

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЗАГАДКА АКАДЕМИИ

Заголовок этой главы — мой поклон Гарольду Чернислу, автору влиятельного исследования «Загадка Ранней Академии»¹, с которым, признавая его большой вклад в исследование вопроса, я радикально расхожусь во взглядах. Как я отмечал в предисловии, любой подход к наследию Платона, который полностью отказывается от выхода за пределы диалогов или, скорее, обречен ограничиваться только теми данными, которые они предоставляют, а также трактует разнообразные сведения о платоновской доктрине и аллюзии по ее поводу у Аристотеля как ошибочные представления о том, что можно извлечь из диалогов, не позволяет продвинуться достаточно далеко в исследовании истинной динамики развития Академии как института, а также мешает выяснению отношения доктрин учеников и наследников Платона к тому, что они считали его учением. Книга, подобная этой, на основе таких предпосылок не могла бы быть написана вообще.

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

Структура Академии

Прежде всего, возникает вопрос о том, как была устроена Академия в физическом смысле. Традиция «академий», частных и публичных, к настоящему времени настолько укоренилась в европейской и мировой культуре, что при анализе платоновской Академии нам нелегко будет избавиться от всех коннотаций, выросших вокруг имени с течением времени. Однако именно это нам и необходимо сделать, если мы хотим прийти к достаточно точному пониманию природы школы Платона².

¹ См.: Cherniss 1945 (2-е изд.: 1962). [Здесь и далее это сокращение отсылает к Библиографическим ссылкам, которые читатель найдет в конце книги. После двоеточия, если необходимо, указываются тома и страницы. — Прим. пер.]

² Об этом я уже имел возможность высказаться (см.: Dillon 1983). См. также: Baltus 1993. Очень интересны работы Глюкера (Glucker 1978: 226–246), в кото-

рому уделяется много внимания физической организации школы, и Линча (см.: Lynch 1972), где, кроме всего прочего, обсуждается вопрос о правовом статусе подобных образований в Античности.

Что же представляла собой Академия? Этот вопрос может сбить с толку. Собственно говоря, Академия, по формулировке Диогена Лаэртия, представляла собой *gymnasion*, т. е. место для упражнений, «расположенный в роще за городскими стенами [Афин] и названный в честь некоего героя Гекадема» (*Жизни философов*, III 7). То есть, по-видимому, это был публичный парк, доступный для каждого, желающего прогуляться, поупражняться или побеседовать. В этой роще или гимнасии имели обыкновение собираться софисты и философы³ со своими учениками примерно на поколение раньше того времени, когда Платон решил утвердиться здесь в начале 380-х гг., по возвращении из своей первой поездки в Италию и на Сицилию. По-видимому, Платон купил некое жилище, вероятно, при финансовой поддержке своего сиракузского друга Диона⁴, поселился там и принимал своих учеников, в то время как основная деятельность философской школы проходила в парке Академа, который оставался открытым для публики. Спустя некоторое время в этом парке, как сообщается, Платоном было возведено святилище Муз, или *mouseion* (к которому его племянник Спевсипп впоследствии, после вступления в должность главы школы, пристроил статую Граций⁵). Именно здесь, возможно, и собиралась школа⁶, одна-

рой уделяется много внимания физической организации школы, и Линча (см.: Lynch 1972), где, кроме всего прочего, обсуждается вопрос о правовом статусе подобных образований в Античности.

³ Такие, к примеру, как «неоэраклитианец» Кратил, у которого Платон некоторое время учился: DL II 5–6.

⁴ Обстоятельства этой покупки, если они историчны, весьма туманны и связаны с экстраординарной историей (DL III 19–21) о продаже Платона в рабство на Эгину и выкупе его либо «друзьями», либо конкретно Дионом, либо всеми ими вместе у некоего Анникерида Киренского, который затем галантно послал деньги обратно. Именно на эти деньги, тридцать мин, если верить сообщению Диогена, была приобретена та собственность, которая стала основой платоновской школы.

⁵ DL IV 1. С этим святилищем также не все ясно, поскольку тот же Диоген в своем жизнеописании Полемона (IV 19) говорит о святилище Муз, расположенном «в саду» (*en tōi kērbōi*), т. е., по-видимому, в жилище самого Платона. Возможно, было два разных святилища — или же Диоген отсылает к предыдущему пассажи.

⁶ Это не означает, как убедительно показывает Линч (Lynch 1972, chs. 2–3), что Платон оформил свою школу в качестве религиозного общества (*thiasos*). Могло ли это святилище быть чем-либо большим, нежели просто местом собраний? Пьер Буаянсе (Boüancé 1937: 261–262) убедительно связывает это святилище с платоновским определением философии в *Федре* (61a) как величайшего

ко трудно сказать, были ли установлены какие-либо еще территориальные права.

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

Другой анекдот, сомневаться в принципиальной достоверности которого я не вижу смысла⁷, рассказывается Элианом⁸ и проливает свет на отношение между публичным парком и частным владением. Эта история произошла незадолго до смерти Платона в 347 г.:

«Однажды, когда Ксенократ на время уехал на родину [т. е. в Халкедон], Аристотель, окруженный толпой своих приверженцев, включая Мнасона из Фок и подобных типов, стал докучать Платону. Ксенократ же в это время был болен⁹, поэтому не мог прийти ему на помощь. Платону же в это время было около 80 лет, и по причине возраста его память начала слабеть. Так Аристотель задумал дурную шутку и начал задавать Платону вопросы очень агрессивно и на полемический манер, поступая несправедливо и бесчувственно. По этой причине Платон покинул открытое место прогулок (του εχθ̄ περιπατου) и отправился со своими спутниками внутрь (endon ebadize sun tois hetairois)».

Через три месяца Ксенократ вернулся и, придя в школу, застал прогуливающегося Аристотеля там, где он ожидал увидеть Платона. Когда

из искусств (megistē mousikē). В таком случае выбор названия становится понятным.

