенностью стиля и длиннотами, поэтому, базируясь лишь на филологических данных, кажется более естественным поместить его в пятое столетие, нежели в четвертое. Однако в данном случае, как мне кажется, соображения, вытекающие из анализа содержания, перевешивают филологические.

Общий вывод, к которому в итоге приходит Waszink, как мне представляется, не подтверждается совокупностью свидетельств. Принимая, что Халкидий писал в лучшем случае в конце четвертого столетия, он заключает, что его труд находится под влиянием комментария на *Тимей* Порфирия. Он приводит ряд пассажей, которые,

на первый взгляд подтверждают это предположение. Однако непредубежденный наблюдатель видит, что в действительности в сочинении Халкидия нет ничего такого, что заставило бы нас постулировать его знакомство с неоплатонической доктриной, и тем более мы не находим там ничего такого, что делало бы предположение о его знакомстве с комментарием Порфирия необходимым. Халкидий отнюдь не был бездумным компилятором, однако и не претендовал на большее, нежели перевод на латынь с соответствующими пояснениями и переработкой того источника или источников, которыми он располагал и от которых отступал весьма незначительно. Теория, которую развивает Waszink, предполагает, что Халкидий необъяснимым образом использовал Порфирия весьма избирательно. Например, он полностью опускает первую часть *Тимея* (все, что идет до 31c) как не заслуживающую научного комментария, в то время как Порфирий начинает с самого начала, развивая аллегорическую интерпретацию вступительной части, включая и миф об Атлантиде. Халкидий же совершенно не применяет технику аллегорического толкования, которая столь характерна для неоплатонического комментария. Например, обсуждая смысл «противоположной силы» Венеры и Меркурия (38d), Халкидий дает только астрономическое объяснение, никак не проявляя знакомства с развитой «халдейской» схемой Порфирия (Procl., In Tim., II 171, 4 sq.).

Упомянем еще одну небольшую, однако очень важную для наших целей деталь. Иллюстрируя платоновское исчисление чисел души (35b сл.), комментаторы использовали либо лямбда-образную фигуру, либо прямую линию. Халкидий использует первое обозначение, в то время как Порфирий (Procl., In Tim. II 171, 4 sq.) и Север до него используют второе. Ясно, что в этом случае Халкидий следует перипатетику Адрасту (как это можно заключить и на основании других наблюдений) и ни в чем не основывается на Порфирии.

С другой стороны, ни одно из тех мест у Халкидия, где предполагается влияние Порфирия, не являет убедительного вербального или доктринального сходства. Ничто не мешает допустить, что аналогичное толкование могло быть разработано каким-либо средним платоником или, например, Нумением, причем влияние этого последнего на Порфирия признает и сам Waszink. Пассаж, касающийся проблемы судьбы и Промысла, в котором упоминается последовательность божественных сущностей (гл. 176), представляет собой именно такой случай:

«Прежде всего, все вещи, существующие в мире, удерживаются вместе и управляются высшим Божеством (*summus deus*), который является высшим Благом (*summum bonum*), превосходящим любую сущность и природу, за пределами всякого выражения и понима-

ния; к нему стремятся все вещи, сам же он включает в себя всякое совершенство и не нуждается ни в чем содействии».

Это высший Бог превосходит второй принцип, «который греки называют *poús*»; он правит всеми вещами и получает свою благодать от высшего Бога, к которому неизменно обращается. Третьей в этой иерархии стоит «то, что именуется вторым умом, то есть Мировая душа, которая делится на три части».

Все это примечательно, однако с необходимостью ли восходит к Порфирию? Вспомнив десятую главу *Учебника платоновской философии* или Нумения, мы видим, что все это не ново и нам хорошо знакомо. Высший принцип находится за пределами ума и «превыше бытия» (если использовать знаменитую фразу из *Государства* VI 509b), однако все это используется уже в неопифагорейской традиции, у «Бронтина» и Модерата, хотя и не встречается у Нумения.¹ Высший Бог Нумения находится выше ума, хотя и сам является своего рода умом. Кроме того, он также и Благо, в то время как демиургический ум благ лишь по причастности к первому. Именно такие воззрения мы видим и здесь. Заметим, что высший Бог нигде не описывается Халкидием как Единое или даже Единица. Я бы предпочел считать, что Халкидий вполне вписывается в среднеплатонические рамки. Как уже отмечалось в шестой главе, Халкидий следует *De fato* Пс.-Плутарха и Апулея с некоторыми ограничениями. Некоторые другие свидетельства, здесь и в других местах, указывают на то, что наряду с Адрастом Халкидий использует и другой источник, который, в свою очередь, испытал влияние Нумения. Возводить это влияние к самому Нумению было бы слишком поспешным заключением, поскольку, во-первых, не вполне ясно, написал ли сам Нумений комментарий на *Тимей*, и, во-вторых, Халкидий несколько раз по ходу дела упоминает имя Нумения. Если бы он использовал текст Нумения непосредственно, то, как можно ожидать, он не упоминал бы его случайным образом, ведь не упоминает же он имени Адрата даже тогда, когда цитирует его буквально, переписывая с минимальными изменениями свой источник в вышеупомянутом разделе комментария о судьбе.

Степень оригинальности Халкидия невелика, однако мы можем отметить случаи использования им Цицерона (гл. 27 и 266), Теренция (гл. 184), Вергилия (гл. 66 и, вероятно, 353). Кроме того, он совсем неплохо перевел на латынь греческие поэтические фрагменты. Почти наверняка он непосредственно использует Оригена (гл. 276–278; вероятно, утраченный *Комментарий на Книгу Бытия*), связанные с

¹ См.: Whittaker J. *Epekeina nou kai ousias*. *Vigiliae Christianae* 23 (1969). P. 91–104.

ним ссылки на Акила (Аквиллу), Симмаха, *Притчи* и Филона (и все это наверняка также извлечено из Оригена); что же касается других ссылок на Писание и на «евреев», то в этом случае источник менее очевиден. Возможно, что эти ссылки на Писание могли быть извлечены из Нумения, и если бы это было действительно так, это явилось бы дополнительным свидетельством в пользу того, что Нумений знал Филона, тем более, что (как это отмечалось в предыдущей главе) там излагаются воззрения, весьма близкие к Филону. Как бы там ни было, ситуация остается слишком неопределенной.

В случае с Халкидием трудно говорить о самостоятельной философской позиции, поскольку неизвестно, насколько много нового он внес в свой комментарий, а где просто переведил свои источники. По этой причине я теперь перейду к краткому очерку содержания комментария, отмечая по ходу дела те воззрения и формулировки, которые мне кажутся интересными и которые, как мне представляется, позволяют продемонстрировать его связь с отдельными школами среднего платонизма. Комментарий разбит на разделы, однако сам он его называет *tractatus* (с. 31, р. 80, 15 Wasz.), последовательно разбирая текст *Тимея* начиная с 31с и далее. Во введении перечисляется двадцать семь таких секций, однако сохранилось только шестнадцать. Последняя секция *О материи* комментирует *Тимей* 53с. Однако текст не выглядит оборвавшимся на полуслове, а поскольку и перевод самого диалога также заканчивается на 53с, естественно предположить, что Халкидий не довел свой комментарий до конца и не исполнил изначально задуманного плана. Сохранившийся текст разделен на две книги, первая из которых заканчивается на 39с 3, то есть на описании «великого года». Вторая книга начинается с раздела, озаглавленного *О четырех классах живых существ* и обсуждает 39е 3 сл. Это разделение ни в чем не напоминает тот порядок, которого придерживался Прокл и которому, вероятно, следовал Порфирий. По крайней мере, он явно следует Порфирию, заканчивая первую книгу на 27b (*In Tim. I 204, 24*), то есть на том месте, которого Халкидий даже не касается. Комментарию Халкидия предшествует посвящение Осии (которое начинается с пассажа из Исократ), а затем, как уже указывалось, идет перевод *Тимея* до 53с.

После краткого введения, в котором говорится о сложности *Тимея* (гл. 1–7) и, в частности, сообщается о том, что вводная часть диалога может быть оставлена как всего лишь пересказ древней истории (Р. 58, 26 sq. Wasz.), Халкидий начинает свой комментарий с раздела *О сотворении мира* (гл. 8–25), который включает в себя экзегесис *Тим.* 31с 3–32с 8. Главы 8–19 подробно излагают теорию пропорций, арифметической, геометрической и гармонической. Очерк

иллюстрируется диаграммами. Аналогичный обзор астрономии (гл. 58–91) является точным переводом из Адраста (что доказывается соответствующим местом из Теона Смирнского), поэтому естественно предположить, что гл. 8–19 заимствованы из того же источника. Это показывает метод работы Халкидия и доказывает, что в своей компиляции он зачастую реферировал большие разделы из своего источника, не снабжая их соответствующей ссылкой.

Все это легко показать путем сравнения с Теоном. Однако ясно, что комментарий Адраста касался в основном математических и научных предметов и не затрагивал теологии, поскольку он был перипатетиком, а не платоником или пифагорейцем. Следовательно, многие другие разделы комментария Халкидия никак не могут восходить к нему. Одним из таких разделов является секция о судьбе, Промысле и свободной воле, в которой Халкидий снова переводит свой источник буквально, что доказывает параллельное (хотя и несколько сокращенное) место из трактата Псевдо-Плутарха. Этот другой источник во многом напоминает Нумения, однако поскольку это имя несколько раз упоминается в самом тексте, я предпочитаю считать, что Халкидий использует здесь не самого Нумения, но зависимый от него источник. Обозначим этот источник буквой *S*.

Не всегда легко определить, где заканчивается цитата из Адраста и начинается *S*, однако в гл. 20–21 такую смену стиля и структуры можно увидеть довольно четко. Здесь наш альтернативный источник рассматривает вопрос об аналогии (*analogia*), задаваясь вопросом о том, как и в каком смысле земля и огонь, будучи соответственно пирамидой и кубом, могут составлять пропорцию. В качестве решения предлагается теория о трех видах качеств, которая не встречается в среднеплатонических источниках, однако известна Проклу (*In Tim.* II 39, 19) и Немесию (*Hom.* 5. P. 163–164 *Matthaei*). Согласно этой теории, огонь обладает свойствами остроты, разреженности и подвижности, а земля — тупости, твердости и неподвижности. Поэтому два промежуточных элемента — воздух и вода оказываются промежуточными элементами пропорции, принимая, соответственно, два свойства первой стихии и одно второй и одно свойство первой и два второй. Вся эта схема является прекрасным образчиком школьных ухищрений. Примечательно, что, кроме Нумения, Немесий упоминает только один среднеплатонический источник — друга Нумения Крония. Я не думаю, что это само по себе доказывает, что Кроний может быть вторым источником Халкидия, однако этот факт полезно иметь в виду.

В гл. 23–25, комментируя *Тим.* 28b–c, Халкидий обращается к вопросу о вечности мира, а именно к сложнейшей проблеме о том, в каком смысле можно говорить, что мир «сотворен»? Наш источник

S сначала указывает, что Платон не зря подробно описывает все факторы, причастные к сотворению мира — агента, материал, образец и цель. Материал имеет физическую природу, поэтому уничтожим, однако поскольку сам агент имеет божественную природу, этого обстоятельства уже достаточно для того, чтобы его произведение также было неразрушимым. Все вещи являются либо произведениями Бога, либо продуктами природы, либо изобретениями человека, который имитирует природу. Все произведения природы временны, все порождения Бога вечны. Поэтому Бог творит не «во времени», но «в качестве причины». Следовательно, источник *S* интерпретирует *genetos* в том же смысле, что и Тавр, как «зависящее в своем существовании от внешней причины». Таким образом, идея творения во времени отвергается.

При сотворении мира израсходован весь материал, поэтому он не может быть уничтожен ни воздействием извне, ни внутренним движением материи, поскольку для этой материи не остается места, куда она могла бы двигаться. Наконец (гл. 25), мир создан по подобию вечного образца, а значит, имитирует его настолько, насколько это возможно, в частности уподобляясь и его неуничтожимости.

Все эти детали, извлеченные из первой части комментария, показывают, насколько дальнейшее исследование этого *Комментария* может оказаться полезным для прояснения среднеплатонической школьной доктрины. Остается надеяться, что *J. H. Waszink* должным образом закончит свою комментаторскую работу, первая часть которой уже опубликована.¹

В оставшейся части *Комментария* наиболее интересными для наших целей представляются разделы о судьбе и Промысле (последний уже упоминался), о демонах (гл. 129–136), который восходит к *Epinomis*, однако также и к Нумению, и пространный трактат о материи (гл. 268–354), на котором заканчивается сохранившаяся часть комментария. Здесь также ощущается влияние Нумения, однако тот факт, что его имя несколько раз упоминается, является указанием на то, что этот автор едва ли является непосредственным источником. В гл. 319–320 говорится, что материя является сущностью, которая не телесна и не бестелесна, но скорее представляет собой возможность, что согласуется с Альбином, Апулеем и Ипполитом (Ref. I 19, 3). Такой консенсус указывает на то, что эта доктрина является общепринятой в среднем платонизме.

Метафизическая схема Халкидия (гл. 176), согласно которой три базовых принципа — Благо, Ум и второй Ум, отождествляемый с Ми-

¹ Waszink *J. H. Studien zum Timaioskommentar des Calcidius I. Leiden, 1964.*

ровой душой, расположены иерархично, напоминает схему Нумения. Каковы представления Халкидия об этике и логике, не очень ясно, поскольку комментируемый диалог не дает ему повода высказаться на этот счет. Как бы там ни было, очень немногое связывает его с неоплатонизмом и практически ничто не указывает на его приверженность христианству. Создается впечатление, что он был одним из тех, кто даже в это трудное время ухитрился соединять свои занятия старым с новым порядком вещей, вероятно, прикрываясь для этого именем епископа Кордубы как щитом. Такая позиция давала ему возможность продолжать свои занятия платонизмом с минимальными вкраплениями христианской доктрины, достаточными для того, чтобы, с одной стороны, удовлетворить желания этого могущественного представителя Церкви и, с другой стороны, дать ему возможность почувствовать важность некоторых замечательных платонических концепций.

5. Два кратких очерка платоновской доктрины

Закончим нашу работу анализом двух очерков платоновской философии, которые приводят Диоген Лаэртский (III 67–109) и Ипполит Римский (Ref. I 19).

а) Диоген Лаэртский

После собственно жизнеописания Платона Диоген помещает три приложения, первое из которых посвящено произведениям Платона и восходит к Трасилу (о чем уже упоминалось), второе представляет собой краткий очерк воззрений Платона, который начинается с очерка психологии (67–69), за которым идет обзор метафизики и физики, базирующийся почти исключительно на *Тимее* (69–77), а за ним следует краткий очерк этики (78–80). Некоторые сведения о логике помещены в самый конец третьего приложения (108–109). Вся остальная часть третьего приложения просто перечисляет различные «разделения предметов» и восходит, как утверждается, к Аристотелю. Однако при этом не указывается ни одного сочинения Аристотеля, и весь этот текст скорее напоминает некую позднейшую переработку, за которую Аристотель никак не может быть ответствен.

Хотя Диоген пишет в начале третьего столетия, источник его сведений о платоновской философии выглядит гораздо более древним. Ничто не указывает на то, что он восходит к одной из школ среднего платонизма, за исключением некоторой склонности к перипатетизму. Он ограничивается простым изложением платонической доктрины и именно в этом качестве интересен как базовый материал. Очерк начинается следующими словами:

«Платон полагал, что душа бессмертна, и в результате череды перевоплощений она надевает на себя различные тела. Причем началом души является число, а тела — геометрическая фигура. Душа определяется как идея во всех направлениях разлитого дыхания (pneuma)».

Это определение представляет собой удивительное искажение математического определения Спевсиппа, до такой степени необычное, что возникает предположение, что текст испорчен и pneumatosis стоит здесь вообще по ошибке. Возможно, что в этой несуразности виноват и сам Диоген. Разумеется, для таких материалистов, как Антиох, стоическое определение души как pneuma enthermon вполне бы подошло, однако совершенно неразумно совмещать это представление с математической моделью, восходящей к Древней академии. Далее, на основании различных мест из *Тимея* в тексте описываются три части души.

Затем различаются два базовых принципа, Бог и материя (69), причем первый называется Умом и причиной. Из изложения Диогена остается неясным, создан ли мир во времени или нет, поскольку он ограничивается простым и некритичным пересказом *Тимея*. Разумеется, мир состоит из четырех элементов. Идеи описываются несколько далее (76), как отпечатки, помещенные в материю. Их определение является модификацией соответствующего представления Ксенократа: они являются «причинами и принципами естественных вещей». Все это вполне согласуется со стандартным среднеплатоническим подходом, который мы наблюдали у Ария Дидима или у Альбина.