⁷ Странно, но Таран (Tarán 1981: 221) относит это свидетельство к *sprigía* на том основании, что «оно не соответствует тому немногому, что мы знаем о Платоне и Аристотеле». По-моему, эти данные прекрасно соответствуют тому немногому, что мы о них знаем.

⁸ Aelian, *Varia Historia* 3.19, вероятно, базирующаяся на сообщениях таких эллинистических любителей рассказывать исторические сплетни, как Антигон из Кариста.

⁹ Вероятно, одним из тех приступов артрита, которые начали мучить его ближе к старости. См. об этом в следующей главе.

он заметил, что Аристотель и его свита не отправились в дом Платона (ou pros Platōna anachōrounta) в конце дня, но собрались разойтись по домам, он спросил одного из тех, кто участвовал в *peripatos*, где же Платон, опасаясь, что наставник болен. И тот ему ответил: «Он не болен, просто Аристотель утомил его и вынудил покинуть *peripatos*, так что он отправился заниматься философией в свой сад (en tōi kēpōi tōi heautou)».

Остальная часть истории нас интересует в меньшей степени. Ксенократ идет к Спевсиппу, собирает приверженцев Платона и возвращает Платону возможность пребывать в обычном месте (*apodounai to sunēthes khōrion tōi Platōni*). Эта история, вне всякого сомнения, не более чем тенденциозный анекдот, однако мне представляется, что отбрасывать ее как не соответствующую фактам не разумно. В любом случае, в ней отражено то, что нас сейчас интересует. Из истории видно, как относились между собой публичный *peripatos* и частные владения Платона, причем ясно, что философией занимались в обоих этих местах.

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

Что же представлял собой в таком случае *kēpos* Платона? Не был ли он тем образованием, которое последующие поколения и стали на-

зывать платоновской Академией? Этот вопрос, как видно, систематически игнорируется исследователями, пытающимися рассказать нам о том, как функционировала Академия. Термин *kēros* не обязательно означает «сад». Эпикурейский *kēros*, к примеру, включал в себя кроме сада загородную виллу довольно большого размера, достаточную для того, чтобы там разместилась группа людей. Можно предположить, что у Платона также был довольно большой дом с отдельными комнатами, по крайней мере для нескольких ближайших учеников, а также помещение для постоянно растущей библиотеки. Однако утверждать с уверенностью мы это не можем.

В настоящий момент меня интересует не то, как в Академии проходили научные занятия (мы к этому вскоре перейдем), а всего лишь физическое устройство школы. Однако приведу один пример из работы достаточно трезвого и хорошо информированного автора, показывающий, насколько путаны традиционные представления о том, как физически была устроена Академия и какого рода занятия там проходили. У. Гатри¹⁰ пишет:

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

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

«Для того чтобы создать общество, владеющее своей землей и помещением, как это было в случае с Платоном, по-видимому, необходимо было официально зарегистрировать его как *thiasos*, т. е. религиозную организацию, посвященную определенному божеству, которое и должно считаться номинальным хозяином этого имущества. Платон выбрал Муз, покровительниц образования, не только потому, что верил в то, что “философия есть высшая форма мусического искусства”

¹⁰ Guthrie 1975: 19–20.

(Федр 61a), но скорее по той простой причине, что мусейон, или святилище Муз, был в то время традиционной частью любой школы».

Далее Гатри рассказывает об общих застольях (*syssitia*), о которых говорят многие античные авторы, восхваляя их за умеренность и качество философских бесед, которые их сопровождали. Однако, как представляется, здесь смешаны разные вещи. Джон Линч успешно доказал, что предположение Виламовица о том, что Академия должна была быть религиозным обществом (*thiasos*), посвященным Музам, просто ошибочно¹¹. Наши свидетельства говорят о другом. Мы знаем всего лишь, что Платон посвятил некий храм Музам, а его наследник Спевсипп поставил туда статуи Граций (см. выше). Этот храм действительно мог служить основным местом прогулок в Академии, однако из факта его существования не следует, что сама школа представляла собой *thiasos*. Едва ли вышеописанный спор был чем-то большим, нежели попыткой отстоять обычное место собраний на территории, открытой для публики. Что касается общих застолий (*syssitia*), то они вполне могли проходить во владениях Платона (*kēros*) или на другой вилле в окрестностях города, и таким образом группа действительно могла проводить довольно много времени вместе.

Ясно, однако, что определенная часть дня могла проходить в парке, либо в закрытом помещении гимнасия, либо на виду у публики во время прогулки (*peripatos*). Комические поэты Эпикрат и Алексид, современники событий, подтверждают это. Фрагмент из Эпикрата (fr. 11 Kock) заслуживает цитирования в качестве уникального видения (хотя и глазами комика) того, как подобные занятия школы могли выглядеть для случайного прохожего. Разговаривают два персонажа:

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

В: Разумеется, я расскажу тебе о них вполне подробно и определенно. Ведь во время Панафиней я видел кучку молодых людей на площадке для упражнений в Академии (*en gymnasiois Akadēmeias*) и слышал непередаваемые речи, совершенно потрясающие. Они занимались тем, что пытались дать определение различным природным вещам (*peri physeōs aphorizomenoi*), разделяя на категории образ жизни

¹¹ Lynch 1972: 108–127. Виламовиц-Мёллендорф позаимствовал эту идею у Фукара (см.: Foucart 1893) и развил в своей книге Antigonos von Karystos (Wilamowitz-Möllendorf 1881: 263–291). Однако ни один античный источник не называет Академию или Ликей *thiasos*, но только *skhōlē* или *diatribē*.

животных, природу деревьев и типы овощей. И в этой связи они исследовали вопрос о том, к какому роду следует отнести тыкву.

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

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

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

А: Нет, юноши восприняли это как должное, а Платон, который здесь также присутствовал, очень спокойно и без какого-либо раздражения в голосе предложил им подумать еще и попробовать определить сначала род того, к чему принадлежит тыква. И они продолжили их упражнение в диерезе (*diairesis*)».

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

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

Если этот «сад» был подарен Платону Дионом или Анникеридом, то естественно предположить, что он каким-то образом должен быть упомянут в завещании Платона, которое, по всей видимости, полностью воспроизводит Диоген Лаэртский (III 41–42). В завещании упомя-

нуто два земельных владения: имение в Ифистиадах и имение в Иресидах, и ни одно из них на первый взгляд не похоже на «сад неподалеку от Колона», хотя и не исключено, что последнее все-таки могло им быть. Месторасположение обоих имений подробно описано, и ни одно из них не граничит ни с Колоном, ни с Академией. Ничего не говорится, как и впоследствии в завещании схолархов Ликея, о школьном имуществе или книгах. Имение в Ифистиадах оставлено некоему отроку Адиманту, который не приходился ни племянником, ни внучатым племянником Платону и, возможно, был сыном двоюродного брата Платона Главкона или же внуком его двоюродного брата Адиманта. Причем данное имение запрещалось продавать и отчуждать в пользу третьих лиц, — очевидно, потому, что это было наследственное семейное имущество или по крайней мере часть его. Указанное предположение объясняет как запрет на отчуждение, так и невозможность для Спевсиппа унаследовать имение, поскольку он не был членом семьи Платона в строгом смысле слова.

Что случилось с другим имением, из завещания не ясно, однако именно оно граничит на западе с рекой Кефис, а значит, располагается не так далеко от Колона и Академии. Платон утверждает, что приобрел это имение у некоего Каллимаха. Сам он сделал данное приобретение или же Дион либо Анникерид, не сказано, однако ясно, что в завещании об этом не было необходимости упоминать¹². Итак, несмотря на необъяснимое отсутствие какого-либо упоминания о школе, это поместье все же подходит под описание «сад неподалеку от Колона»¹³. Однако если школа не имела юридического статуса, как это показал Линч (Lynch 1972: 106 ff.), то упоминание о ней в завещании не имело смысла.

Данное имущество в различных античных источниках описывается как «маленький сад» или «садик»¹⁴, однако такое описание, скорее всего, отражает, по моему мнению, иные пространственные масштабы

¹² Примечательно, что это имение граничило с севера и запада с землей Евримедонта из Миррины, который, по всей видимости, был младшим братом или кузеном Спевсиппа (так как Евримедонт — муж сестры Платона Потоны и отец его племянника Спевсиппа — к 347 г. уже, должно быть, умер). Важно отметить также, что этот Евримедонт наряду со Спевсиппом упомянут в завещании в качестве одного из душеприказчиков.

¹³ В своей статье 1983 г. (см.: Dillon 1983) я воздерживался от такого заключения, однако теперь мне кажется, что я был слишком скептичен и что предположение Глюкера (Glucker 1978: 231–233) ближе к истине.

¹⁴ *Kēpidion* (DL III 20), *khōridion* (Plutarch., *De exilio* 10), *illi hortuli* (Cicero, *De finibus* V 2).

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

Однако это не самое главное. Более интересно было бы установить, как в точности осуществлялись взаимоотношения между наставником и учеником или между коллегами в рамках платоновской школы, а также как проходили их научные занятия. К сожалению, сведений об этом явно недостаточно. Знаменитый фрагмент Эпикрата, приведенный выше, может указывать на то, как выглядел типичный «урок», а анекдот о недостойном поведении Аристотеля (также приведенный выше) может примерно передавать обстановку во время дискуссий. Однако в какой форме проходили лекции, кто мог их читать и как были организованы занятия по диалектике? На эти вопросы ответы найти

непросто. К сожалению, мы не располагаем историческими данными, что курс начального образования, описанный в седьмой книге *Государства* и включающий в себя арифметику, геометрию, стереометрию, астрономию и гармонику, когда-либо преподавался в Академии систематически. Действительно, в античности имели хождение истории о том, как Платон якобы решил математические проблемы, над которыми безуспешно бились его ученики Евдокс, Менехм и др., например Делосскую проблему об удвоении куба (Riginos 1976: 141–145), а интерес к математике или по крайней мере к теории чисел был, как мы увидим, одной из важнейших особенностей философии его непосредственного преемника. Отсюда можно сделать вывод, что члены Академии занимались математикой и астрономией, однако о том, как эти занятия отразились на учебной программе, мы не знаем.

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

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

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

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

«Далее, следует рассмотреть, не обстоит ли дело так, что присовокупленное хотя и составляет то, что свойственно (*idios*) данной вещи, но по удалении его оставшаяся часть описания указывает присущее данной вещи и выражает ее сущность. К примеру, в определении человека добавление “способный овладеть знанием” излишне, и по удалении его оставшаяся часть указывает свойственное лишь человеку и выражает его сущность. Вообще говоря, излишне все, по удалении чего оставшаяся часть объясняет определяемое. Ошибку, подобную указанной, содержит и то определение души, согласно которому она есть само себя движущее число. Ибо “само себя движущее” и есть душа, по определению Платона¹⁵».

Другой пример направлен против определения *phronēsis*¹⁶, или «мудрости» (141a5 сл.):

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

Подобные примеры лишь отчасти воспроизводят дух тех интеллектуальных баталий, которые могли занимать время учеников Платона и его преемников. Аристотель, вне всякого сомнения, был мастером своего дела, однако он не мог обходиться без компании. Диалектика — это такая игра, где противник просто необходим, причем противник заинтересованный. Очень жаль, что до нас не дошло ни одного приме-

¹⁵ *Федр* 245e. Возражение состоит в том, что подобное определение оказывается избыточной фразой: «То, что движет себя, есть число, движущее себя». Ксенократу следовало бы в таком случае просто сказать, что душа есть число, однако, как мы увидим, он не желает этого делать.

¹⁶ Как мы увидим в соответствующем месте, Ксенократ, различая *sophia* и *phronēsis*, затем проводит различие между практической и теоретической «мудростью» (также *phronēsis*), что Аристотель бы не одобрил.