Этическим идеалом является «уподобление Богу». Сначала говорится, что добродетели достаточно для счастья, но затем добавляется, что для достижения ее необходимы инструменты (organa), то есть телесные и внешние блага. Однако мудрец может обойтись и без них. Такая непоследовательность прекрасно иллюстрирует весь спектр платонических решений этого вопроса. Далее говорится о Промысле и демонах и, наконец, в завершение системы разделений, говорится, что Благо находится в согласии и гармонии с природой.

Об этике здесь не упоминается, однако «аристотелевский» раздел заканчивается следующим суждением:

«Из сущих вещей некоторые называются абсолютными (kath' hauta), некоторые же — относительными (pros ti). Абсолютные не нуждаются в каком-либо ином термине, который бы определял их значение, например “человек”, “лошадь” и другие животные... К относительным относятся такие термины, которые нуждаются в чем-либо ином для определения их смысла, например, “больше чем”, “менее чем”, “быстрее чем”, “лучше чем” и тому подобные».

Мы видим, что это всего лишь упрощенная схема того разделения, которое приписывает Платону Гермодор. Тот факт, что здесь все это приписывается самому Платону, причем со ссылкой на авторитет Аристотеля, весьма интересен, если, конечно, мы в силах довериться Диогену в этом месте. Как бы там ни было, перипатетическая логика Платону не приписывается, и пара категорий, восходящая к Древней академии, тем источником, который использует Диоген, все еще признается платонической.

б) Ипполит

Очерк платоновской философии, который приводит христианский апологет Ипполит в своем *Опровержении всех ересей* (Ref.), более интересен. Произведение это было написано в первых декадах третьего века, когда сам Ипполит соперничал с Каликстом за право занять папский престол. Основной задачей труда было продемонстрировать, что все христианские ереси восходят к той или иной эллинской философской школе, основные положения которых ересиархи адаптировали для своих целей. Как бы мы ни относились к этой теории, мы должны быть благодарны Ипполиту за его, хотя и отрывочные, очерки мнений различных философов. Его очерк платонизма интересен тем, что он во многом совпадает с представлениями Альбина и Апулея и в то же время добавляет некоторые дополнительные детали. Таким образом, он дает нам дополнительные сведения о том, что можно назвать «базовым учебником» платонизма — плоде, сжатом после трудов Ария Дидима. Очерк этот содержится в Ref. I 19 (cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*. P. 567–570).

Ипполит начинает с трех основных принципов — Бога, материи и архетипа (paradeigma). Бог является Творцом (poietes) и оформителем мира, он управляет им силою своего Промысла (pronoia). Материя всему подлежит, поэтому она называется «восприимницей» и «кормилицей» (*Тимей* 52d). В результате упорядочения этой сущности образуются четыре элемента, из которых, в свою очередь, возникают все остальные сложные вещи (synkrimata, стоический термин). Парадигма является разумом Бога (dianoia), «который Платон называет также идеей, поскольку она является тем образом в душе Бога, на котором он сосредоточился в процессе сотворения мира».

Таким образом, идеи являются мыслями Бога, как и следовало ожидать. Упоминание о душе Бога уникально и может быть изобретением самого Ипполита.

Бог бестелесен, безвиден (aneidos), постижим только для мудрых. Термин aneidōs примечателен в этом контексте, поскольку, как правило, он является эпитетом материи (e. g. Philo, Conf. 85; Did.

Р. 163, 5), и никогда, даже среди неоплатоников — эпитетом Бога. Возможно, Ипполит здесь снова не очень разборчив в выборе эпитетов.

Материя далее описывается как «потенциальное тело, но не актуальное», что является перипатетической формулировкой, которую мы встречаем у Альбина (*Did.* 163, 6–7) и Апулея (*De Plat.* I 5, 192), но не у Ария Дидима, и это обстоятельство, хотя само по себе оно и не доказывает принадлежности источника Ипполита к «школе Гая», по крайней мере может служить как *terminus post quem*.

Далее говорится, что материя совечна (*synchronos*) Богу, а следовательно, мир не сотворен (*agenetos*), поскольку, по Платону, он создан из материи. «Сотворенным» и «разрушимым» он является лишь как сложное тело, составленное из множества качеств и форм. Таким образом, разрешая одно из важнейших противоречий среднего платонизма, вопрос о смысле *genetos*, источник Ипполита встает на сторону большинства (хотя и использует провокационный термин *agenetos*). В процессе обсуждения этого термина он добавляет еще одно толкование смысла *genetos* к тем четырем, которые приводит Тавр.

«Некоторые платоники смешивают эти понятия (т. е. тварность и вечность), используя следующий пример. Как корпус (корабля) может быть назван пережившим разрушение, даже если каждую из его досок последовательно заменить на новую, но он сам при этом остается все тем же, так и космос последовательно разрушается в некоторых своих частях, но как целое все же остается вечным, поскольку все эти части удаляются и заменяются новыми равными частями».

Этот образ соответствует третьему смыслу «сотворенного» по Тавру, «постоянно пребывающему в процессе творения», однако в несколько ином смысле, поскольку здесь речь идет не о постоянном потоке, но о периодическом обновлении отдельных частей. Этот образ согласуется с местом из *Тезея* (23) Плутарха, где рассказывается о священном корабле Теорис, на котором в древние времена отбывала ежегодная делегация афинян в Делос (ср. т. ж. *Федон*, 58а):

«Корабль Тесея, на котором он отплыл с афинскими юношами и девушками и счастливо вернулся назад, тридцативесельная галера, сохранялся афинянами до времен Деметрия из Фалерна (афинского регента, 317–307 г. до н. э.). Они вынимали старые доски время от времени и заменяли их подходящими новыми, и этот корабль стал для философов поводом для длительных разногласий по поводу «парадокса роста» (*auxomenos logos*), поскольку некоторые утверждали, что он остается тем же самым, другие же настаивали, что он уже изменился».

Этот парадокс, о котором, однако, не сохранилось никаких античных свидетельств, напоминает тот вопрос об идентичности, который выдвигался скептиками (и он вовсе не обязательно восходит ко времени, когда корабль еще существовал). Источник Ипполита использует этот пример для доказательства вечности мира, что весьма примечательно, хотя священный корабль заменяется на более скромный.

В вопросе о природе Бога и Души Ипполит слишком полемичен и поэтому не интересен. Сопоставляя места из *Законов* (715e), *Тимея* (41a), *Федра* (246e) и снова *Тимея* (40e), он пытается доказать, что Платон одновременно верил и в одного Бога, и в разных богов, в том числе сотворенных. Сопоставляя *Федр* (245c) и *Тимей* (41d), он показывает, что душа одновременно бессмертна, сложна и смертна. При этом оказывается, что таких воззрений придерживались разные секты в платонизме, что является явным переодергиванием. Далее он говорит, что Платон верил в злых и добрых демонов, и сообщает (и это более правдоподобно), что среди платоников не было согласия относительно вопроса о реинкарнации (причем Ипполит случайным образом оказался самым древним из наших источников, использующим термин *metempsychosis*). Некоторые полагают, что души вселяются в тела через определенные интервалы и занимают в жизни то место, которое они заслужили в прошлом. Некоторые полагают, что души (в соответствии с *Федром* 346e сл.) получают после смерти определенное место, хорошее или плохое, и остаются там. Это последнее воззрение напоминает скорее христианство, нежели платонизм, к тому же мне непонятно, как это выводится из *Федра*.

Затем Ипполит переходит к этике, начиная с разделения противоположностей на (1) те, что не имеют среднего (*amesa*) и (2) те, что имеют такое среднее (*emmesa*).¹ В качестве примеров *amesa* он приводит *идти* и *спать*. *Emmesa* — это, например, зло и добро. В качестве среднего упоминается серый, как цвет, промежуточный между черным и белым. Это очевидное различие не встречается ранее Александра Афродизийского (II н. э.), так что Ипполит является полезным источником. Проблема в этой связи состоит в том, что добро и зло, будучи *emmesa*, имеют между собой некое среднее, в

¹ В действительности, Ипполит имеет в виду тройственное разделение всех вещей (*pragmata*) на *amesa*, *emmesa* и *mesa* (меру, среднее). То, что мы видим здесь, является искаженной формой школьного разделения, которое упоминает Симпликий в своем комментарии на трактат *О небе*. В позднем платонизме обсуждался вопрос о том, являются ли *amesa* противоположностями. См. т. ж. Александр In *Metaph.* 257, 32; 644, 7, 9.

качестве которого выступают внешние и телесные блага, поскольку они могут быть использованы во благо или во зло. Этот стоический подход напоминает аналогичные воззрения Альбина и Апулея, хотя выражается здесь несколько иначе. То, что мы видим далее, по порядку и по содержанию хорошо согласуется с *Didaskalikos* и *De Platone*, что указывает на то, что Ипполит также использует некий «базовый учебник».

Четыре добродетели, мы читаем далее, «в отношении их ценности — крайности (*akrotetes*), но в отношении их сущности — среднее (*mesotetes*)», что также согласуется с *Did.* 184, 12. По краям от них находятся их сопровождающие пороки избытка и недостатка. Ипполит перечисляет все эти восемь пороков, чего не делает Альбин, однако Апулей, как мы видели, оригинальным образом связывает эту доктрину с тройственным делением души по Платону.

Счастье, разумеется, состоит в уподоблении Богу, которое достигается комбинированием святости и справедливости с сопутствующей им мудростью. Эта пара добродетелей — святость и справедливость — встречается у Апулея (*De Plat.* II 7), однако не упоминается Альбином. Добродетели взаимно согласуются друг с другом (*antakolouthein*), описываются как единообразные (*monoeides*), что соответствует эпитету *unimoda* (II 5: 227) у Апулея, но снова не встречается у Альбина.

Судьба правит миром, однако «не все происходит в соответствии с ней» (19). Остается место и свободной воле. Затем Ипполит цитирует две базовых формулы: *Федр* 248c (Это распоряжение Адрас-теи...) и *Государство* 617e (Ответственность несет принявший решение, Бог не виноват...). Первое из этих мест цитируется также в *De fato* (568b; 570a), а второе Максимом Тирским (*Or.* 41, 5) и Халкидием (*C.* 154), однако ни одно из них не упоминается у Альбина или Апулея. Отметим также, что проблема свободной воли обсуждается у Ипполита в разделе, посвященном этике, в то время как два других наших источника помещают ее перед этикой, а значит, относят к физике.

Ипполит возвращается к тому порядку изложения, который мы видим в *Didaskalikos*, начиная с замечания о невольности зла (20), что соответствует *Did.* P. 31. Он цитирует диалог *Клитофонт* (407d), ошибочно полагая, что это место из *Государства*, и задает вопрос: как можно оправдать наказание, если зло совершается невольно? Ответ его аналогичен тому, который дает Альбин: наказание следует рассматривать как лекарство от зла, которое является недугом.

Наконец (23), обсуждается природа зла. Говорится, что оно не может происходить от Бога, а следовательно, реально не существует.

Оно возникает как противоположность и побочный продукт (kata parakolouthesin) Блага. Эта формула стоического происхождения (Gellius, Noctes Att., VII 1, 8), однако к этому времени уже давно принята платониками (Филон в Prov. II 82 уже использует этот аргумент). Эта проблема не обсуждается ни Апулеем, ни Альбином, однако в одноименной речи (Or. 41) Максим Тирский следует именно такой линии аргументации.

Итак, свидетельство Ипполита (или его источника), несмотря на свою отрывочность, содержит несколько интересных формулировок, иначе как из этого текста не известных, и позволяет судить о том, что собой представлял базовый курс платонизма во втором столетии (по крайней мере, его разделы о физике и этике).

С. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализом этих двух сводок платоновской философии мы заканчиваем наш обзор платонизма исследуемого периода. Боюсь, что эта последняя глава включила в себя несколько больше, нежели обещанный краткий обзор теряющихся концов, предметов и фигур, о которых нельзя было совершенно умолчать. Однако дальнейшее развитие этих сюжетов сделало бы книгу невыносимо длинной. Целью данной работы в конечном итоге было всего лишь проследить основные линии развития платонизма в период от Антиоха до Плотина. Я попытался различить основные школы и главные темы, которые в них обсуждались, обращая основное внимание на разветвляющийся технический язык и школьные формулировки, которые впоследствии легли в основание доктрины Плотина и позднего платонизма.

Несмотря на мою попытку рассмотреть все описанные фигуры как самостоятельных философов, а не только лишь в качестве «предтеч» неоплатонизма, фактом остается то обстоятельство, что данный период важен не благодаря великим мыслителям, которыми он отмечен, но в качестве периода, когда основные философские доктрины были сформулированы и отточены, а решения различных проблем намечены, что в конечном итоге породило систему Плотина. Не следует забывать, что именно работы таких мыслителей, как Север, Гай, Нумений, Кроний, Атик (вместе с перипатетиками Адрастом, Аспазием и Александром Афродизийским) явились исходным пунктом для построений Плотина. На Платона он взирал глазами именно этих мыслителей, что не означает, разумеется, что он не знал работ самого Платона. Возводить учение Плотина непосредственно к Платону — значит существенно исказить исторический процесс. Считать Посидония или Филона непосредственными

предшественниками Плотина еще более неразумно. Все стоические влияния, которые можно обнаружить у Плотина, следует также рассматривать через призму школьного платонизма.

Следовательно, роль, которую я отвожу этим мыслителям, достаточно скромна. Подобно тем морским существам, которые долго трудятся над строительством кораллового рифа, каждый из наших философов внес нечто свое в ту постройку, которая является, вероятно, самым величайшим строением, которое когда-либо возводил философский разум. Именно платонизму, который адаптировал многие положения перипатетической и стоической доктрин, суждено было стать доминирующей силой поздней античности, Средневековья и эпохи Возрождения. И он не утратил своего значения и до настоящего времени.¹

¹ Замечательный очерк этого развития см. в шестой главе книги: Wallis R. T. *Neoplatonism*.



БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Этот библиографический обзор не претендует на полноту и ограничивается, насколько это возможно, ссылками на книги. Статьи цитируются только в том случае, если на данную тему не существует монографий.¹

1. Работы общего характера

Единственным полезным обзором философии этого периода на английском языке является раздел в: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), Part I ('Greek Philosophy from Plato to Plotinus', by Philip Merlan); Part II ('Philo and the Beginning of Christian Thought', by Henry Chadwick), однако очерк Мерлана очень фрагментарен. Полезное собрание текстов можно найти в: De Vogel C. J., *Greek Philosophy*. Vol. III, 2nd ed. Leiden, 1964. По-немецки о данном периоде можно прочитать во второй части третьего тома истории греческой философии Эдуарда Целлера (Zeller Eduard. *Philosophie der Griechen*) и в переработанном Карлом Прехтером томе: Überweg. *Die Philosophie des Altertums* (Basel, 1953).

Следует упомянуть также: Merlan P. *From Platonism to Neoplatonism*, 2nd ed., The Hague, 1960 (которое посвящено детальному анализу отдельных сюжетов); Theiler W. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin, 1930 (опять же концентрирующееся на различных частностях, но весьма полезное исследование); Krämer H. J. *Der Ursprung des Geistmetaphysik*. Amsterdam, 1964; Entretiens Hardt III: 'Recherches sur la tradition platonicienne', Vandoeuvres-Genève, 1957; V: 'Les sources de Plotin', Vandoeuvres-Genève, 1960.

¹ Здесь указывается, что естественно, только та литература, которая наличествовала ко времени выхода первого издания книги в 1977 году. Дополнительные ссылки читатель найдет в *Послесловии 1996 года* (в конце книги). Я добавил несколько ссылок на переводы источников и исследования на русском языке. — *Прим. пер.*

2. Древняя академия

Полезным собранием пассажей, касающихся «неписаного учения» Платона, является приложение к книге: Gaiser Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart, 1963. Сама книга, однако, является весьма спекулятивной и может быть рекомендована только с оговорками. Имеется также полезное собрание статей: Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons, hrsg. Jürgen Wippern. Darmstadt, 1972. Фрагменты Спевсиппа и Ксенократа собраны в изданиях: Lang P. *De Speusippi Academici Scriptis*. Bonn, 1911 (repr. Frankfurt, 1964), Heinze R. Xenokrates. Leipzig, 1892 (repr. Hildesheim, 1965). Гарольд Чернис смотрит на возможность реконструкции устных учений Платона на основе существующих источников скептически: Cherniss Harold. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley, 1945; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944. Новое исследование, посвященное Древней академии, в настоящее время необходимо.

3. Антиох и Посидоний

Тексты основных философских трактатов Цицерона входят в Loeb Classical Library: De finibus, by H. Rackham; De natura deorum; Academica, by H. Rackham; De re publica; De legibus, by C. W. Keyes; Tusculan Disputations, by J. E. King; De fato, by H. Rackham. Антиоху посвящены исследования: Lüder A. *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*. Göttingen, 1940; Strache H. *Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon*. Berlin, 1921; Luck G. *Der Akademiker Antiochos*. Bern; Stuttgart, 1953 (с собранием фрагментов). О Посидонии см.: Reinhardt K. *Poseidonios von Apamea*. Stuttgart, 1954; Pfligersdorffer G. *Studien zu Poseidonios*. Wien, 1959; Laffranque M. *Poseidonios d'Apamée*. Paris, 1964; Nock A. D. 'Posidonius' // *Journal of Hellenic Studies*, 49 (1959). P. 1–16; Edelstein L., Kidd I. G. *Posidonius*: Vol. I, The Fragments; Vol. II, Commentary. Cambridge, 1972 (наиболее полный обзор философской позиции Посидония и его влияния). О Цицероне: Hirzel R. *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften*. Leipzig, 1877–1883 (все еще полезное исследование); Süss W. *Cicero: Eine Einführung in seine philosophischen Schriften*. Wiesbaden, 1966 (содержит хороший очерк философской позиции Цицерона, однако источникам уделяется мало влияния).

4. Евдор и Филон

О Евдоре имеются только статьи: Dörrie H. 'Der Platoniker Eudoros von Alexandria', *Hermes* 79 (1944); W. Theiler. 'Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus', *Parusia: Festschrift für J. Hirschberger*,

Frankfurt, 1965 (repr.: Untersuchungen zur antiken Literatur, 1970); P. Boyancé. 'Études philoniennes', *Révue des études grecs*, 76 (1963). Последние две статьи касаются как Евдора, так и Филона.

Филону посвящено гораздо больше исследований, однако многое из написанного о нем либо вводит в заблуждение, либо не касается непосредственно нашего предмета. Стандартным изданием сочинений Филона является семитомное собрание под редакцией Cohn — Wendland (Berlin, 1896–1915). Кроме того, имеется издание Whittaker — Colson, дополненное двумя томами сочинений Филона, переведенных с армянского (by Ralph Marcus, Loeb Classical Library). Французское издание с полезными введением, переводом и примечаниями вышло в издательстве Лионского университета (1961–1975). Основные работы, посвященные Филону, следующие: Goodenough E. R. *Introduction to Philo Judaeus*. 2nd ed., Oxford, 1962; *The Politics of Philo Judaeus*, Yale, 1938 (с обширной библиографией); Bréhier Émile. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d' Alexandrie*, 3 ed., Paris, 1950 (великолепный очерк доктрины Филона с многочисленными ссылками); Billings T. H. *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago, 1919 (диссертация, выполненная в Чикаго под руководством Paul Shorey и полезная по преимуществу благодаря списку платоновских параллелей); Wolfson H. A. *Philo*. 2 vols. Harvard, 1947 (работа, которая, несмотря на свою ученость, дает, как мне кажется, самое превратное представление о связи Филона с современной ему греческой философией). Глава, написанная Генри Чадвиком в *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (см. выше), представляет собой добротный и ясный обзор. Труды симпозиума, посвященного Филону, который проходил в Лионе в 1966 г. (*Philon d' Alexandrie*. Paris, 1967), содержат много интересного. Краткий очерк философской жизни в Александрии читатель найдет в книге: Frazer P. M. *Ptolemaic Alexandria*. Oxford, 1972. P. 480–494.

5. Плутарх

Лучшее издание текста: в серии Teubner, под ред. Hubert, Pohlenz и др. (Leipzig, 1952–). Имеется также 15-томное собрание сочинений в Loeb Classical Library, хотя качество отдельных томов различно. Тома 6–15, с которыми мы по преимуществу имеем дело, к счастью, намного лучше предыдущих пяти. О философской позиции Плутарха написано не очень много. Хороший общий обзор содержится в статье K. Ziegler в: RE (vol. 21:1). Книга R. M. Jones. *The Platonism of Plutarch* (Menasha, Wisc., 1916) — неплоха, однако слишком упрощает ситуацию. Эта работа также является диссертацией, которая, как и монография Billings о Филоне, выполнена под руководством Paul Shorey.

Перечислю также еще несколько полезных книг: Soury Guy. *La Démologie de Plutarque*. Paris, 1942; Thevenaz P. *L'Âme du monde, le devenir, et la matière chez Plutarque*. Paris, 1938; Babut D. *Plutarque et le Stoicisme*. Paris, 1969; Russel D. A. *Plutarch*. London, 1972.

6. Афинская школа

О фигурах, обсуждаемых в этой главе, написано очень мало. О Тавре и Никострате писал К. Праечтер: 'Taurus'. — *RE*; 'Nikostratos der Platoniker'. — *Hermes* 57 (1922); собрание фрагментов Аттика: *Atticus*. Fragments, J. Baudry (CUF), Paris, 1931; *É. des Places* (CUF), Paris, 1977. См. также: Hal Koch. *Pronoia und Paideusis*. Berlin, 1932 (S. 163–304).

7. Альбин, Апулей и Гален

Тексты Альбина, Eisagoge и Didaskalikos, см. в собрании сочинений Платона С. Ф. Германна (Leipzig, 1921–1936), а также под ред. P. Louis (Paris, 1945) в серии CUF.¹ Сочинения Апулея см.: в серии Teubner (ed. P. Thomas, Leipzig, 1908) и в серии CUF (ed. J. Beaujeu, Paris, 1973). Работой, в которой впервые высказана гипотеза о «школе Гая», является: Sinko T. *De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione*. Krakow, 1905. Эта линия продолжена в: Witt R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge, 1937 (repr.: Hakkert, 1971). Витт пытался также связать Альбина непосредственно с Антиохом. В пользу философской последовательности Альбина высказывался J. H. Loenen: 'Albinus' *Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation*. — *Mnemosyne*, series 4, vols. 9 and 10. *Анонимный комментарий на Теэтет* издан Дильсом и Шубартом (Diels, Schubart. *Berliner Klassikertexte II*. Berlin, 1905). О философии Галена, насколько мне известно, нет ни одного исследования. Собрание его сочинений см.: Kühn C. G. *Claudii Galeni Opera Omnia*. Leipzig, 1821–1833 (Teubner). *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. I. Müller. Leipzig, 1874. *Institutio Logica*, ed. C. Kalbfleisch. Leipzig, 1896 (Teubner).

8. Неопифагорейцы

Прекрасным исследованием пифагорейской традиции является работа: Burkert Walter. *Weisheit und Wissenschaft*. Nuremberg, 1962 (Lore and

¹ Новое издание: Alkinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis (CUF), Paris, 1990; English translation: J. Dillon, Oxford, 1993; Русский перевод Ю. А. Шичалина: Алкиной. *Учебник платоновской философии*. — Учебники платоновской философии. М., Томск, 1995. — *Прим. пер.*

Science in Ancient Pythagoreanism, translated by E. Minar, Cambridge, MA, 1972). Собрание фрагментов пифагорейских псевдо-эпиграфов: Thesleff H. *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*. Åbo, 1965. Имеется хорошее издание Окелла Лукана (R. Harder. Berlin, 1926).

О Модерате см. важную статью: E. R. Dodds. 'The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One'. — *Classical Quarterly* 22 (1928). *Введение в арифметику* Никомаха см.: Nicomachus de Gérase. *Introduction arithmétique*. Translated and annotated by J. Bretier (Paris, 1978) (греческий текст: Noche, ed. Leipzig, 1866; английский перевод с математическим комментарием: D'Ooge, Robbins, Karpinski. *Nicomachus of Gerasa*. Introduction to Mathematics, Ann Arbor, 1938). *Manuale Harmonicum*, ed. C. Jan (Musici Scriptorum Graeci, Leipzig, 1895); *Manual of Harmonics*. English translation by F. R. Levin. Columbia University, 1967 (Ph. D thesis). Studies: Levin, F. R. *The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition*. American Classical Studies, 1. The American Philological Association, 1975. *Теологумены арифметики* см.: *Theologumena arithmeticae*, ed. V. De Falco (Leipzig, 1922; Teubner). Издание фрагментов Нумения: *Fragments*, ed. by É. des Places (CUF), Paris, 1973. Об Аммонии см. рассуждения Доддса в: *Entretiens Hardt V: 'Les sources de Plotin'*, Vandoeuvres-Genève, 1960, sec. I; а также: H. Dörrie, *Hermes* 83, 1955.

9. Разное

Обзор гностицизма см. в: Jonas H. *The Gnostic Religion*. Boston, 1958. Полезное собрание переводов гностических текстов: Foerster W. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. Vols. 1–2. Oxford, 1972. Герметический корпус см.: *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière in 4 vols. Paris, 1980. См. также: Festugière A. J. *La Révélation de d'Hermès Trismégiste*. 4 vols. Paris, 1944–1954. Издание Скотта совершенно неприемлемо. *Халдейские оракулы* см.: *Oracles chaldaïques*, ed. by É. des Places (CUF), Paris, 1971; Hans Levy. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Cairo, 1956 (все еще фундаментальная работа).

О христианском платонизме, которого я не касался в данной работе, можно порекомендовать: Lilla S. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford, 1971; Daniélou J. *Origène*. Paris, 1948; Koch Hal. *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*. Leipzig, 1932; Andersen C. *Logos und Nomos*. Berlin, 1955; Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. Oxford, 1966 (а также его вклад в Cambridge History of the Early Greek and Later Medieval Philosophy). Английский перевод сочинений Оригена: *De principiis*, ed. Butterworth G. W. Harper Torchbooks. 1966; *Contra Celsum*, ed. Chadwick. Cambridge, 1953.

Теон Смирнский см.: *Expositio Rerum Mathematicarum ad legendum Platonem utilius*, ed. E. Hiller. Leipzig, 1878 (Teubner). Речи Максима Тирского см.: *Maximus Tyrius: Philosophumena*, ed. H. Hobein. Leipzig, 1910 (Teubner). О нем см.: Guy Soury. *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyre*. Paris, 1942. Произведения Цельса изданы O. Glöckner (Bonn, 1924). *In Timaeum* Халкидия издано в: Waszink J. H. *Plato Latinus*. Vol. IV. London; Leiden, 1964; van Winden J. C. M. *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources* (Leiden, 1965); den Boeft J. *Calcidius on Fate: His Doctrine and Sources* (Leiden, 1970). Произведение Диогена Лаэртского см. в Loeb Classical Library. Сводка платонической доктрины в изложении Ипполита см.: H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci*. P. 567–570.



ПОСЛЕСЛОВИЕ 1996 ГОДА

1. Почти двадцать лет прошло с момента выхода первого издания книги. За это время вышло в свет много новых исследований, касающихся среднего платонизма, и некоторые из них заставили меня изменить или модифицировать отдельные положения, высказанные в данной работе, так что я рад представившейся возможности выпустить новую перепечатку моего труда.

Я начну с обзора наиболее важных достижений общего характера последних двадцати лет, которые существенно улучшили наше понимание среднего платонизма, а затем перейду к последовательному рассмотрению глав книги, проясняя те места, которые, как мне кажется, нуждаются в уточнении.

Прежде всего следует отметить, что само понятие «средний платонизм» нуждается в более точном определении. В этой книге средний платонизм представлен не только как вполне определенный период в истории платонизма (который продолжался примерно со времени возрождения Афинской «Академии» Антиохом после «освобождения» города Суллой в 88 г. до н. э. до основания Платином школы в Риме в середине третьего столетия н. э.), но также и как цельное направление, объединенное определенными общими принципами, такими как в целом возвращение к догматизму, объединение доктрины Древней академии с аристотелевскими и стоическими учениями, к которым после Антиоха добавилась еще и струя пифагорейского трансцендентализма. Именно этот набор представлений оспаривался или подвергался различным модификациям в последующий период.

В рецензии на мою книгу, опубликованной в журнале *Nous* за 1980 год (С. 291–295), наряду с рядом других критических замечаний, к которым я еще вернусь, известный американский исследователь Филипп де Лейси (Phillip De Lacy) упрекнул меня в том, что мое видение природы среднего платонизма является слишком ограниченным и что я пренебрег тем фактом, что традиция скептической Академии нашла свое продолжение у таких мыслителей, как Цицерон, Гален и даже Плутарх. Другие исследователи с тех пор

значительно продвинулись в этом направлении, например Харольд Таррант (Harold Tarrant) в его важном исследовании, посвященном так называемой «Четвертой Академии» Филона из Лариссы.¹

В частности, де Лейси и другие исследователи отмечают, что платоники между Антиохом и Плотиним не рассматривали себя как некое цельное движение и ни в коем смысле не считали Антиоха своим духовным отцом. Мнения исследователей в важном вопросе о том, является ли скептическая Академия интегральной частью платонического наследия или же ее следует рассматривать как отклонение, до сих пор разделены. Ведь такой автор, как Плутарх, настаивал на цельности платонической традиции, в то время как Нумений атакует Новую академию, обвиняя ее в отходе от платонической традиции (не освобождая, заметим, от своей строгой критики даже самого Антиоха из Аскалона).

Следует признать, что пребывание «между» — это само по себе сложное положение. Определяя себя как «нео-Х» (неотомист, неокантианец, неомарксист, неофрейдист), мыслитель понимает, где он находится. Такой человек заявляет, что, сохраняя верность основным идеям основателя, он оставляет за собой право переосмыслить эти идеи в свете новых достижений. Но разве кто-либо когда-либо рассматривал себя как «средний Х»? Разумеется, нет. Поэтому абсурдно полагать, что «средние платоники» воспринимали себя таким образом.²

Итак, учитывая некоторые ограничения, термин «средний платонизм» должен быть сохранен как нужный и полезный. Разумеется, средние платоники не воспринимали себя как цельное направление, не считали Антиоха своим основателем и яростно спорили друг с другом. Однако с точки зрения современного историка философии, вместе они составляют некий период истории платонизма, который полезно обозначить как целое.

2. Теперь я перейду к основным обобщающим сочинениям, важным исследовательским проектам и сериям работ, которые появились за последние двадцать лет.

¹ *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.

² Разумеется, и неоплатоники не считали себя «неоплатониками», полагая, что Плотину удалось начать заново, возродить истинное понимание всей глубины платоновской мудрости после долгого периода тьмы и забвения, в которую она погрузилась в период Новой академии и в наш, кстати, период «среднего платонизма». Об этом см. подробнее в предисловии к изданию *Платоновской теологии* Прокла.

Во-первых, необходимо восстановить одно упущение. Работая над книгой, я упустил из виду важную работу итальянского исследователя Микеланджело Гуиста (*Michelangelo Giusta. I dossografi di etica, 2 vols. Torino, 1964–1967*). На основании систематического исследования свидетельств об этических учениях, содержащихся в сочинениях Цицерона, Ария Дидима (при посредстве Стобея), Апулея, Алкиноя и Диогена Лаэртского и базируясь на том факте, что во всех этих свидетельствах можно выявить некое единство в представлении материала, в книге делается попытка доказать, что все эти свидетельства восходят к одному источнику и что источником этим является изложение этических вопросов, содержащихся в сочинении Евдора Александрийского (конец первого столетия до н. э.), переданного при посредстве Ария Дидима (С. 122–126). Научные достоинства книги бесспорны, однако основной тезис представляется крайне оптимистическим допущением. Апулей и Алкиной действительно имеют между собой много общего, что может указывать на общий источник. Однако сходство между остальными авторами гораздо менее очевидно, особенно учитывая, что сам Евдор придерживался весьма своеобразной этической схемы, помещая *horos* между *theoria* и *praxis*. Если и был общий источник (что вполне возможно), то скорее всего им должен был быть не Евдор, но Арий Дидим. В любом случае работа Гуиста является очень полезным собранием материала.

Далее упомянем обширное исследование Дж. Глюкера, посвященное анализу институциональных оснований платонизма со времен Древней академии до конца античности.¹ В этой работе на основании многочисленных подтверждающих свидетельств Глюкер приходит к тому же тезису, что и автор этих строк², а именно, что со времени Антиоха до, по крайней мере, конца второго столетия н. э. (то есть до момента, когда Марк Аврелий учредил в Афинах официальную кафедру платонизма, которая могла впоследствии постепенно преобразоваться в «Академию» и в этом качестве существовать в Афинах в последующие столетия) не было официального центра платонизма, который мог бы выполнять роль «сторожевого пса» ортодоксии, и, следовательно, передача платонической традиции осуществлялась в основном благодаря усилиям отдельных мыслителей и небольших групп, которые отождествляли себя с этим направлением. У Глюкера мы находим очень полезное рассуждение о том,

¹ John Glucker. *Antiochus and the Late Academy*. (Hypomnemata, Heft. 56). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

² Я пришел к этому заключению не без влияния работы Дж. Лайнча (J. Lynch). См. библиографию.