ра диалектического спора подобного рода, однако на основании *Топики* можно, по крайней мере, составить впечатление о том, как все это могло выглядеть.

В завершение нашего исследования физической структуры Академии уместно составить по возможности полный список членов школы в период, предшествующий смерти Платона. Примечательно, что количество сотрудников, если сравнивать с современными учебными заведениями, по-видимому, было невелико. Разумеется, можно предположить, что кроме упомянутых персонажей к Академии в той или иной мере принадлежало еще какое-то количество человек, однако мы едва ли ошибемся, если скажем, что таких внешних членов было не более пары дюжин. Наиболее полный список находим у Диогена Лаэртия (III 46). Я воспроизвожу этот список, опуская тех, кто к 347 г. уже умер:

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

Этот список, хотя и содержит ужасное «и многие другие», в сумме, вместе с двумя дамами, сводится к шестнадцати ученикам. Однако к нему можно добавить еще нескольких человек. Список в *Истории Академии* Филодема дополнительно содержит следующие имена¹⁷: Менедем из Пирры¹⁸, Хэрон из Реллены, Гермодор из Сиракуз, Каллиген¹⁹ и Хион. Сообщается, что Менедем из Эретрии был членом Академии в течение некоторого срока: он посетил Академию по дороге в Мегары и был так пленен Платоном, что отстал от войска (DL II 125),

¹⁷ Упомянутые здесь «Гераклид и Аминт из Гераклеи» могут в действительности указывать на Гераклида Понтийского и Амикла, перечисленных Диогеном.

¹⁸ Этот человек, скорее всего, отличается от знаменитого Менедема из Эретрии. Он сотрудничал с Академией довольно долго и в 339 г. даже безуспешно боролся с Ксенократом за пост главы школы (Acad. Hist. VII).

¹⁹ В этом месте возможна путаница, поскольку следом идет некий Тимолай Афинянин (возможно, тот же самый, что и Тимолай Кизикийский, упоминаемый выше), причем сообщается, что Каллиген и этот Тимолай фигурируют в некоем литературном произведении неизвестного происхождения, озаглавленном «Тризна Платона».

однако хронологически это едва ли возможно, так как он родился в 345 г.

О Спевсиппе, Ксенократе, Филиппе, Гестиее, Гермодоре и Гераклиде речь пойдет в следующих главах. Относительно остальных можно отметить один интересный факт: некоторые из них, судя по всему, вернулись в свои родные полисы и занялись политикой. Пифон и Гераклид Эносские (родом из древней эолийской колонии на южном побережье Фракии) известны тем, что в 359 г. убили фракийского царя Котиса (противника Афин), за что были удостоены афинского гражданства и получили золотые венки²⁰. Однако не ясно, когда это случилось, до их появления в Академии или после окончания пребывания в ней. Херон после учебы в Академии при Платоне и Ксенократе, а значит, и при Спевсиппе и (очевидно, до своего появления в Академии) отличившись в качестве борца на Олимпийских играх, вернулся в свою родную Пеллену в Ахее и при поддержке Александра Македонского установил там ок. 335 г. тиранию²¹. Однако уроки Платона не пошли ему впрок: он не только не установил платоновское идеальное правление, но и изгнал многих граждан и передал их имущество и жен своим рабам!

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

В заключение следует сказать несколько слов о процедуре или процедурах избрания наследников Платона в качестве глав школы. Общая картина жизни Академии нам представляется теперь менее ясно, нежели это было некогда принято, хотя большинство исследователей склонно полагать, что она не была организацией наподобие фиаса с фиксированным правовым статусом. Очевидно, что принятие Спевсиппом

²⁰ Демосфен, Против Аристократа 119; Acad. Hist. VI.

²¹ Acad. Hist. XI–XII; Псевдо-Демосфен, О договоре с Александром 10; Павсаний, Описание Эллады VII 27, 7.

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

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

В целом представляется, что в Академии имела место процедура, отличная от порядка, принятого в Ликее на другой стороне города, где каждый последующий глава школы со времен Аристотеля формально назначался предыдущим. В Академии избрание главы школы было более демократично, причем глава избирался большинством голосов в случае наличия нескольких претендентов либо признавался таковым единогласно. Впоследствии (вероятно, ок. 216 г.) Лакид, преемник Аркесилая, «впервые» в истории Академии «отказался от школы еще при жизни» и просто «передал (paredōke)» ее паре своих преемников, Телеклу и Евандру (DL IV 60), однако этот случай уникален и его не следует экстраполировать на предыдущий период.

Интеллектуальное наследие Платона

Перейдем теперь к содержанию интеллектуального наследия Платона. В этой книге я исхожу из предположения, что, несмотря на то что Платон имел вполне определенные воззрения на различные предметы, он не стремился оставить в наследство своим последователям фиксиро-

ванную доктрину, которую они должны были бы защищать от всех посторонних. Вместо этого он рассчитывал, что сможет научить их тому методу исследования, который сам получил от своего наставника Сократа и который, если его правильно использовать, мог привести их к истине. Истина подобного рода относится к числу таких истин, которые каждый постигает самостоятельно.

Разумеется, это не означает, что вообще не было никакой доктрины. Проблема, однако, состоит в том, что каждый желающий понять пути, по которым развивалось учение Платона его непосредственными предшественниками, должен решиться пойти дальше диалогов. Духовные наследники Платона, что естественно, обладали более ясной перспективой отношения диалогов к текущей работе школы, нежели та, на которую мы можем рассчитывать. Ведь по крайней мере старшее поколение его преемников было свидетелем процесса «публикации» многих из диалогов. А поскольку устная традиция, сохраняющаяся в Древней Академии, прервалась в течение столетий скептицизма, который наступил после прихода на пост главы школы Аркесилая в середине 270-х гг., в нашем распоряжении остаются только те остатки мысли, которые, несмотря на их художественную значимость, для самого Платона были лишь «представлениями»²², не лишенными смысла, однако не содержащими наиболее серьезных положений его спекулятивной философии.