что означает философская школа (*hairesis*), наблюдения, относительно использования терминов *Platonicus* и *Academicus*, а также множество таких интересных сюжетов, как разрыв между Филоном и Антиохом или уточненное отношение Плутарха к скептической Академии. Очень жаль, что эта работа была мне тогда недоступна.

Другой работой, которую я, к сожалению, пропустил, является первый том обширного исследования М. Балтеса.¹ Здесь исследуются всевозможные толкования платоновского учения о сотворении мира в *Тимее* начиная со времен Древней академии до Сириана. В этом томе говорится о Спевсиппе, Ксенократе, всех средних платониках и неопифагорейцах, и прежде всего о Плутархе, Аттике, Тавре, Альбине (Алкиное) и Апулее. (Проклу посвящен второй том.)

Другим важным исследованием, которое посвящено ключевому для платонизма вопросу о природе души, является работа Вернера Деусе.² Только первая часть исследования касается нашего периода, однако там исследуются воззрения на природу души Плутарха, Аттика, Нумения, Альбина (Алкиноя) и других менее значительных фигур (включая Галена). В работе отмечается, более отчетливо, нежели у меня, иррациональность природы души у Плутарха и подчеркивается, что между его воззрениями и аналогичными представлениями Аттика можно обнаружить некоторое различие. Подробнее об этом см. ниже.

Для понимания философии нашего периода большое значение также имеет работа П.-Л. Донини³, которая посвящена стоицизму, аристотелизму и платонизму и в которой подробно рассматриваются такие интересные вопросы, как статус и воззрения Антиоха и вклад Евдора в александрийский платонизм (С. 73–159). Автор особенно интересуется взаимодействием аристотелизма и платонизма в этот период. В частности, вполне здравым (и согласующимся с моими представлениями) является убеждение Донини о том, что термин «эkleктизм» совершенно неприменим к философии платонизма этого периода.⁴ В одном месте в своей книге (С. 149, прим. 7) он обвиняет меня в непоследовательности, поскольку, отрицая роль Антиоха как основателя среднего платонизма на том основании, что

¹ Matthias Baltes. *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. Teil I (Philosophia Antiqua XXX). Leiden: Brill, 1976.

² Werner Deuse. *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.

³ Pier-Luigi Donini. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Scelicer, 1982.

⁴ Этому автору принадлежит замечательный обзор истории термина «эkleктизм» в сборнике: Dillon and Long (edd.). *The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley; Los Angeles, 1988. P. 15–33.

его воззрения слишком стоические, я далее будто бы заявляю, что платонизм Евдора (и Филона Александрийского) еще более в своих формулировках похож на стоицизм, нежели «стоицизм» Антиоха. Однако меня прежде всего интересовал стоический материализм, который виден в метафизике Антиоха (о чем речь пойдет далее). Что же касается александрийского платонизма, тут я отмечаю стоические влияния в этике и, отчасти, в логике, в то время как платонический трансцендентализм в нем в полной мере сохраняется. Дони ни упрекает меня в чрезмерном внимании к Филону, несмотря на то, что я признаю, что этот автор не принадлежит в прямом смысле к платонической традиции. Оправданием мне служит то обстоятельство, что именно Филон предоставляет нам множество прекрасных свидетельств о современном ему платонизме, о чем также речь пойдет далее.

Еще одним обширным исследованием является работа Стефана Герша,¹ в которой отдельные главы посвящены Цицерону, Сенеке (как источнику), Авлу Геллию, герметическому трактату «Асклепий» и Халкидию. Этого последнего, следуя мнению Вазжинка (Waszink), он считает подверженным влиянию Порфирия, а следовательно, неоплатоником, с чем мне трудно согласиться. Я не уверен, что можно говорить о «латинской традиции» среднего платонизма, однако это нисколько не умаляет значения книги. Дискуссионным остается в этой связи один важный вопрос, а именно: до какой степени философом можно считать Цицерона? От ответа на этот вопрос зависит то, насколько уверенно мы можем реконструировать доктрину Антиоха из Аскалона на основании его свидетельств. Я придерживаюсь здесь минималистских воззрений и не склонен их менять (несмотря на то, что принимаю некоторые из предупреждений, высказанных Дж. Барнесом, о которых см. ниже, в разделе об Антиохе). Герш в силу самого предмета его исследования склонен преувеличивать оригинальность Цицерона (как это всегда было принято у французских исследователей, и в особенности у Пьера Буаянсе). Я не отрицаю, что Цицерон искренне придерживался некоторых философских воззрений, но я настаиваю на том, что он является всего лишь хорошо информированным и умным философствующим «журналистом».

Важная монография Харольда Тарранта² представляет другой (хотя и весьма спекулятивный) взгляд на развитие платонизма в

¹ Stephen Gersh. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Vols. 1–2. University of Notre Dame, 1986.

² Harold Tarrant. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.

интересующую нас эпоху, особенно в связи с последующим влиянием философской позиции Филона из Лариссы (и так называемой четвертой Академии). Основная тема этого исследования выходит за рамки моего очерка, однако касается настоящего сочинения в двух отношениях: во-первых, относительно связи Филона и Антиоха и его предшественников (прежде всего Филона, но также и Карнеада), и здесь я не имею разногласий с Таррантом и нахожу его изложение вполне замечательным; и во-вторых, когда он считает анонимный комментарий на *Тезет* работой «четвертой Академии» и приписывает авторство Евдору Александрийскому (хотя это всего лишь допущение). В таком случае Евдор окажется не пифагорействующим догматиком, как я его представляю, но академиком типа Филона. Я еще вернусь к этому сюжету в подходящем месте.

Теперь обратимся к нескольким коллективным обобщающим работам, которые касаются нашего предмета. Прежде всего, имеется величественная и заслуживающая всяких похвал серия томов, озаглавленная «Взлет и падение Римской империи», под общей редакцией В. Хааса и Х. Темпорини.¹ Тридцать шестой том второй части этого собрания, посвященный философии периода Принципата, включает в себя много статей, посвященных среднему платонизму, часть из которых имеют большое значение. Этот том, который, в свою очередь, делится на семь огромных томов, выходящих с регулярным интервалом начиная с 1987 года, содержит интересующий нас материал, однако по большей части он сконцентрирован в первых двух томах. Отдельные статьи будут упомянуты мной в соответствующих местах. Упомяну здесь полезный и удивительно полный библиографический обзор, который, разумеется, доходит только до 1986 года.² Общая проблема этого огромного собрания в том, что большинство статей там носит скорее разрозненный и беспорядочный характер, хотя многие из них весьма примечательны. В этом же томе содержатся два обобщающих исследования (J.-M. André, «Les écoles philosophiques aux deux premières siècles de l'Empire» (5–77) è John Whittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire» (81–123)). Следует заметить, что автор второго исследования концентрируется по преимуществу на своем любимом предмете — *Учебнике платоновской философии* Алкиноя. Что же касается Анрэ, ему, по-видимому, более близок стоицизм, нежели платонизм. Он все еще говорит об «Академии», которая продолжала свою деятельность (С. 19),

¹ W. Haase, H. Temporini (edd.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ANRW). Berlin: De Gruyter, 1987–.

² Luc Deitz. «*Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986*», ANRW 36: 1, 124–182.

и о «школе Гая», в которую входил «загадочный» Альбин-Алкиной (С. 59). Ни одно из этих воззрений, как мне представляется, теперь не поддерживается исследователями. Разумеется, Гай имел школу и Альбин был его учеником, однако нет никаких свидетельств, что Алкиной или Апулей принадлежали к ней.

Другим обширным предприятием является серия «Античный платонизм», которую Генрих Дёрри (H. Dörrie) планировал в течение многих лет и которая после его смерти в 1983 году перешла по наследству его мюнстерскому коллеге М. Балтесу (M. Baltes).¹ В этом труде делается попытка, во-первых, определить существенные особенности платонизма в их историческом развитии и, во-вторых, составить полное собрание свидетельств о различных платонических доктринах, организуя их скорее тематически, нежели в соответствии с авторами. Дёрри не верил в оригинальность большинства из тех персонажей, о которых я пишу в этой книге. В самом деле, во введении к первому тому (С. 47) меня упрекают в том, что, используя сомнительные процедуры, я пытаюсь изолировать отдельные фигуры и вычленивать индивидуальный вклад каждого из этих философов-платоников вместо того, чтобы признать тот факт, что они были лишь правоверными представителями школьной философии. Если принять такой подход, то окажется, что всякая попытка приписать отдельно взятому философу какие-либо специфические воззрения заранее обречена на неудачу, поэтому лучше сразу заняться основными темами и *dogmata*.

Должен заметить, что мой подход здесь остается неизменным. Я продолжаю считать, что платонизм не является неким монолитным движением, но, напротив, представляет собой весьма разнообразный спектр представлений, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться и придерживались совершенно различных воззрений. Разумеется, мы не знаем о Евдоре, Аттике или Севере столько, сколько хотелось бы, однако мне кажется, что воспроизвести и вернуть к жизни то, что я вижу как длительный диалектический и творческий процесс, является вполне достойным занятием.

Сказанное ни в коей мере не уменьшает ценности той массы материала, который был собран Дёрри и который Балтес в настоящее время приводит в порядок и сопровождает великолепными комментариями. В общей сложности труд должен составить восемь томов, три из которых вышли к августу 1995 года и четвертый должен скоро появиться. Весь текст делится на «строительные блоки» (Bausteine),

¹ *Der Platonismus in der Antike*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987. Bd. 1 (1987). Bd. 2 (1990). Bd. 3 (1993). Bd. 4 (1996). Bd. 5 (1998). — *Прим. пер.*

группы текстов, организованных тематически. Около 300 таких блоков планируются и около 100 уже вышли в свет. До сих пор собственно доктрина еще почти не была затронута. Первые три тома касаются в основном общей природы платонизма, его структуры и его места в обществе. Даже в третьем томе речь все еще идет о формах публикации платонических сочинений (комментарии, трактаты, диалоги и т. д.) Только с четвертого тома начнется систематическое рассмотрение платонической доктрины. В конечном итоге «Платонизм в античности» обещает стать обширной энциклопедией античного платонизма.

В этой связи следует упомянуть и монументальное сочинение Поля Моро (Moraux) *Aristotelismus bei den Griechen* (Berlin: De Gruyter. Bd. I, 1973. Bd. II, 1984), во втором томе которого он исследует тех средних платоников, которые каким-либо образом были связаны с перипатетической традицией, либо принимая перипатетические доктрины или термины, либо критикуя их. К таковым относятся Альбин (Алкиной), анонимный комментатор *Тезета* и Псевдо-Плутарх в *De fato* (настроенные положительно) и Евдор, Луций, Никострат и Атик (настроенные негативно). Моро не критикует мои воззрения и я, в свою очередь, имею очень немногочисленные замечания в его адрес (о которых — в своем месте).

В последнее время появилось несколько общих работ, продемонстрировавших интерес к среднему платонизму и новое понимание этого периода. В качестве примера упомяну сочинение Дж. Кенни¹, в двух первых разделах которого содержится ясный очерк теологии Плутарха, Алкиной и Нумения, во многом базирующийся на сказанном в этом сочинении. Другой полезной книгой является сборник *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill, 1988), который содержит статьи М. Балтеса о теологии Ксенократа, Д. Руниа (D. Runia) о Филоне, П.-Л. Донини об Альбине (Алкиное) и автора этих строк об Оригене.

3. Обратимся теперь к отдельным главам работы. В первой главе, посвященной Древней академии, по прошествии лет, я сам кажусь себе несколько догматичным в вопросе об устных учениях Платона. Отчасти это объясняется моей резкой реакцией на доминирующую в то время в англо-американской традиции тенденцию, которая нашла свое наиболее яркое выражение в трудах Гарольда Черниса (Harold Cherniss), которая предписывает в поисках полного спектра платоновских философских построений не смотреть дальше диалогов. Подобный подход, как мне кажется, диктуется осознанием сво-

¹ John Peter Kenny. *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*. Hanover; London: Brown University Press, 1991.

его бессилия. Разумеется, неприятно осознавать, что в учении Платона имеется такое измерение, которое не зафиксировано в письменной традиции, поскольку он сам не хотел видеть его записанным. Однако в таком случае мы остаемся с двумя альтернативными предположениями, одно из которых необоснованно, а другое — невероятно. Первое — утверждение, что мы действительно знаем, какую роль диалоги играли в интеллектуальной жизни школы, а второе — абсурдное допущение, что в то время, когда Платон не писал диалогов, он и другие члены его школы сидели в кругу, как индейцы, куря трубку и не произнося не слова.

Очевидно, что достаточно много спекуляций, которые были в ходу в платоновской школе, не нашли отражения в диалогах либо представлены там только в виде набросков (как, например, теория первых принципов в *Филебе*). Что действительно следует сделать, так это очистить само понятие «неписанные доктрины» от налета эзотеризма (хотя сам Платон едва ли бы одобрил вынесение на публику всех его спекуляций) и рассматривать их лишь как рабочие теории, которые обсуждались в кругу его учеников. В книге Kenneth Sayre. *Plato's Late Ontology*,¹ вышедшей уже после опубликования моей, все это обсуждается весьма хорошо.

Что касается главных фигур Древней академии, в их отношении также проделана с 1977 года значительная работа. Особенно примечательно великолепное издание «фрагментов» Спевсиппа, подготовленное Леонардо Тараном.² В этой книге содержится полный обзор метафизики, эпистемологии, логики и этики Спевсиппа, сопровождаемый экзегезисом всех древних свидетельств. Однако Таран (С. 86–107) скептически смотрит на тот неоднозначный пассаж из Ямвлиха (*De communi mathematica scientia*), на который, следуя Мерлану, я в значительной степени опираюсь при реконструкции метафизических воззрений Спевсиппа. Мое мнение не изменилось, и я уже имел возможность ответить (надеюсь, адекватно) на его аргументы в своей статье, опубликованной в журнале *Phronesis*.³ Таран полагает, что наши знания о Спевсиппе, которые дает Аристотель, находятся в неразрешимом противоречии с тем, что мы читаем у Ямвлиха (*DCMS IV*). Мне представляется, что противоречия эти не так уж неразрешимы.

¹ Princeton University Press, 1983. См. в особенности гл. 2 этой книги, а также его весьма четкую критику позиции Кремера в: *Ancient Philosophy XIII* (1993), 167–184.

² Leonardo Tarán. *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden. Brill., 1981 (*Philosophia Antiqua Series*, Vol. XXXIX).

³ Speusippus in Iamblichos. — *Phronesis* XXIX (1984), 325–332.

Кроме того, в двух случаях с Аристотелем (Met. N 1091a 29; 1092a 1–17) Таран ошибается. Но даже если я прав, в целом Таран значительно улучшил наше представление о Спевсиппе, а его издание фрагментов превзошло по значению старое издание Ланга.

В связи со Спевсиппом и Евдоксом (которого я не касался) полезной работой также является монография (или биография?) Р. М. Данси, вторая глава которой озаглавлена «Древнее небытие: Спевсипп и другие». ¹ Данси, к моему удивлению, признает мое толкование фрагмента из DCMS IV (аннотированный перевод которого она перепечатывает с параллельным греческим текстом в специальном приложении) и проводит углубленное исследование метафизики Спевсиппа, что весьма похвально.

В связи с Древней академией следует упомянуть и труды итальянской исследовательницы М. И. Паренте, которая активно занимается этой темой с начала семидесятых годов. В 1980 году она опубликовала собрание фрагментов Спевсиппа, которое прошло почти незамеченным в англоговорящем мире из-за аналогичной работы Тарана, однако в 1981 году она опубликовала также и собрание фрагментов Ксенократа с приложением фрагментов Гермодора, переводами и примечаниями, которое должно рассматриваться как новое серьезное издание, превосходящее по значению старую работу Хейнце. ² Рад отметить, что ее исследования не заставили меня изменить мое представление о Ксенократе сколь-либо существенным образом. Следует отметить также ее работу *Studi sull' Accademia platonica antica* (1979), в которой объединены три статьи, посвященные идеям и началам, душе и космосу и *theoria* и *praxis*. В этой работе дается более глубокое исследование таких сложных вопросов, как отношение между идеями и числами у Спевсиппа и Ксенократа и значение их определений души, нежели это представлено в моей книге. Все это, однако, не заставило меня слишком сильно изменить мое представление о них. Эта исследовательница является также редактором расширенного издания на итальянском языке классической истории греческой философии Целлера (в той части, которая касается Древней академии). ³ В целом она является автором, который ближе всего стоит к завершению исчерпывающего исследования,

¹ Dancy R. M. *Two Studies in the Early Academy*. State University of New York Press: Albany, 1991. Вторая глава была опубликована также в журнале *Ancient Philosophy* 9 (1989), 207–243.

² Margherita Isnardi Parente. *Speusippo: Frammenti*. Napoli: Bibliopolis, 1980; Senocrate — Ermodoro: Frammenti. Napoli: Bibliopolis, 1981.

³ E. Zeiler — R. Mondolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II 3, Platone e l'Accademia antica, a cura di M. I. Parente. Firenze, 1974.

посвященного Древней академии, которое в настоящее время совершенно необходимо.

В связи с Ксенократом я сам далее развил свое толкование сложного доксографического фрагмента (Fr. 15 Heinze = 213 Perente), в котором дается очерк учения Ксенократа о первых принципах.¹ Я не уверен теперь, что лакуна все объясняет. Вполне вероятно, что ситуация является более сложной. Тем не менее мне все еще кажется, что Диада в системе Ксенократа не может быть отождествлена с Мировой душой на том только основании, что в его толковании процесса сотворения души в *Тимее* он говорит, что душа состоит из Монады и Диады.

Что касается Полемона и остальных академиков, не очень многое было сделано в этой связи за последние годы. Одновременно с этой книгой появилось собрание «фрагментов» (которые являются на самом деле свидетельствами) о Полемене Марселло Гиганте, с кратким введением, однако, к сожалению, без примечаний.² Мое намерение, подкрепленное Куртом Фрицем (Kurt Fritz) в его статье в *RE* (да и самим Антиохом), рассматривать Полемона как ключевую фигуру в проекте синтеза аристотелизма и платонизма, который предпринял Антиох, было недавно оспорено Джонатаном Барнесом (в его статье, о которой речь пойдет ниже, р. 78, п. 97), на том основании, что для такого заявления мы знаем о Полемене слишком мало. Однако само по себе это всего лишь напоминание о том прискорбном факте, что обо всех мыслителях, с которыми мы имеем здесь дело, можно сказать примерно то же самое. Мы вынуждены работать с неточными намеками и обрывками свидетельств, поэтому каждый, кто отказывается от попытки выяснить что-либо на их основании, должен просто перестать заниматься этим периодом.³

Наконец, с удовлетворением отметим издание *Истории академической философии* Филодема, подготовленное Доранди⁴, которое

¹ 'Xenocrates' *Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined*. — *Ancient Philosophy* 5 (1986), 42–52. См. также вышеупомянутую статью Балтеса: *Zur Theologie des Xenokrates*. — *Knowledge of God in Graeco-Roman World*.

² *Polemonis Academici Fragmenta*, coll. M. Gigante. Napoli, 1977.

³ Вот слова Барнеса, правда, об Антиохе: «Любая попытка восстановить мысли Антиоха опирается на фантазии и воображение. Однако фантазия должна отвечать на свидетельства, а воображение должно признать один единственный отрезвляющий факт: мы практически ничего не знаем об Антиохе». Эти слова прекрасно обрисовывают ситуацию, в которой находится каждый исследователь, работающий с фигурами, представленными в этой книге.

⁴ Filodemo. *Storia dei Filosofi: Platone e l'Academia*, a cura di Tiziano Dorandi. Napoli: Bibliopolis. 1991.

является очень полезным новым вариантом (дополненным новым улучшенным чтением папирусов, переводом и комментарием) так называемого *Index Herculanensis*, доступного до этого только в старом издании Меклера (Mekler, 1902).

4. Обратимся теперь к Антиоху, которого я рассматриваю во второй главе. Помимо полезных наблюдений Глюкера и Тарранта в вышеупомянутых работах, основной вклад в эту проблему был внесен за последние годы Джонатаном Барнесом,¹ который высказал несколько замечаний и в мой адрес. Начну с его саркастического замечания по поводу моего заявления о том, что Антиох — это «действительно великий муж». Возможно, я был тогда под впечатлением восторженных отзывов об Антиохе Вилли Тейлера (Willy Theiler. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*), однако даже если это так, замечание это не вполне мной заслужено. Я должен прояснить свою позицию. Я воспринимаю Антиоха не как великого философа и не как основателя среднего платонизма, но как мыслителя исключительной важности в истории развития платонизма, и особенно на путях его возвращения к догматизму, который имел место в первом столетии до н. э. В самом деле, даже если Барнес и исследователи, которые поддерживают его в этом, уменьшают значение Антиоха, они с легкостью отводят ему ту роль, которую отвожу ему я, а значит, мы не имеем причины для серьезного спора.

Разумеется, Антиох является не более чем предшественником среднеплатонического синтеза хотя бы потому, что он был еще слишком подвержен стоическому влиянию. По этой причине он чрезмерно сконцентрировался на центральном для него понятии *katalepsis*, что привело в конце концов к разрыву с его учителем Филоном. И все же именно Антиох первым начал многие из тех продуктивных исследований, которые в последующем поколении привели к трансцендентализму в работах таких мыслителей, как Евдор.²

Одним из важных пунктов разногласий³ между нами является вопрос о толковании Антиохом платоновской теории форм. В *При-*

¹ Antiochus of Ascalon. — *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*. Ed. M. Griffin and J. Barnes. Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 51–96. Имеется также новое собрание фрагментов: H. J. Mette. *Philon of Larisa und Antiochos von Ascalon*. — *Lustrum* 28/9 (1986/7), 9–63.

² Между прочим, я не называю Евдора прямым последователем Антиоха, как это делает, например, справедливо критикуемый Барнесом Георг Люк (Georg Luck. *Der Akademiker Antiochos*. P. 27). Напротив, я предложил рассматривать Диона, осевшего впоследствии в Александрии, как возможно посредника.

³ В одном я вполне согласен с Барнесом. Я был, несомненно, слишком наивен, приписывая некоторые тексты Цицерона непосредственно Анти-

ложении Е к своей статье он рассматривает воззрение Тейлера, которое я разделяю и которое принимает также и Донины (Le scuole. P. 95, п. 4), о том, что именно Антиох ответствен за то, что теория форм снова вошла в серьезную философию. Он полагает, что это маловероятно, поскольку сам Антиох, после краткого очерка платоновской теории в Acad. 30, сразу же после этого (Acad. 33) говорит, что Аристотель был первым, кто начал подкоп под эту теорию (primus... labefactavit).¹ Но если Аристотель числится у Антиоха в списке уважаемых философов, значит, он был прав. Таков аргумент Барнеса, и в нем что-то есть. Я предположил, что Антиох истолковывает формы в стоическом духе, и несколько поспешно заявил, что он отождествляет их со стоическим «когнитивным восприятием», то есть с *kataleptikai phantasiai*, — за что вполне справедливо привлечен к ответу. Все, что я имел в виду, сводится к предположению, что Антиох истолковал формы в «кантианском» духе, рассматривая их как некую структуру, существующую в человеческом разуме, а также присущую космическому Уму, то есть уму Бога в стоическом смысле и в согласии с его системой. В таком случае это напомнит стоический термин предрассудок (*prolepsis*). Связь с *kataleptikai phantasiai* здесь усматривается просто в том, что Варрон-Антиох в Acad. 30–32 также заявляет, что критерий истинности находится в

оку. Я согласен, что неопределенность подобного рода касается всех мест, за исключением разве базовых пассажей, приписываемых Антиоху в Acad. 14–42; Fin. V 9–74, хотя, как мне кажется, мы не должны ограничиваться только этим, проявляя, разумеется, должную осторожность в нашем анализе. Мы должны задаться вопросом о том, какие еще источники Цицерон мог использовать в своем изложении догматического платонизма? Разумеется, он читал Платона и мог знать работы Спевсиппа и Ксенократа. Мог, однако читать ли? Я полагаю, что не обязательно, тем более что нужные ему сведения он мог найти и ближе. Действительным вопросом, несомненно, является следующий: возможно ли из этих дополнительных свидетельств извлечь новую доктрину, которая бы согласовалась с остальными известными воззрениями Антиоха? Если да, то ничего более и не требуется. Однако я согласен с Барнесом (и рецензией де Лайси), что мое заключение относительно *Топики* слишком поспешно (хотя мои слова сводятся лишь к следующему: «Ее логическая схема очень хорошо согласуется с тем, что нам следует ожидать от Антиоха»). Аналогично и в случае с *De fato*. Однако Tusc. Disp. I продолжают меня беспокоить. То, что там говорится, не очень согласуется со стоицизмом Антиоха, а следовательно, мы должны отказаться от этого свидетельства.

¹ В своем анализе этого места я отмечаю, что в этом пассаже можно усмотреть легкую иронию, с которой Антиох описывает чрезмерный энтузиазм Платона в связи с этими формами (*quas mirifice Plato erat amplexatus*), что должно указывать на признание Антиохом необходимости некоторой модификации теории.

разуме, поскольку он соприкасается с тем, что «вечно, просто, едино и верно своему качеству»¹, а именно это платоники и называют идеей. Что же касается стоиков, то, как мы узнаем, например, из Диогена Лаэртского (VII 54 = SVF II 105), критерием истины для них является именно *kataleptike phantasia*. Если мы заметим, что в этом же пассаже говорится, что Спевсипп в первой книге *Peri logou* заявлял, что критерием является *prolepsis*², то это подводит нас еще ближе к тому, что я утверждал. Следовательно, я склонен скорее переформулировать мое предположение, нежели полностью его отбросить. Я не склонен отказываться и от (предложенного Тейлером) допущения, что знаменитый текст о красоте из *Orat.* 8 sq. также принадлежит Антиоху, поскольку он вполне вписывается в общую структуру его мысли. Я готов, разумеется, согласиться с Барнесом, что для того, чтобы быть платоником, принятие еще не реконструированной версии платоновской теории форм вовсе не обязательно. Однако каждому автору того времени приходилось как-то относиться к ней с точки зрения современных научных (то есть стоических) представлений, чем, вероятно, и занимался Антиох.

Что касается Посидония, отметим лишь выход в свет великолепного комментария Яна Кидда (Ian Kidd) на его фрагменты в двух томах. Появление этого комментария существенно расширило наши представления о месте этого замечательного философа, однако несколько не изменило мои представления о его значимости. Особенно интересны комментарии на фр. 5 (о первых принципах), фр. 100–101 (о Боге), фр. 103 (о Судьбе как «третьей после Зевса»), фр. 141 (об определении души) и, конечно, фр. 150–169 (пассажи из Галена об этике и психологии Посидония). В вопросе о том, считал ли Посидоний первые принципы телесными или бестелесными, я склоняюсь к последнему, в основном по причине того, что термин *asomatos* используется такими авторами, как Филон, для обозначения небесных тел (*Conf.* I 76–77), однако это еще не доказательство. По проблеме Судьбы, как третьей после Зевса, Кид приводит обзор различных мнений и останавливается на осторожном решении, высказанном в статье M. Dragona-Monachou, которую мне следовало бы заметить раньше.³ Здесь привлекается пассаж из *De divinatione* (=fr.

¹ Если использовать язык *Федона* 78c–d.

² Непосредственно перед этим Диоген говорит, что во второй книге своей *Физики* критерием он считает *kataleptike phantasia*, а в другом месте называет критериями «как чувствование, так и предвосхищение», тем самым противореча самому себе, что в действительности может и не иметь никакого отношения к самому Спевсиппу.

³ *Posidonius «Hierarchy» between God, Fate and Nature.* — *Philosophia* 4 (1974), 286–301.

107) Цицерона и доказывается, что Посидоний перечисляет эти имена без попытки какого-либо иерархического их расположения. Это объяснение я принимаю.

5. Обратимся теперь к Евдору и Филону Александрийскому. Теперь мы располагаем собранием фрагментов Евдора с комментариями на итальянском языке, которое опубликовано, несколько неудобно, в двух выпусках *Revista di filosofia neoscolastica*.¹ Издание этого сочинения в виде отдельной монографии было бы неопенимой услугой для исследователей. В этом же журнале и одновременно с выходом моей книги появилась статья Кальветти, содержащая полезный анализ свидетельств.² Однако важнейшим вкладом в эту область следует считать главу в монографии Поля Моро в его книге, посвященной античному аристотелизму.³ Я рад отметить, что высказываемые им идеи не противоречат моим воззрениям, однако он добавляет к ним несколько новых интересных наблюдений. Одним из таких наблюдений является признание того факта, что, в отличие от Антиоха, Евдор непосредственно обращается к экзегесису текстов Платона и Аристотеля (тем более что «эзотерические» работы последнего были, вероятно, недоступны Антиоху). Это предположение развивает идею Генриха Дёрри о том, что Антиох, как и его предшественники, принадлежащие к Средней академии, не занимался диалогами Платона непосредственно, в то время как Евдор и последующие платоники этим активно занимаются. Прежде всего это касается *Тимея* и знаменует новое начало в истории платонизма. Я не вполне уверен, что Антиох не занимался толкованием по крайней мере *Тимея* и *Федона*, ведь не случайно же Цицерон предпринял попытку перевести их. Однако я согласен с тем, что именно во времена Евдора возникла комментаторская традиция произведений Платона и Аристотеля, что является очень важным обстоятельством.

Моро обсуждает, в частности, место Евдора в *Комментарии на Арата* Ахилла⁴ и его критику *Категорий* Аристотеля, уделяя последнему сюжету особое место. Особенно важен его анализ критики

¹ Mazzarelli C. *Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri*, RFNsc. 77 (1985), 197–205; *Parte seconda: Testo e traduzione delle testimonianze non sicure*, *ibid.*, 535–555.

² Calvetti G. *Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopythagorismo nel I secolo a. C.*, RFNsc. 69 (1977), 3–19.

³ Moraux P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. II. S. 509–527.

⁴ Анализ Моро окончательно убедил меня в том, что мне не следует принимать критику де Лейси (в упомянутой выше рецензии на мою книгу), который упрекает меня в том, что я слишком многое приписываю Евдору

Евдором категории *качество*, которому мне следовало бы уделить больше внимания.

Что касается этики Евдора, то мне следовало бы, как я теперь понимаю, более четко обозначить роль импульса (*horme*), тем более что в последнее время эта идея вызывает особый интерес у исследователей в связи с современным представлением об интенциональности и «теории действия». Разумеется, интерес Евдора лежал скорее в области этики, а не философии сознания. В 89 письме Сенеки (которое я упоминаю, но не обсуждаю подробно) имеется объяснение причины, почему *horme* следует поместить между *theoria* и *praxis*. Это объяснение вполне может принадлежать Евдору, тем более что мы не знаем больше ни одного примера подобного троичного разделения. Пассаж заслуживает цитирования: «Первым требованием является вынесение суждения о ценности той или иной вещи (или ситуации); вторым — формирование импульса (*impetus*) по отношению к этому объекту или объектам, упорядоченного и умеренного; третьим — достижение того, чтобы ваше действие было согласованным с этим импульсом, дабы в ходе ситуации вы находились в согласии с собой. Если хотя бы одно из этих требований не выполнено, порядок остальных также нарушается». Разумеется, многое в этом пассаже принадлежит Сенеке, однако сама теория несомненно восходит к источнику, которым он пользуется.

Во-вторых, мне, возможно, не следовало утверждать столь безусловно (хотя я думаю, что сама идея была верной), что тот раздел, который следует у Ария после описания им этики Евдора, также принадлежит самому Евдору. Мое рассуждение базировалось на словах Ария, который утверждает, что Евдор излагал материал *problematikos*, «последовательно рассматривая *problemata*». Поэтому естественно было предположить, что дальше идут эти самые проблемы. А. А. Лонг указал мне на то, что в самом начале этого раздела (Р. 45, 6–10 Wachs.) Арий говорит буквально, что, обратившись к проблемам, он далее продолжит их изложение так, как ему кажется более подходящим. Однако такое замечание Ария, хотя и указывает на редакторскую правку, ни в коей мере не может считаться указанием на авторство. Как бы там ни было, мне следовало бы быть осторожнее и признать, что авторство Евдора в данном случае менее чем достоверно.

у Ахилла и Плутарха. Мы должны согласиться с тем, что воззрения наши здесь расходятся. Действительно, решение вопроса о том, в какой мере древний автор использует свой источник, если он не упоминает его, — это дело деликатное. Каждый вправе заняться поиском улики, неявных или явных, и я намерен продолжать это дело.