Но если не диалоги, тогда что же²³? Кроме диалогов сохранилось значительное количество свидетельств о воззрениях Платона по поводу некоторых основополагающих вопросов. Значительная часть этих свидетельств разбросана в позднейших источниках, таких, как комментарии к Аристотелю, однако важнейшим источником остается сам Аристотель, который на протяжении двадцати лет лично и непосредственно общался с Платоном. Однако мы должны понимать, что Аристотель, который, несомненно, хорошо знал то, о чем он говорит в каждом конкретном случае (было бы абсурдно предполагать обратное, как это

²² Возможно, такое определение покажется читателю слишком экстремальным, однако его следует понимать исключительно в том смысле, который содержится в платоновском термине *spoudaia paidia*, «серьезная игра». Именно в этом смысле высказывается платоновский Тимей в одноименном диалоге: Тим. 59c–d.

²³ На протяжении нескольких последующих страниц я повторяю то, что уже имел случай высказывать (Dillon 1977: 2–11) (рус. пер.: Диллон 2002: 14 сл. — Прим. пер.).

делали Чернисс и его последователи), тем не менее почти всегда ограничивается скорее критическим и, более того, уклончивым, чем научным, изложением того, о чем знает. Понять из его изложения воззрения Платона — все равно, что выяснить предвыборную программу консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее критики-лейбористы. Однако если подойти к этим свидетельствам с достаточной долей внимания и критичности, то в результате можно будет составить картину, которая, по крайней мере в основных своих чертах, будет вполне согласованной и разумной и которая, кроме того, вполне укладывается в ту схему, которая приписывается (нередко тем же источником) Ксенократу и Спевсиппу.

Начнем с доктрины о первых принципах. Создается впечатление, что в зрелые годы Платон все более и более увлекался теми возможностями, которые предоставляла в этой связи пифагорейская математическая модель универсума. Очевидно, что математика активно изучалась в Академии²⁴, и те открытия, к которым она приводила, усиленные работами таких коллег Платона, как Евдокс, Менехм и Теэтет, постепенно привели его к определенным общим заключениям. В результате он пришел к системе, которая включала в себя представление о паре противоположных принципов и трех уровнях бытия и в которой центральная и опосредующая роль позднейшей традицией была отведена Душе — как Мировой Душе, так и индивидуальным душам. Следы этого учения можно обнаружить в таких диалогах среднего и позднего периодов, как *Государство*, *Филеб*, *Тимей* и *Законы*, однако вывести его из одних этих диалогов невозможно.

В качестве первых принципов Платон постулировал Единое и Неопределенную Двоицу (которую он обозначил, судя по всему, термином «большое и малое»²⁵), основываясь в этом, как и во многих других случаях, на пифагорейской традиции. Единое — активный принцип²⁶, который кладет «предел» (*peras*) бесформенности (*areion*) противоположного принципа. Диада рассматривается им как принцип двойствен-

²⁴ См. полезные исследования: Mugler 1948 и, сравнительно недавно, Fowler 1987.

²⁵ См.: Met. A 6, 987a29 sq. Аристотель в этом месте (987b20) несколько тенденциозно говорит о «большом и малом» (*to mega kai to mikron*) как о чем-то подобном двум принципам, однако из других свидетельств и из слов самого Аристотеля (987a26) ясно, что Платон имеет в виду один «материальный» принцип.

²⁶ Аристотель (987a33) характеризует ее как *ousia*, сущность, в противоположность Диаде как *hylē*, материи.

ности, неограниченно экстенсивный и делимый, одновременно бесконечно большой или бесконечно малый. Влияние Диады в природе проявляется в протяженных величинах, избыток и недостаток в которых корректируется благодаря наложению на них правильной меры. Этот процесс имеет и этическую составляющую, поскольку добродетели рассматриваются как правильные меры (средние величины) между избытком и недостатком континуума. Данная теория не является исключительной особенностью этики Аристотеля, как это видно из таких, например, пассажей, как в диалоге *Политик* (284e–285b), где искусству измерения придается универсальное значение, причем концепция эта, как можно предположить, возводится к пифагорейской традиции²⁷.

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

Воздействуя на Диаду и ограничивая ее, Единое порождает систему натуральных чисел²⁸. Как именно это происходит, сказать трудно, поскольку Аристотель, как обычно, весьма тенденциозен и предполагает, что его читатели или слушатели знают то, на что он ссылается. К сожалению, мы не обладаем таким знанием. Сперва постулировав архетипические числа, так называемые формы-числа (или идеи-числа)²⁹, в конечном итоге Платон, вероятно, пришел к представлению об идеях как числах или подобных математических сущностях. Как и пифагорейцы, особое значение он придает первым числам: один, два, три и четыре (так называемой *tetraktys*) и их сумме десятке (Декаде). Эти первые четыре числа каким-то способом присутствуют в самом Едином и получают актуальное существование в процессе ограничения Диады. В *Метафизике* (N 7, 1081b10 сл.) Аристотель описывает этот процесс порождения первых чисел так: Диада порождает число два путем удвоения Единого, а затем производит остальные числа, прибав-

²⁷ Тот факт, что эта доктрина столь же платоническая, сколь и перипатетическая, прекрасно показано Кремером (см.: Krämer 1959).

²⁸ Этот процесс, хотя и в несколько зашифрованном виде, описывается в *Пармениде* (143a–144a). См. интересные замечания об этом пассаже: Turnbull 1998.

²⁹ Формы-числа, согласно Аристотелю, следует отличать от математических чисел потому, что их нельзя складывать как обычные числа (они *asymblētos*), ибо они суть непосредственно то или иное число, например четверка или тройка. Их свойство — быть четырьмя или тремя, и «троичность» тройки не может быть добавлена к «четверичности» четверки. Аристотелю, правда, эта идея не понравилась.