Обратившись к Филону, мы оказываемся на поле намного более обширном и гораздо лучше возделанном. Начиная с 1977 года мы наблюдаем нечто, напоминающее взрыв интереса исследователей к Филону, и некоторые из них высказывают критику в мой адрес. Наиболее значительными авторами здесь представляются Валентин Никипровецкий (Valentin Nikiprowetsky),¹ Дэвид Руниа (David Runia),² Дэвид Уинстон (David Winston),³ Роберто Радиц (Roberto Radice)⁴ и Ришар Гуле (Richard Goulet).⁵ Едва ли можно констатировать, что достигнуто какое-либо согласие относительно места Филона в истории философии, однако контуры основных исследовательских проблем вырисовываются сейчас более отчетливо.⁶

Прежде всего, следует сказать несколько слов относительно постулируемой мной связи между Евдором и Филоном, а также пояснить, по какой причине Филону вообще отведено место в этой книге.

¹ Основной его работой является: *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden, 1977.

² Автор массивного сочинения: *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986 и множества статей. Он также является основателем и редактором ежегодника *Studia Philonica Annual*, который выходит с 1989 года и является на сегодняшний день важнейшим периодическим изданием, посвященным этой теме. Совместно с Роберто Радицем он составил библиографический обзор: *Philo of Alexandria, An Annotated Bibliography, 1937–1986*. Leiden, 1988.

³ Автор *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections*. New York/Toronto, 1981; *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati, 1985 и многочисленных статей. Совместно с Никипровецким он участвовал в составлении комментария к изданию: *Philo. De Gigantibus and Quod Deus sit immutabilis, Two Treatises of Philo of Alexandria* (Brown Judaic Studies 25). Chico, 1983. В настоящее время он работает над новым большим исследованием, посвященным Филону.

⁴ В соавторстве с Дж. Реале и К. Региани он опубликовал комментированный перевод *De orificio mundi* и *Legum allegoriae*, *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*. Milan, 1987; он также является автором книги *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milan, 1989; и (совместно с Руниа) автором упомянутой выше библиографии.

⁵ Автор книги: *La philosophie de Moïse: essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonienne du Pentateuch*. Paris, 1987.

⁶ Кроме указанных выше книг можно упомянуть том в ANRW (II 21: 1), специально посвященный Филону. В этом томе содержатся обзорная статья Питера Боргена (Peter Borgen) об исследованиях наследия Филона после Второй мировой войны, статья Буртона Мака (Burton Mack), озаглавленная «Philo Judeus and Exegetical Tradition in Alexandria» (в которой исследуется вопрос об иудейских предшественниках Филона), статья Абрахама Териана (Abraham Terian), известного специалиста по армянским переводам произведений Филона, озаглавленная «A Critical Introduction to Philo's Dialogues», и статья Дэвида Уинстона «Philo's Ethical Theory». Я оставляю в стороне весьма примечательные герменевтические опыты Жака Казэ (Jacques Cazeaux. *La trame et la chaîne*,

Невзирая на сделанные оговорки, меня регулярно упрекают (или, что еще хуже, хвалят) за то, что я представляю Филона как ученика Евдора и как среднего платоника. Позвольте подчеркнуть еще раз, что ни одного из этих заявлений я не делаю. Нет никаких свидетельств о том, что Филон когда-либо слушал Евдора (однако я полагаю, что это вполне могло иметь место). Все, что я хотел сказать, так это то, что у Филона мы находим именно тот тип платонизма, который во многих отношениях близок к платонизму Евдора, и что в этом качестве он является хорошим свидетелем доминирующих направлений в платонизме своего времени. Именно в таком ключе он рассматривается в данной книге, а вовсе не как платоник в собственном смысле этого слова. Точное определение философской позиции самого Филона — это очень интересный вопрос, о котором я не раз имел повод говорить на протяжении всех этих лет, однако моя задача в книге была другой. Я имею здесь дело со школьной платонической традицией, к которой он имеет косвенное отношение, так же как и христианские философы, такие как Климент или Ориген. (Последнему я, к сожалению, не смог уделить того места в этом исследовании, которого он несомненно заслуживает.)

Следует остановиться, как мне кажется, на двух тенденциях, которые выявились в исследованиях наследия Филона в последнее время, поскольку они имеют важное значение при определении той роли, которую может играть Филон как источник платонической традиции.¹ Первая из этих тенденций представлена работами Роберто Радица. В своих исследованиях, и в особенности в книге *Platonismo e creatioismo*, он утверждает, что Филон придерживался доктрины «творения из ничего» (*creatio ex nihilo*), и стремится доказать, что именно ему принадлежит учение о том, что Идеи являются мыслями Бога, что было бы величайшим вкладом Филона в позднюю платоническую доктрину. Что касается гипотезы о том, что Филон придерживается доктрины «творения из ничего», то она была, и как мне кажется, вполне адекватно, отвергнута Дэвидом Уинстоном. Вторая часть аргумента Радица мне также кажется абсолютно неправдоподобной, поскольку он, кроме всего прочего, пренебрегает

2 vols. Leiden, 1983–1989), который также написал статью для этого тома, поскольку эти работы касаются платонизма Филона лишь в малой степени.

Что же касается текстов, то с 1977 года здесь изменилось немного. Правда, вышли завершающие 33 и 34 тома лионской серии (*Questions and Answers on Genesis and Exodus*, греческие фрагменты и армянский текст; Paris, 1978–1979).

¹ Не имея критических замечаний по поводу позиций Д. Уинстона и Д. Руниа, я не буду задерживаться на них более, несмотря на тот важный вклад, который они внесли в исследование наследия Филона.

свидетельствами Варрона (см. гл. II Б п. 4) и представляет таких людей, как Сенека и Алкиной, учениками Филона.

Еще одно странное заключение (хотя и детально аргументируемое) высказано французским исследователем Р. Гуле в его *La philosophie de Moïse*. Этот исследователь утверждает, что сам Филон является всего лишь наследником богатой александрийской иудейской традиции аллегорического экзегесиса, которую он, как подлинный эпигон, точно передает нам, от себя добавляя лишь немного. Аналогичных воззрений придерживается также и Бартон Мак (Burton Mack), и мне этот путь представляется непродуктивным. Разумеется, в Александрии были раввины, которые занимались «этическими» толкованиями Библии, и Филон был с ними знаком. Нам известно о нескольких лицах типа Аристубула или Псевдо-Аристея, которые, на поколение раньше Филона, увлекались весьма предварительными и несистематическими «физическими» аллегориями, используя для этого стоические методы, однако нет никаких независимых свидетельств, кроме самих сочинений Филона, о том, что какой-либо отдельный автор или группа когда-либо до него осуществляла столь же систематический и обширный экзегетический проект, и нет никаких причин для того, чтобы постулировать существование подобных предшественников Филона. Все, что удалось доказать Гуле, — это то обстоятельство, что Филон истолковывает некоторые пассажи весьма своеобразным образом и что иногда он полемизирует с какими-то предшественниками, которые также занимались аллегориями и которых, как я полагаю, он вполне мог изобрести сам для того, чтобы противопоставить себя «эллинам». Филон является убежденным борцом-одиночкой, соревнующимся с греческой наукой, поэтому он вполне в силах изобрести для себя поддержку в виде предшественников. Тем не менее я не думаю, что позиция Гуле (в отличие от Радица) может быть полностью опровергнута. Я утверждаю всего лишь, что мое объяснение этого феномена порождает гораздо меньше новых проблем. Как бы там ни было, сам по себе этот вопрос не очень важен с точки зрения истории платонизма, поскольку он касается только лишь проблемы оригинальности Филона как экзегета.

Важным и постоянно дискутируемым сюжетом, который имеет прямую связь с предположениями, высказанными Радицем, является вопрос о том, придерживался ли Филон доктрины «творения из ничего» или нет. Я продолжаю придерживаться мнения¹, что, несмотря на весьма креационистскую терминологию (особенно в *De providen-*

¹ И в этом меня поддерживает по крайней мере Д. Уинстон. См. введение к его: *Philo of Alexandria: The Contemplative Life*. P. 7–21, где приводятся свидетельства в пользу такого воззрения.

tia), основной задачей Филона является доказательство логической зависимости мира от Бога и его *авторства* по отношению к миру. Поскольку Моисей и Платон говорят о творении, используя темпоральную терминологию, он также считает это возможным, однако, будучи полностью погруженным в греческую философскую традицию, он едва ли мог принять такое представление, как творение из ничего во времени. В лучшем случае он признавал творение умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров Богом *из самого себя*. Итак, остановимся на том, что по этому вопросу среди исследователей согласия по-прежнему не наблюдается.

Другим важным моментом явилась продуктивная дискуссия о дуализме Филона и его предполагаемом влиянии на гностицизм или, скорее, протогностицизм. Обзорная статья Биргера Пирсона (Birger Pearson) «Philo and Gnosticism» (в ANRW II 21: 1, 295–342) является весьма полезной, однако, поскольку, по словам автора, она была закончена в 1976 году, хотя и опубликована только в 1986 году, он не мог обратить внимание на те специфические пассажи, о которых упоминаю я (прежде всего QG IV 8).¹ Его заключение о том, что Филон не был гностиком, не вызывает удивления, и я с ним вполне согласен. Интересный вопрос о том, до какой степени Филон может выступить свидетелем в вопросе о распространении протогностических и иранских религиозных идей, остается до настоящего времени проблемным.

Что касается «дуализма» Филона, то здесь следует обратиться к работе В. Никипровецкого,² который убедительно доказывает, что «злые ангелы и демоны», о которых говорит Филон в исследуемом пассаже, являются всего лишь падшими душами, вселившимися в человеческие тела. Остается, правда, проблематичный пассаж QG I 23, в котором, как мне кажется, речь идет о злых ангелах, которые находятся у Бога под контролем.

Итак, исследование наследия Филона является по-прежнему вулканизирующей областью, и никакого согласия пока не достигнуто относительно того, какова природа его отношений с платонизмом.

¹ К приведенным пассажиам я могу теперь добавить и разделение людей на три класса в Gig. 60–61, которое можно уподобить гностическому делению людей на телесных, душевных и духовных. Я рассуждаю об этом в статье: «The Theory of Three Classes of Man in Plotinus and Philo». — *Scholars, Savants and Their Texts: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. Link-Salinger (New York, 1989, 69–76).

² Nikiprowetsky V. *Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, De gigantibus 6–18*, in *Hommage à G. Vajda*, edd. G. Nahon & C. Touati. Louvain, 1980. P. 43–71.

6. Что касается Плутарха, то, несмотря на значительное количество исследований последних лет, посвященных ему (выполненных, по большей части, в рамках проекта Международного Плутарховского общества и его ответвлений, прежде всего в Италии), не произошло ничего такого, что заставило бы меня сильно изменить мои взгляды. Из интересных исследований, которые опубликованы в последнее время, можно упомянуть: F. E. Brenk. *In Mist Apparellled: Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* (Leiden: Brill, 1977),¹ где подробно рассматривается демонология Плутарха и делаются выводы, с которыми я, по большей части, согласен; шестая глава вышеупомянутой работы Глюкера (Antiochus and the Late Academy), в которой обсуждается отношение Плутарха к Академии и академической традиции; исследование Yvonne Vernière. *Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque* (Paris, 1977), в котором подробно исследуются мифы из *De facie*, *De genio* и *De sera*, впрочем, не заставившее меня изменить мои воззрения; вторая глава вышеупомянутой книги Deuse. *Untersuchungen*, в которой еще более, нежели в моей работе, подчеркивается иррациональность природы души у Плутарха; обзорная статья Christian Froidefond (ANRW II 36, 184–233), в которой, кроме всего прочего, автор порадовал меня своим вниманием к метафизике *De Iside et Osiride*, и особенно к доктрине Логоса, за чрезмерное увлечение которой меня в свое время критиковали (однако я не изменил и здесь своего мнения).² (Этот же автор недавно подготовил критическое издание данного трактата.)

Поскольку Трасил был упомянут в начале четвертой главы, здесь следует указать и на весьма интересное исследование Гарольда Тарранта (*Thrasyllan Platonism*. Cornell Univ. Press, Ithaca, London, 1993), в котором сначала подробно обсуждается деятельность Трасила как издателя платоновских диалогов, а затем рассматриваются свидетельства, касающиеся его гносеологии и учения о логосе. Все это выглядит весьма убедительно, чего не скажешь о предположении автора о том, что именно Трасил повинен в серии интерполяций в платоновских диалогах и подделке писем Платона (особенно второго письма). Сказанное не умаляет ценности книги (которая, кстати, содержит полезную подборку свидетельств).

7. Мне не встретилось ни одной сколь-либо важной работы, посвященной философам, о которых шла речь в пятой главе (Никострате,

¹ Этот же автор написал полезную статью: *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaeroneia*, ANRW II 36: 1, 248–349.

² Harold Tarrant, in *Prudentia X* (1978) 111. Следует заметить, что и сам Тарронт впоследствии подготовил исследование, касающееся развития учения о логосе у среднего платоника Трасила (см. ниже).

Тавре, Гарпократионе и Севере), так что мое мнение о них остается неизменным. Однако появилось несколько работ, посвященных Аттику. Новое издание фрагментов Аттика вышло слишком поздно для того, чтобы я мог им воспользоваться.¹ Во введении к своему изданию Дес Плас дает полезный очерк философской позиции Аттика, в котором касается его связи с Плутархом, Тавром и Нумением, а также добавляет несколько свидетельств из Прокла и других авторов, которые упустил автор старого издания (Baudry).

Более важной работой, существенно проясняющей доктрину Аттика, является статья Балтеса (Matthias Baltes²), в которой он подробно рассматривает некоторые вопросы, мной в свое время упущенные. Прежде всего это касается отношения Демиурга (который у Аттика совпадает с высшим Богом) и форм (или парадигм), а также отношения этих форм и души. При этом разбираются различные вопросы, касающиеся оформления человеческой души.

Что касается первого из этих вопросов, то, как я уже отмечал, Атик в первую очередь интересуется не сохранением «трансцендентной простоты» Бога, но его основной задачей, как на это указывает Балтес, является сохранение объективности форм *наряду* с сохранением их статуса в качестве мыслей Бога. Таким образом утверждается их независимое существование (и эта позиция по наследству перешла от него Лонгину, жившему столетием позже).

Во-вторых, я согласен с Балтесом в том, что «сущность души», в которой, согласно Сириану, эти формы существуют в качестве универсальных логосов (hoi katholou logoi, fr. 40 Des Places), не может считаться, как об этом в соответствующем месте говорил и я, Мировой душой, но скорее всего представляет собой демиургическую душу или божественную душу (theia psuche), которую Атик отождествляет с «неделимой сущностью» *Тимея* 35а, из которой (вместе с «сущностью», распределенной в телах, отождествленной им с неразумной и неупорядоченной душой) формируется Мировая душа.

Третьим пунктом, в котором позиция, высказанная в книге, нуждается в корректировке, является вопрос о том, какая часть души, по Аттику, не является бессмертной. Этой частью является не неразумная душа, которая представляет собой одну из базовых составляющих человеческой души, но то, что называется «неразумной жизнью» (alogos zoe, fr. 15 Des Places) и представляет собой тот жизненный принцип, который проявляется лишь после того, когда душа

¹ Atticus. *Fragments*. Éd. Édouard Des Places. Paris, 1977 (CUF).

² Baltes M. *Zur Philosophie des Platonikers Atticos*. — *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, hrsg. H.-D. Blume und F. Mann. Münster, 1983. S. 38–57.

уже вселилась в эмбрион, и является чем-то вроде «духовного двигателя», который разрушается после смерти.

Балтес обратил внимание еще на два интересных момента в доктрине Аттика, которые ускользнули от меня. Во-первых, он попытался найти ответ на известное возражение против творения мира во времени. Именно на вопрос: «Почему Бог решил сотворить мир в данный момент времени, не раньше и не позже?» — Атик дает такой ответ: «Поскольку он выбрал нужный момент, когда состояние материи было для этого подходящим». Разумеется, это отчаянная попытка разрешить парадокс, однако лучше такое решение, нежели ничего.¹ Во-вторых, оказывается, что Атик (как и Плотин после него, Епп. IV 8, 4, 35 sq.) полагал, что в *Тимее* (41d) Платон говорит о двух кратерах, «чашах для смешения», причем одна из них предназначена для Мировой души, а другая — для отдельных душ, поскольку Платон говорит, что Демиург обратился к первой чаше (επί τῶν προτερον κρατερα), что предполагает существование второй.² Не очень понятно, зачем было постулировать две чаши, однако ясно, что благодаря такому толкованию дифференциация между Мировой душой и отдельными душами увеличивается. Кроме того, этот пример показывает, насколько педантично Атик относился к тексту, что отмечается и Проклом.

Итак, статья Балтеса бесспорно является наиболее важным вкладом в изучение философии Аттика за последние годы. Кроме того, немало интересного можно найти и в третьей главе книги Деузе (Werner Deuze. *Untersuchungen*, см. выше), которая вышла примерно одновременно со статьей Балтеса. Здесь обсуждается учение Аттика о душе. Привлекая свидетельства из *Очерка Тимея* Галена, в котором он справедливо видит влияние Аттика, Деузе показывает, как Атик интерпретировал и развил позицию Плутарха в направлении школьной философии (причем не всегда лучшим образом). Например, в тех местах (с. g. Plat. Quest. 1007c), где Плутарх характеризует пре-космическое состояние как «сырой материал времени», Атик говорит о пре-космическом времени (fr. 31 Des Places), не обращая внимания на непоследовательность такого представления. Далее, в то время как Плутарх полагает, что Мировая душа (и индивидуальные души) созданы в *Тимее* из Ума и неразумной души, Атик (как

¹ Это утверждение встречается в комментарии Прокла на *Тимей* (In Tim. I 394, 17 sq.). Дес Плас не включил его в число фрагментов, однако аргументы Балтеса в пользу принадлежности его Атику кажутся убедительными.

² Разумеется, эта фраза должна означать «ту чашу, которую он раньше уже использовал», однако этот случай является интересным примером школьной «творческой» переинтерпретации.

уже упоминалось) отождествляет «неделимую сущность» *Тимея* (35а) с «божественной душой» (фр. 35). Это различие меняет немного, поскольку эта душа для Аттика все равно тождественна с душой Демиурга, однако оно говорит о том, что Аттик различает в Демиурге (который для него является высшим Богом) два аспекта — душу, или источник движения, и ум, который должен быть неподвижен.

Как справедливо замечает Деусе, это различие затуманено доксографическими свидетельствами, которые связывают Плутарха и Аттिका слишком тесно. Следовательно, даже те немногие свидетельства, которыми мы располагаем, все же позволяют проследить развитие школьной среднеплатонической доктрины.

Эти две работы весьма ценны. Напротив, статья Claudio Moreschini¹ не добавляет ничего существенно нового. В статье используются вышеупомянутые работы Балтеса и Донини, однако автор никак не использует мою работу и книгу Деусе. Кроме того, он пропускает многие важные аспекты философии Аттика, хотя в целом его изложение вполне приемлемо. Кроме того, этот автор настаивает на том, что Аттик является крайне маргинальной фигурой в среднем платонизме, что мне кажется неприемлемым.

8. Что касается следующей главы (школа Гая), основной поправкой, которую следовало бы внести, несомненно является признание того факта, что автором *Учебника платоновской философии* (*Didaskalikos*) все-таки является Алкиной, а не Альбин. Сила доказательств Гуиста² и в недавнее время Уиттакера³ окончательно убедили меня в этом. Гипотеза Фрейденталя была оригинальной, однако она противоречит палеографическим данным. А поскольку я в любом случае не очень поддерживал гипотезу о школе Гая, такое изменение имени не представляется полным крушением. Более важным является то улучшение понимания содержания и влияния труда Алкиной, которое стало возможным благодаря замечательному изданию Уиттакера. Именно на нем я основывался и в своем английском переводе этого произведения (Oxford University Press, 1993). Как бы там ни было, я рад отметить, что в своем изложении доктрины Алкиной я не нашел ничего такого, что нуждалось бы в серьезной коррекции, хотя точный смысл его метафизической схемы (гл. 10

¹ *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*. — ANRW II 36: 1 (1987), 477–491.

² Giusta. *Albinou Epitome o Alkinoou Didaskalikos*. — Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche 95 (1960/1). 167–194.

³ В серии статей, но в конечном итоге в своем издании: Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. par J. Whittaker (CUF), Paris, 1990. P. vi–xiii.

трактата), к сожалению, по-прежнему остается для меня не вполне ясным.

Следует отметить и новое издание единственного сохранившегося трактата Альбина (*Пролог к диалогам Платона*), которое содержит также великолепный анализ порядка платоновских диалогов в целом.¹ Интересными исследованиями в этой связи являются вышеупомянутая книга Тарранта о Трасиле и недавняя работа Мансфельда, вторая глава которой посвящена Трасилу, Альбину и Диогену Лаэртскому.²

Другой проблемой, тесно связанной с Алкиноем (и Альбином), является установка датировки и авторства *Анонимного комментария на Теэтет*. Базируясь на доктринальном сходстве, хотя и отмечая одну текстуальную проблему (в *Комментарии* пассаж из диалога *Менон* (98a) цитируется с ошибкой, в то время как в *Didaskalikos* такой ошибки нет), я был склонен отождествить автора этого комментария с Альбином. В вышеупомянутой недавней работе Тарранта (*Scepticism or Platonism*) делается попытка сместить время создания этого комментария в первое столетие до н. э. и связать его с Евдором. В принципе я не имею возражений против авторства Евдора (тем более что он также написал комментарий на *Тимей*, так же как и неизвестный автор *Комментария на Теэтет*), однако Таррант пытается также связать Евдора с Четвертой академией, что мне кажется неприемлемым. Джаап Мансфельд поставил эту атрибутацию под сомнение, отмечая, что неизвестный автор не принимает того изменения порядка категорий качества и количества в списке категорий, которое адаптирует Евдор.³ Еще более значительным исследованием обещает быть новый комментированный перевод Дэвида Седли (David Sedley), который скоро должен выйти в серии *Clarendon Later Ancient Philosophy* и о котором можно получить предварительное представление по итальянскому изданию в серии *Corpus dei papiri filosofici greci e latini III* (Firenze: Olschki, 1995. P. 227–562). Этот автор доказывает, что это анонимное произведение не может быть с уверенностью

¹ Nüsser Olaf. *Albinus Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*. Stuttgart: Teubner, 1991.

² Mansfeld Jaap. *Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author or a Text*. Leiden: Brill, 1994. Мансфельд сделал очень многое для того, чтобы прояснить место доксографической традиции в истории позднеантичной философии. См. его многочисленные статьи, многие из которых собраны в: *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*. London: Variorum, 1989; *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1990; а также в его массивном исследовании: *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchus as a Source for Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 1992.

³ Mansfeld Jaap. *Two Attributions*. — *Classical Quarterly* 41 (1991), 541–544.

приписано ни одному из известных платоников и принимает традиционную датировку (II в. н. э.). Кроме того, он оценивает этот источник более высоко, нежели это сделал в свое время я. Я сожалею, что в свое время высказался столь уничижительно об этой работе как «в целом находящейся на уровне тупой банальности». Мои критики не преминули воспользоваться этой моей оплошностью, которую я оцениваю ныне как юношескую горячность.

Значительную работу по исследованию философии Апулея проделал Claudio Moreschini,¹ однако он по-прежнему придерживается гипотезы о существовании «школы Гая», а поэтому не склонен замечать разницу между позициями Апулея и Альбина. Существует также курьезно неинформативная статья: B. L. Hijmans, «Apuleius, Philosophus Platonicus». — ANRW II 36: 1 (1987). P. 395–475, автор которой скорее интересуется стилем, нежели философским содержанием, а кроме того, кажется склонен признать латинский перевод герметического *Асклепия* работой самого Апулея, что маловероятно по стилистическим соображениям и в любом случае не дает нам новой информации о собственной философской позиции Апулея. С другой стороны, новое издание трактата *Peri Hermeneias* (ed. David Londey and Carmen Johanson²), который я по-прежнему склонен считать работой самого Апулея, является весьма полезным дополнением, существенно расширяющим наше знание о логических истоках этого произведения.

Галену, на котором я почти не останавливался, посвящен новый сборник статей: *Galen, Problems and Prospects*, ed. Vivian Nutton (London: Wellcome Institute, 1981), в который входят такие статьи, как: Michael Frede, «On Galen's Epistemology»; Paul Moraux, «Galien comme philosophe: la philosophie de la nature»; F. Kudlein, «Galen's Religious Belief». Недавно вышло прекрасное издание основного произведения Галена *О доктринах Гиппократов и Платона* (ed. Phillip De Lacy. Berlin: Akademie-Verlag, 1980–1981, Bd. 1–2), к сожалению, не снабженное комментариями, которые бы проясняли его философскую позицию. Еще в 1977 году R. V. Edlow издал трактат *Об ошибках*, снабдив текст переводом и комментарием, который проясняет воззрения Галена на философию языка.³ Очерк философии Галена дан и переводчиком трактата *О терапевтическом методе*.⁴ В целом следует отметить, что Галену следовало

¹ Его статьи, которые я в свое время упустил из виду, ныне собраны в сборник: *Apuleio e il Platonismo*. Firenze: Olschki, 1978.

² *The Logic of Apuleius*. Leiden: Brill, 1987.

³ *Galen on Language and Ambiguity*. Leiden: Brill, 1977.

⁴ Hankinson R. J. (ed.) *On the Therapeutic Method, Books I and II*. (Clarendon Later Ancient Philosophy series).

бы посвятить отдельную главу в книге о среднем платонизме, и я сожалею, что не уделил ему внимания в той мере, в какой он его заслуживает.

9. Перейдем теперь к неопифагорейцам. О Модерате и Никомахе не появилось ничего значительного, однако Нумению посвящена важная статья М. Фреде (Michael Frede, ANRW II 36: 2, 1034–1075), в которой отдельно рассматривается его онтология, теология и психология. В нескольких пунктах мы расходимся во мнениях. Один из них касается сложного вопроса о соотношении между «вторым» и «третьим» Богами у Нумения, то есть Демиургом и Мировой душой. Фр. 11, цитируемый мной, как тонко замечает Фреде, в действительности говорит не то, что «второй и третий Боги суть одно», но что «второй-и-третий Бог — един». Я благодарен за эту поправку, тем более что она только усиливает мой аргумент о связи между Демиургом и Мировой душой, а именно: что они представляют собой только аспекты одной и той же сущности, и «раскол» в них происходит по причине ее склонности к материи.

Следует сказать несколько слов относительно воззрения Нумения о том, что в нас наряду с «небесной» сосуществует и «злая» душа (фр. 43 и 44). Я отождествляю эту последнюю с теми иррациональными элементами, которые душа приобретает при реинкарнации в процессе ниспадения и прохождения через планетные сферы. Возражение Фреде (С. 1073) состоит в том, что «рациональный» элемент присущ и «злой» душе. В действительности, это нечто большее, чем, по словам святого Петра (напр., *Рим.* 7: 23; 8: 7–8), «правило зла, живущее в моих членах» и воюющее против духа, некий источник энергии, не столь иррациональный, как дурные склонности. Это наблюдение очень интересно, и оно меня убеждает. В частности, это лучше проясняет слова Порфирия (фр. 44) о том, что, по Нумению, две души в нас — это не просто рациональная и иррациональная составляющие души. Это также помогает понять интересную главу из *De principiis* (III 4) Оригена, посвященную обсуждению положения о том, что в нас находится не только платоническая тройственная или двойственная душа, но именно две души. Объектом его критики являются, по всей видимости, какие-то гностики (которые прибегают к Писанию, и прежде всего, к апостолу Павлу, для доказательства своих воззрений). Однако Ориген знал работы Нумения, так что ничто не мешает предположению, что здесь критикуется и он. Осталось только решить, откуда сам Нумений позаимствовал это весьма нехарактерное для эллинского философа положение? Он ли повлиял на гностиков или они на него?

В любом случае работа Фреге очень многое добавляет к нашему пониманию Нумения. Заслуживает внимания также и вторая глава

из упоминавшейся выше книги Джона Кенни (*Mystical Monotheism*), озаглавленная «О Нумении и степенях божественного», хотя она и не заставила меня модифицировать в чем-либо свои воззрения. Я по-прежнему не вполне уверен в правильности аргументов Дж. Уиттакера по поводу фр. 13, несмотря на то, что готов принять, что Нумений был подвержен иудейскому влиянию (и даже мог знать труды Филона).¹ Синтаксис по-прежнему не удовлетворяет меня, хотя я и не склонен биться насмерть, защищая собственное исправление на *georgon*. Но если *on* оставить, оно должно относиться к *sperma*.

Наконец, загадочная фигура Аммония Саккаса обсуждается в подробном обзоре F. M. Schroeder (*ANRW II 36: 1 (1987), 493–526*), который включает в себя пространную библиографию. Этот автор не добавил ничего принципиально нового по сравнению с моим очерком, однако это, как мне представляется, едва ли можно исправить.²

10. Проблема «подводных течений в платонизме» также обсуждалась в последнее время, и некоторые из новых исследований имеют смысл здесь упомянуть (хотя в своей работе я и не претендовал более чем на краткий очерк гностических, герметических и халдейских воззрений). Гностицизм в последние годы стал весьма популярным, хотя и публикация коптских гностических текстов из Наг Хаммади скорее запутала проблему платонических влияний на формирование гностических воззрений, нежели прояснила.³ После изучения оригинальных гностических текстов создается впечатление, что отцы Церкви сознательно платонизировали свои источники. Сле-

¹ John Whittaker. *Numenius and Alcinous on the First Principle*. — *Phronesis* 32 (1978) 144–146. Уиттакер настаивает на необходимости оставить в этом фрагменте чтение ὁ δὲ ὄν (сущий), что представляется в таком случае явным указанием на библейское или Филоново влияние. Дабы избегнуть этого, многие исследователи предлагали различные исправления. Текст выглядит таким образом: ὁ μὲν γὰρ ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει... — *Прим. пер.*

² Жаль, что до сих пор приходится тратить столько сил для борьбы с некоторыми из исследователей патристики, которые все еще цепляются за абсурдное предположение, что Ориген-неоплатоник и Ориген христианин — это одно и то же лицо. Разумеется, дело осложняется тем, что оба они каким-то образом были связаны с Аммонием, однако ответом на этот вопрос может быть следующее наблюдение. Предположим, что мы захотели бы изучить телефонную книгу Александрии 220 года. На соответствующей странице мы наверняка нашли бы не одну колонку с именем Ориген и не меньше — Аммоний.

³ Эти тексты впервые опубликованы в общедоступном виде в: Nag Hammadi Library in English, ed. J. M. Robinson. New York/San Francisco: Harper and Row, 1977. Издания отдельных трактатов постепенно выходят в издательстве Brill (Leiden).

дует упомянуть книгу Курта Рудольфа,¹ а также два тома материалов большой конференции, посвященной гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 году и собрала многих известных исследователей в этой области. Многие статьи в этом двухтомнике (первый том которого посвящен гносису школы Валентина, а второй — тем школам гностицизма, которые сосредоточены на фигуре Сета)² касаются проблемы соотношения гностицизма и греческой философии. Кроме того, в 1980 году в Оклахоме проходила конференция «Неоплатонизм и гностицизм», организованная Международным обществом неоплатонических исследований, материалы которой в конечном итоге составили весьма интересный сборник,³ который включает много такого, что непосредственно касается среднего платонизма. Я принимал участие в обеих этих конференциях, что позволило мне узнать много нового, однако ничего такого, что заставило бы изменить то достаточно элементарное изложение гностической доктрины, которым я ограничиваюсь в данной книге.

Что касается герметизма, прежде всего заслуживает упоминания прекрасная работа Гарта Фаудена,⁴ в которой делается попытка определить жизненную позицию авторов герметического корпуса; однако, будучи историком, автор уделяет не очень много внимания философскому содержанию корпуса. Кроме того, в настоящее время наконец-то появился адекватный перевод герметического корпуса на английский язык.⁵ К сожалению, автор этого перевода ограничился трактатами и не включил в свое издание фрагменты из Стобея, в которых зачастую содержится философский материал. Разумеется, эти фрагменты доступны во французском издании Нока и Фестюжера (примечания к которому очень многое проясняют и обязательно должны учитываться при изучении всего корпуса).

Что касается *Халдейских оракулов*, недавно было осуществлено переиздание важной книги Ханса Леви *Халдейские оракулы и теургия*, которая впервые была опубликована в Каире в 1956 году.⁶ Новое переиздание этой книги, осуществленное М. Тардю⁷, содержит

¹ Rudolph K. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper and Row, 1983.

² *The Rediscovery of Gnosticism*. Vols 1–2. Ed. B. Layton. Leiden: Brill, 1980.

³ *Neoplatonism and Gnosticism*. Ed. R. T. Wallis and J. Bregman. Albany, 1992.

⁴ Fowden Garth. *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge University Press, 1986.

⁵ *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in New English Translation* by Brian Copenhaver. Cambridge University Press, 1992.

⁶ Lewy Hans. *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Paris, 1978.

⁷ Следует отметить, что этот исследователь опубликовал полезную статью: Tardieu M. *La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques*. — *Rediscovery of Gnosticism*. Vol. I. P. 194–237.

также послесловие Пьера Адо, в котором дается очерк исследований последних лет. Не так давно вышла также статья издателя *Халдейских оракулов* Эдуарда Дес Пласа.¹ В этой связи заслуживает упоминания замечательная монография Сары Джонсон,² в которой одна глава посвящена Мировой душе в среднем платонизме, а другая — образу Гекаты и «халдейской» Мировой души. Кроме того, в книге имеется приложение, в котором собраны свидетельства, подтверждающие отождествление Гекаты и Мировой души. Однако она не более меня продвинулась в разрешении вопроса об отношении Мировой души и силы Отца в *Оракулах*.