ляя к числу два и другим числам Единое или себя. Мы вынуждены признать, что процесс этот достаточно темен³⁰.

Как бы там ни было, все натуральные числа порождаются в результате действия первых чисел на Диаду либо ее на них. Именно так, учитывая исправления, внесенные в текст, резоннее всего объяснить смысл того важного места из аристотелевой *Метафизики* (A 6, 987b34–988a1), которое ранее уже упоминалось: «Другим началом Платон считал Диаду, поскольку числа, кроме первых³¹, порождаются из нее в результате некоего естественного процесса (*euphyōs*), как от тиска из массы (*ekmageion*)»³².

Так возникает целая система форм-чисел, с которой, по-видимому, идентифицируются платоновские формы (идеи). Насколько их много? Числа до четырех и само число десять, разумеется, занимают определенное базовое положение, однако многообразие явлений физического мира для своего адекватного отражения нуждается в дальнейшей комбинации первых чисел, в результате которой возникают сложные числа как формулы различных физических родов и видов. Однако не следует забывать и о другом трудном месте из *Метафизики* (M 8, 1084a11 сл.), где Аристотель, по-видимому, утверждает, что в качестве порождающих принципов форм Платон принимал только первые десять чисел:

«Если число ограничено, то до какого количества? Следует не только дать ответ, но и объяснить причину. Если число доходит лишь до десяти, как говорят некоторые, то формы, во-первых, в скором времени будут исчерпаны — если Триада есть архетип Человека (*autoanthrō-*

³⁰ Аристотель в данном месте критикует эту схему, так что нам приходится самим реконструировать указанный процесс.

³¹ Значение фразы *εἰς τὸν πρῶτον* вызывает сомнение. Предложение, впервые высказанное комментатором Аристотеля Александром Афродизийским, что это выражение относится к первым числам, представляется крайне невероятным, однако согласия по поводу того, что же это может еще означать, не достигнуто. См. оценку ситуации Россом в его комментарии к данному месту (i. 173–176). Допущение Тэйлора о том, что числа, о которых идет речь, — единица и двойка, привлекательно, но, по мнению Росса, порождает терминологическую проблему, поскольку Единое обычно не рассматривалось как число. Однако, как мы увидим в случае со Спевсиппом, это положение не всегда верно. Как бы там ни было, понятие *tetraktys* включало в себя Единое наряду с первыми четырьмя числами. По моему представлению, *πρῶτοι ἀριθμοί* Аристотель называл *tetraktys* (хотя сам и не одобрял такое определение), поскольку эти числа играли базовую роль в той системе, которую он критиковал.

³² Здесь Аристотель, как представляется, сознательно употребляет термин из *Тимея* (50c), используемый там в связи с «вместилищем».

pos), то что будет архетипом, к примеру, Лошади? Числа, в каждом случае архетипические, исчерпываются числом десять, следовательно, необходимо выбрать одно из них (поскольку только они выступают настоящими сущностями (ousiai) и формами), однако скоро они закончатся, поскольку количество классов живых существ превзойдет их».

Возможно, что Аристотель заостряет здесь противоречия из полемических соображений, объединяя утверждение Платона, что Декада включает в себя всю полноту чисел, с его отождествлением форм и чисел. Очевидно, что числа, входящие в Декаду, легко порождают все остальные, и среди форм должна быть определенная иерархия. Следовательно, данное описание Аристотеля следует рассматривать как упрощение позиции Платона³³. Это понимает и сам Аристотель, поскольку в другом месте (Met. M 8, 1073a14 sq.) он сомневается, ограничивается ли количество форм числом десять, а в Met. M 3 (1070a18) говорится, что «Платон неплохо (ou kakōs) заметил, что форм столько же, сколько существует природных сущностей (horosa physei)». В *Метафизике* Теофраста (6b11 сл.) иерархическая организация форм подтверждается еще раз, поскольку там сказано, что, по Платону, «все вещи зависят от форм, а формы от чисел, от которых совершается восхождение к первым принципам»³⁴. Здесь делается различие между формами и числами, что противоречит свидетельству Аристотеля о том, что платоновские формы и есть числа. Этот конфликт, однако, может быть разрешен, если мы признаем, что в данном случае числа — сама Декада, а формы суть вторичные комбинации, зависимые от первых чисел, входящих в Декаду.

Первые четыре числа Декады — tetraktys — играют ключевую роль в космологии Платона и его последователей. Они выступают теми принципами, которые связывают абсолютно Единое с трехмерным физическим миром вокруг нас. Они имеют также и геометрический аспект, однако как он связан с их природой, остается невыясненным. Мы увидим, что у Спевсиппа геометрические сущности уже образуют отдельный уровень бытия. Как бы там ни было, Единое есть также и

³³ Как мы увидим в следующей главе, Спевсипп отождествляет Декаду с парадигмой *Тимей*, и у нас нет никаких оснований полагать, что он делает это исключительно по своей инициативе. Более вероятным представляется, что в данном случае он основывается на поздних воззрениях самого Платона, согласно которым Декада рассматривается как совокупность всех чисел, а следовательно, и форм.

³⁴ То есть от Единого и Неопределенной Диადы, упомянутой в предыдущем пассаже (6a24–25). Полезный комментарий на это место см.: van Raalte 1993: 271–275.

Точка, Диада — Линия, Триада — Плоскость, а Четверица — Трехмерное тело (причем два последних суть соответственно Треугольник и Пирамида). По критическому свидетельству Аристотеля (Met. A 9, 992a20 sq.), Платон не делил линию на точки, предпочитая говорить о «неделимых линиях». Так же поступал после него и Ксенократ³⁵. Вопрос о том, как все это укладывается в его метафизическую схему, вызывает разногласия среди исследователей, однако естественно предположить, что, если Платон допускает существование неделимых линий, он должен был принять и существование неделимых треугольников, хотя наши источники ничего не говорят об этом. Возможно, геометрический аспект чисел 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 на материю, комбинируя базовые треугольники так, чтобы сформировать четыре элемента: огонь, воздух, воду и землю. Таким образом, в *Тимее* строится математическая модель универсума, задавшая тон всем последующим космологическим спекуляциям в Академии и встретившая резкую критику со стороны Аристотеля (e.g. De caelo III 1).

Учение о Душе — центральный, но вместе с тем и наиболее сложный элемент учения Платона. И снова: диалоги, в особенности *Тимей*, становятся понятными только в контексте дополнительных свидетельств, прежде всего Аристотеля, который, например, с уверенностью утверждает³⁶, что кроме форм Платон постулировал некие математические объекты. Эти последние от форм отличаются тем, что между собой имеют «много общего», а следовательно, могут комбинироваться друг с другом, в то время как формы суть определенные виды, которые нельзя смешивать (asymblētoi). От физических же вещей они отлича-

³⁵ По Аристотелю получается, что Платон полностью отрицал концепцию точки, отвергая ее как геометрический постулат (geometrikon dogma) и считая, что линии состояются из неких минимальных линий. Если данное свидетельство в своей основе верно, то это означает, что Платон полагал, что не следует постулировать такую сущность, как точка, на онтологическом уровне, хотя она и может быть полезной в геометрии, поскольку Единое уже адекватно выступает достаточным началом для геометрических объектов. Кроме всего прочего, точку нельзя построить из минимальных точек, как это делается со всеми остальными трехмерными фигурами. Об этом говорят Спевсипп и Ксенократ, как мы увидим ниже.

³⁶ В Met. A 6, 987b29 и, в развернутом виде, в M 6, 1080a36–b36, хотя в последнем случае он критикует Спевсиппа и Ксенократа.

ются тем, что вечны и нематериальны. Из других свидетельств становится ясно, что эти математические объекты связаны с Душой³⁷. Естественно заключить, что Душа, как на это указывает и Аристотель (De anima III 4, 429a27), служит местом (topos) форм, принимает их в себя и каким-то способом преобразует в математические объекты, а затем проецирует их на материю, так порождая физический мир.

Душа, о которой здесь говорится, есть та Мировая Душа, создание которой описывается в *Тимее* (35а сл.) и о которой еще раз сказано в десятой книге *Законов*. Микрокосмом именно этой сущности оказывается индивидуальная душа. В качестве посредника между умопостигаемым и физическим мирами она состоит из аспектов, которые способны отражать «высшее» и «низшее». Именно на уровне Души первые числа превращаются в точку³⁸, линию, плоскость и геометрическое тело. Согласно Аристотелю (De anima I 2, 404b16 sq.)³⁹, Платон конструирует душу из этих четырех элементов, устанавливая пропорцию между ними и четырьмя способами познания: интуитивным знанием (nous), дискурсивным знанием (epistēmē), мнением (doxa) и чувственным восприятием (aisthēsis). Это четырехчастное разделение, по видимому, имеется в виду в *Законах* (X 894a)⁴⁰, хотя скорее в онтоло-

³⁷ Эти данные поздние: главы 1–4 и 9 De communi mathematica scientia Ямвлиха и «Комментарий на Евклида» Прокла (pp. 11, 26–14, 23 Friedlein). Однако они базируются на вполне понятных выводах, сделанных на основании *Тимея*, и едва ли являются нововведениями. Так, Прокл говорит (pp. 13, 6–13): «Душу мы должны поместить в качестве порождающего начала для математических форм, или logoi. И если мы скажем, что душа производит их, уже содержа их образцы (paradeigmata) в своей сущности, и что эти отпрыски суть проекции (probolai) форм, в ней существующих до этого, мы окажемся в согласии с Платоном и обнаружим истинный смысл математических сущностей». Хорошее исследование этого вопроса см.: Merlan 1960 (гл. 1).

³⁸ Строго говоря, как мы это видели из свидетельства Аристотеля (см. прим. 35), Платон предпочитает не постулировать точку как таковую, но рассматривает ее в качестве манифестации Единого на этом уровне, в качестве первого принципа протяженности. Данное замечание важно, как мне кажется, для понимания позиции Спевсиппа.

³⁹ К чему в точности отсылает Аристотель фразой en tois peri philosophias legomenois — вопрос весьма противоречивый, однако в данном контексте представляется неизбежным, что это относится по крайней мере к Платону. Незадолго до этого он утверждает, крайне двусмысленно упоминая одновременно Платона и Эмпедокла, что Платон в *Тимее* составляет душу из элементов (ek tōn stoicheiōn).

⁴⁰ Этот пассаж действительно странный. Платон открыто ссылается здесь на процесс порождения трехмерных тел из первого и непространственного archē,

гическом, нежели гносеологическом контексте, 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, 511d), так что общая схема вполне могла быть сконструирована уже Платоном⁴¹. Очевидно, что Душа здесь играет роль высшего принципа-посредника, который получает влияния свыше и передает их далее, в измененном, так сказать, «распространенном» и «различном» виде, что приводит к возникновению чувственного мира. Именно этот процесс в мифологизированной форме, с фигурой Демиурга во главе всего, описывается в *Тимее*.

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

Спевсипп и Ксенократ считали, что процесс творения, описанный в *Тимее*, является вневременным и вечным, временные же аналогии используются Платоном в педагогических целях. Напротив, Аристотель, который в этом вопросе вполне мог занимать предвзятую позицию⁴²,

говоря следующее: «А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Очевидно, что для этого начальный принцип, претерпев увеличение (auxē), переходит на следующий уровень, а с него снова на следующий и, оказавшись на третьем, допускает восприятие (aisthēsis) себя наблюдателем». Очевидно, что в данном месте описывается процесс развития линии, плоскости и трехмерного тела из Единого, однако очень кратко и без каких либо пояснений.

⁴¹ Критический анализ этой сложной проблемы см.: Brentlinger 1963.