Из фигур, о которых говорилось во второй части этой главы, только Халкидий удостоился в последнее время серьезного исследования. Именно ему посвящена глава в вышеупомянутой книге Герша.³ Этот автор очень хорошо анализирует содержание сочинения Халкидия, однако встает на сторону Вазжинка и против меня в вопросе о зависимости Халкидия от Порфирия. В частности, он обращает внимание на следующие два обстоятельства, на которых и мне следовало бы остановиться: во-первых, оказывается, что Халкидий (гл. 198), так же как и Порфирий (ар. Aug. CD X 30, 1–10 = *De Regressu Animae*, fr. 300 Smith, однако, по всей видимости, повторяющееся в его комментарии на *Тимей*), утверждает, что платоновское учение о перевоплощении учит не о воплощении человеческих душ в тела животных в качестве наказания за их злодеяния, но о перевоплощении их в тела более животноподобных людей; и во-вторых, Халкидий (гл. 301), как и Порфирий (*In Tim.*, Fr. 47–49 Sodano, из Иоанна Филопона), утверждает, что слова Платона о беспорядочном движении «вместилища» не означают, что материя как таковая подвержена нестабильности, но просто указывает на процесс начального оформления, благодаря которому возникают тела.

Эти наблюдения, особенно первое, имеют значение, однако недостаточны для того, чтобы окончательно решить этот вопрос. Действительно, нам известен по крайней мере один средний платоник, который отрицал возможность воплощения человеческих душ в животных. И таким неоплатоником был не кто иной, как «друг» Нумения Кроний, которого я предлагал предварительно рассматривать в качестве возможного кандидата на роль источника Халкидия в той части его комментария, которая находится под влиянием

¹ Places E. Des. *Les oracles chaldaïques*. — ANRW II 36: 4 (1984), p. 2299–2335.

² Johnson Sarah Iles. *Hekate Soteira*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

³ Gersh S. *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Vol. II. P. 421–492.

Нумения. По поводу второго наблюдения достаточно сказать, что я не вижу в нем ничего такого, чего не принял бы любой средний платоник. Тот факт, что Иоанн Филопон приписывает это воззрение Порфирию, в данном случае означает лишь то, что он нашел его именно у Порфирия и что сам Порфирий в данном месте не ссылается на своих предшественников. Я понимаю, что эти соображения не исключают полностью возможность того, что Халкидий мог знать комментарий Порфирия, однако мне кажется, что такая гипотеза является излишней. Вопрос о происхождении технической терминологии Халкидия по-прежнему остается нерешенным, и эта проблема заслуживает более детального изучения.

Таковы, на мой взгляд, основные изменения в области изучения среднего платонизма и его источников, которые произошли с момента первой публикации книги. Следуя, как и в первом издании, совету Колина Хайкрафта (Colin Haugraft), светлой памяти которого я посвящаю это новое издание, я снова постарался минимизировать количество сносок. В результате мой библиографический обзор едва ли может претендовать на полноту. Надеюсь, что я не упустил ничего важного. Мне кажется, что основные положения, высказанные в книге, хорошо выдержали проверку временем в течение прошедших двадцати лет и, с учетом этих добавлений, смогут послужить еще некоторое время.



ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Книгу Диллона, несмотря на то, что сам автор, по его словам, не претендует ни на что большее, нежели введение в историю того периода платонизма, который получил название «среднего» и охватывает период с 80-х гг. до н. э. до 220-х гг. н. э., никак популярной не назовешь. Следует заметить, что этот период, несмотря на то, что в последнее время он вызывает повышенный интерес исследователей, по-прежнему является наиболее «темными веками» в истории античной философии. В отличие от многих аналогичных работ книга Диллона организована не тематически, а действительно исторически. Автор по порядку и систематически рассматривает философские системы всех наиболее важных философов, которые творили в исследуемый период. Такой метод придает повествованию дополнительную живость и вводит читателя в историко-философскую лабораторию, однако неизбежно приводит к некоторым повторам и длиннотам. Однако именно благодаря такой структуре книга может быть использована как хороший справочник о «жизни, учении и изречениях» знаменитых философов-платоников.

Некоторые из допущений Дж. Диллона, как он и сам признает в своем *Послесловии*, несомненно устарели в свете новых исследований. Силою воли я преодолел искушение отмечать такие места в «примечаниях переводчика», которые свелись в результате только к различным техническим моментам и библиографическим дополнениям. Я не стал исправлять текст, в противном случае получился бы «авторизованный» перевод, что, разумеется, не было моей целью.

После некоторых сомнений я сохранил систему ссылок на источники, которые использует Диллон, хотя она и достаточна нетрадиционна. Надеюсь, повторяя слова автора, что такое решение позволит избежать больше затруднений, чем могло бы породить обратное.

Что касается цитат из различных греческих источников, весьма многочисленных в книге, я постарался, с одной стороны, сохранить авторское прочтение этих текстов, переводя их непосредственно с английского, однако, с другой стороны, стремясь минимизировать

эффект «двойного перевода», я постарался учесть доступные мне русские переводы и, в наиболее важных случаях, греческий текст. Платон и Аристотель цитируются по стандартным русским переводам, *Учебник платоновской философии* Алкиноя — в основном цитируется в переводе Ю. А. Шичалина.

В заключение хочется выразить признательность проф. Джону Диллону за внимание к моей работе и постоянную помощь, которую он оказывал мне в течение всего времени работы над переводом.

Е. Афонасин

Академгородок, март 2002

Подробнее о научной карьере проф. Диллона и его публикациях см.: Cleary John J., ed. *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot: Ashgate, 1999.



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 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). Профессор Диллон часто читает лекции в различных университетах Европы и Америки в качестве приглашенного профессора. Им опубликовано (в том числе в соавторстве) одиннадцать книг и более 87 статей в ведущих научных журналах. В настоящее время он возглавляет организованный им Центр изучения платонической традиции при Тринити колледже в Дублине.

Исследовательские интересы проф. Диллона включают историю философии поздней античности, в том числе иудейскую и христианскую философию, а также гностицизм и герметическую традицию.

Профессор Диллон является автором многочисленных статей, основные из которых перепечатаны в след. сборниках:

The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity (Collected Essays). Aldershot: Variorum, 1991.

The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Christianity [More Collected Essays], Aldershot, 1997.

Им опубликованы собрание фрагментов комментариев Ямвлиха на диалоги Платона, перевод *О пифагорейской жизни Ямвлиха* (совместно с Дж. Гершбеллом) и перевод *Учебника платоновской философии* Алкиноя.

В настоящее время Дж. Диллон работает над двумя другими произведениями Ямвлиха: *De Mysteriis* (совместно с Дж. Гершбеллом), *De Anima* (совместно с Дж. Финамором).

Кроме того, им готовятся исследования, посвященные Древней академии и философии софистов: *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy; The Sophists. Collection of texts, with introduction and notes.*

Подробнее о научной карьере проф. Диллона и его публикациях см.: *Cleary John J., ed. Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon.* Aldershot: Ashgate, 1999.



Содержание

Предисловие автора к русскому изданию	5
Предисловие	6
Источники и список сокращений	11
Глава первая. Древняя академия и основные темы среднего платонизма	12
A. Устное учение Платона	13
B. Спевсипп (ок. 407–339 гг. до н. э.)	23
1. Биографические свидетельства и сочинения	23
2. Философия	24
а) Первые принципы	24
б) Этика	30
в) Логика и теория познания	31
г) Теория чисел	33
3. Заключение	34
C. Ксенократ (396–314 гг. до н. э.)	34
1. Биографические свидетельства и сочинения	34
2. Философия	36
а) Физика	36
I. Первые принципы	36
II. Триадическое деление универсума	42
III. Демоны	43
IV. Творение мира и его структура	44
б) Этика	45
в) Логика и теория познания	47
г) Пифагореизм и аллегоризация	49
3. Заключение	50
D. Полемон (ок. 350–267 гг. до н. э.)	51
E. Доминирующие темы среднего платонизма	55
1. Этика	55
2. Физика	57
3. Логика	61
4. Заключение	63

Глава вторая. Антиох из Аскалона: возврат к догматизму	64
A. Биографические свидетельства и сочинения: очерк философского развития	64
B. Философия	74
1. Критерий достоверности	75
2. Этика	80
а) Базовые принципы	80
б) «Предел всех благ», или Высшее благо	81
с) Добродетели	86
д) Страсти	87
е) Принципы политической философии	88
I. Идеальное государство	88
II. Естественное право	90
3. Физика	91
а) Устройство мира	91
б) Судьба и свободная воля	94
с) Боги	97
д) Дивинация	98
е) Демоны и другие промежуточные существа	99
4. Психология	100
а) Антиох о теории идей	100
б) Бессмертие души	104
с) Структура души	107
5. Логика	108
6. Риторика	110
C. Заключение	110
D. Проблема Посидония	111
1. Биографические свидетельства и сочинения	112
2. Философия	113
а) Физика	113
б) Психология	115
с) Этика	117
3. Заключение	117
Глава третья. Александрийский платонизм: Евдор и Филон	118
A. Евдор Александрийский	119
1. Биографические свидетельства и сочинения	119
2. Евдор и неопифагореизм	121
3. Философская позиция Евдора	125
а) Этика	126
б) Физика	131
I. Пифагорейские первые принципы	131
II. Физический мир: небо и земля	133
III. Устройство и природа души	136

с) Логика	137
В. Некоторые среднеплатонические школьные формулировки	140
С. Филон	143
1. Биографические свидетельства и сочинения	143
2. Философия	149
а) Метод познания и цель	150
б) Этика	151
I. Базовые принципы	151
II. Добродетели	154
III. Страсти	156
IV. Путь к добродетели: природные задатки, воспитание и упражнения	157
V. Политика	158
с) Физика	160
I. Бог и мир	160
II. Идеи и Логос	164
III. Силы	166
IV. Женский творческий принцип: София	169
V. Остальные силы	170
VI. Свободная воля и Провидение	172
VII. Космология	174
1) Триадаическое разделение мира	174
2) Элементы	175
VIII. Демоны и ангелы	177
IX. Психология	180
1) Части души	180
2) Бессмертие души	182
д) Логика	183
I. Теория категорий	183
II. Происхождение языка	186
3. Заключение	187
Глава четвертая. Плутарх из Херонеи и истоки платонизма второго столетия	189
А. Введение	189
В. Биографические свидетельства и сочинения	190
С. Учитель Плутарха Аммоний	194
D. Философская позиция Плутарха	197
1. Этика	197
а) Telos	197
б) Добродетели	198
с) Политика	203

2. Физика	204
а) Первые принципы: Бог, Единица и неопределенная Двоица	204
b) Логос и идеи	205
c) Иррациональная душа: дуализм Плутарха	207
d) Иррациональная душа и материя	209
e) Мировая душа и индивидуальная душа: сотворение мира	211
f) Судьба, промысел и свободная воля	213
g) Душа и разум	216
h) Разделение космоса и иерархия бытия	219
i) Демоны	221
j) Демон-хранитель	225
k) Взаимодействие нематериального и материального ...	227
l) Демонология: некоторые выводы	228
m) Множественность миров	230
3. Логика	231
Е. Заключение	235
Глава пятая. Афинская школа во втором столетии	237
А. Вводные замечания	237
В. Проблема «Афинской академии»	238
С. Никострат	239
D. Кальвен Тавр	243
1. Биографические свидетельства и сочинения	243
2. Философия	246
а) Этика	246
b) Физика	248
c) Логика	252
d) Экзегетический метод	252
Е. Аттик	253
1. Биографические свидетельства и сочинения	253
2. Философия	257
а) Этика	257
b) Физика	258
3. Экзегетический метод	263
F. Гарпократион из Аргоса	264
G. Север	268
H. Заключение	270
Глава шестая. «Школа Гая»: тень и сущность	271
А. Гай	271
В. Альбин	272

1. Биографические свидетельства и сочинения	272
2. Философия	276
a) Общие принципы	276
b) Теория познания: kriterion	278
c) Логика или диалектика	281
d) Физика или теория	284
I. Математика	284
II. Первые принципы	284
III. Физический мир	289
IV. Демоны	290
V. Подлунный мир	291
VI. Психология	292
1) Природа души	292
2) Неразумная душа и душа, воплощенная в тело	293
VII. Судьба, промысел и свободная воля	295
e) Этика	297
I. Благо для людей	298
II. Telos	298
III. Добродетель и добродетели	299
IV. Политика	301
f) Альбин как наставник	301
C. Апулей из Мадауры	303
1. Биографические свидетельства и сочинения	303
2. Философия	307
a) Физика	307
I. Первые принципы	307
II. Психология: душа в целом и Мировая душа	310
III. Демоны	311
IV. Судьба, промысел и свободная воля	312
V. Душа и тело	316
b) Этика	317
I. Первые принципы	317
II. Добродетели и грехи	318
III. Риторика	319
IV. Абсолютные и относительные блага	320
V. Дружба и любовь	320
VI. Совершенный мудрец	321
VII. Политика	321
c) Логика	321
3. Заключение	322
D. Гален	323

Е. Заключение	324
Глава седьмая. Неопифагорейцы	326
А. Вводные замечания	326
В. Пифагорейская доктрина в изложении Александра Полигостора и Секста Эмпирика	327
С. Модерат из Гадеса	329
1. Биографические свидетельства и сочинения	329
2. Философия	331
а) Первые принципы	331
б) Душа	334
в) Число	335
3. Заключение	336
D. Никомах из Геразы	336
1. Биографические свидетельства и сочинения	336
2. Философия	338
а) Первые принципы	338
б) Душа и мир	343
в) Физический космос	343
г) Этика	344
д) Промысел и проблема зла	344
3. Заключение	345
Е. Нумений из Апамеи	345
1. Биографические свидетельства и сочинения	345
2. Философия	350
а) Первые принципы: Отец и Демиург	351
б) Материя	357
в) Мировая душа и индивидуальная душа	359
г) Демоны	362
3. Заключение	362
F. Кроний	364
G. Аммоний Саккас	365
H. Заключение	367
Глава восьмая. Некоторые теряющиеся концы	369
А. Распространение платонического влияния: «подводные течения» в платонизме	369
1. Гностицизм Валентина и его школы	370
2. Поймандр	374
3. Халдейские оракулы	378
В. Некоторые другие платоники	382
1. Теон Смирнский	382
2. Максим Тирский	384

3. Цельс	385
4. Халкидий	386
5. Два кратких очерка платоновской доктрины	393
а) Диоген Лаэртский	393
б) Ипполит	395
С. Заключение	399
Библиографический очерк	401
Послесловие 1996 года	407
Послесловие переводчика	438
Об авторе	440

Дирекция издательств:

О. Л. Абышко

И. А. Савкин

Дизайн обложки:

А. В. Самойлова

Редакторы:

Л. А. Абышко

Н. П. Дралова

Оригинал-макет:

Е. С. Буракова

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 10.12.2001. Подписано в печать 30.01.2002.

Формат 60×88/16. 28 п. л. Тираж 1300 экз. Заказ № 3564

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН.
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



МИРОВОЕ НАСЛЕДИЕ

Джон Диллон родился 15 сентября 1939 г. в городе 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 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). Профессор Диллон часто читает лекции в различных университетах Европы и Америки в качестве приглашенного профессора. Им опубликовано (в том числе в соавторстве) одиннадцать книг и более 87 статей в ведущих научных журналах. В настоящее время он возглавляет организованный им Центр изучения платонической традиции при Тринити колледже в Дублине.

Исследовательские интересы проф. Диллона включают историю философии поздней античности, в том числе иудейскую и христианскую философию, а также гностицизм и герметическую традицию.

Профессор Диллон является автором многочисленных статей, основные из которых перепечатаны в след. сборниках:

The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity (Collected Essays). Aldershot: Variorum, 1991.

The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Christianity [More Collected Essays], Aldershot, 1997.

Им опубликованы собрание фрагментов комментариев Ямвлиха на диалоги Платона, перевод «О пифагорейской жизни Ямвлиха» (совместно с Дж. Гершбеллом) и перевод «Учебника платоновской философии» Алкиноя.

В настоящее время Дж. Диллон работает над двумя другими произведениями Ямвлиха: *De Mysteriis* (совместно с Дж. Гершбеллом), *De Anima* (совместно с Дж. Финамором).

Кроме того, им готовятся исследования, посвященные Древней академии и философии софистов: *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy*; *The Sophists. Collection of texts, with introduction and notes*.

the middle platonists

John Dillon