⁴² Странно, что одним из пунктов, по которым Аристотель критиковал систему Платона, было обвинение в том, что Платон пренебрегает действующей причиной, признавая только формальную и материальную (Met. A 6, 988a7–14).

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

Вопросы о том, как Душа воздействует на «вместилище», или материю⁴³, какого рода деятельность присуща самой материи, равно как и роль треугольников в создании трехмерного космоса, не находят адекватного решения в дошедших до нас остатках трудов непосредственных наследников Платона, однако отсюда не следует, что ответа не было. Очевидно, аристотелева критика всей этой системы, предпринятая в *Физике* и *De caelo*, была сильна настолько, что адекватный ответ на нее был просто необходим. Возможно, что атомистические спекуляции Гераклида Понтийского (см. в соответствующем месте книги) также представляли собой попытку развить воззрения Платона в этом вопросе.

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

⁴³ Сомнения некоторых современных исследователей по поводу того, следует ли связывать это «вместилище» с аристотелевской концепцией материи, несколько подрываются уверенностью самого Аристотеля в том, что это так (*Phys.* IV 2, 209b33 sq.), — разумеется, если не предполагать вместе с Гарольдом Черниссом, что Аристотель здесь снова неправильно понял Платона! Можно различать «вместилище» как место, в котором возникают физические объекты, и материю как то, из чего они формируются, однако следует заметить, что это различие не проводилось столь же ясно Аристотелем и древними академиками.

О том, что можно назвать физикой, сказано довольно⁴⁴. Как уже говорилось, мы имеем достаточно свидетельств для того, чтобы заключить, что в сфере этики Платон, как и Аристотель, придерживался представления о том, что добродетель — это среднее между избытком и недостатком, причем Справедливость (символизируемая пифагорейской *tetraktys*) выступает той силой, которая связывает весь мир воедино, оказываясь, таким образом, концептом одновременно метафизическим и этическим⁴⁵.

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

По вопросу о смысле человеческой жизни (*telos*, или «конечное благо»), который приобрел в позднейшие времена особое значение, позиция Платона выявляется в основном на базе таких мест, как *Теттет* (176a–b) и *Федон* (64e), где недвусмысленно указывается, что смысл жизни состоит в том, чтобы освободить душу от влияния материального мира и соединиться таким образом с божественным. Образ пещеры из седьмой книги *Государства* выражает аналогичную идею. Формула «уподобление Богу» (*homoïōsis theōi*) стала базовым определением для *telos* среди позднейших платоников, однако нет никаких указаний на то, что эта доктрина формально принималась Древней Академией. С другой стороны, в поздней Академии, при Ксенократе и Полемоне, возникла доктрина о жизни «следуя природе», которая очевидным образом повлияла на формирования учения Зенона и стоиков, причем в диалогах ее след разыскать не легко.

⁴⁴ Если верить свидетельству Секста Эмпирика, первым трехчастное деление философии на физику, этику и логику ввел Ксенократ, однако, согласно тому же Сексту, сам Платон «имплицитно» (*dynamei*) ввел это же деление. На самом деле, это, кажется, признает и Аристотель в *Топике* (I 14, 105b19 сл.).

⁴⁵ См. об этом: Krämer 1959: 86–96.

В вопросе о самодостаточности мудреца и его свободе от страстей (*apatheia*), относительно которого в позднейшие времена также велись нескончаемые споры, позиция Платона весьма противоречива. В третьей книге *Государства* (387d–e) утверждается, что мудрец самодостаточен, однако при этом не говорится ничего такого, что заставило бы предположить, что страсти следует искоренять полностью, а не просто усмирять⁴⁶. И вообще, вопрос о том, начиная с какого момента усмиренная страсть перестает быть страстью в собственном смысле этого слова, впоследствии явился поводом для семантических разногласий между аристотеликами и стоиками. Что же касается Древней Академии, то, как мы увидим впоследствии на основании свидетельства Цицерона, настаивая на строгости, они оставляли место для телесных и внешних благ в качестве составляющих счастья.

Имеются также свидетельства, что в сфере логики Платон развил ту систему разделений (*diairesis*), о которой впервые говорится в *Федре* (265d 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 служат всего лишь школьным упражнением, развивающим исходную схему, состоящую из категорий абсолютного (*substantia*) и относительного (всего остального). Согласно его последователю Гермодору (*ap. Simpl., In Phys.*, p. 247, 30 sq. Diels; см. соответствующее место книги), Платон использовал базовые категории абсолютного (*kath' hautou*) и иного-относительного (*pros hetera*), которое впоследствии было разделено на противоположное (*pros enantia*) и относительное в собственном смысле (*pros ti*), причем это последнее в свою очередь делилось на определенное и неопределенное. Поскольку Гермодор был учеником Платона и, скорее всего, получил эту информацию из первых рук, он не базируется на диалогах, хотя

⁴⁶ Прекрасный пассаж с подобным смыслом возникает в несколько необычном контексте в шуточной надгробной речи в *Мениксене* (247e–248a): «Муж, у которого все приносящее счастье зависит полностью или почти полностью от него самого и который не перекладывает это на плечи других, удача или неудача коих делает неустойчивой и его собственную судьбу, тем самым уготовливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным». Все это говорится в контексте пословицы «ничего лишнего» (*mēden agan*).

элементы этой доктрины и могут быть извлечены из них (*Soph.* 255c; *Parm.* 133d; *Phil.* 51c–d). Древняя Академия, по-видимому, ограничилась этой системой диэрезы, и только средние платоники адаптировали аристотелеву логику, сумев возвести ее к самому Платону.

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

«... Следует ли вообще допускать, что подобные единства (*monades*) действительно существуют? Затем, каким способом они — в то время как каждое из них вечно тождественно, прочно и не причастно ни возникновению, ни гибели — все-таки пребывают в единстве? Ведь это единство следует признавать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя: так (ведь это невероятно!) единства эти остаются единными и тождественными в одном и во многом».

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

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