

ГЛАВА ВТОРАЯ

СПЕВСИПП В ПОИСКЕ
АДЕКВАТНОЙ СИСТЕМЫ НАЧАЛ

Биографические свидетельства и сочинения

Спевсипп, сын сестры Платона Потоны и некоего Евримедона¹, стал главой Академии после Платона и был им до самой своей смерти в 339 г. до н. э. О его жизни мы знаем ничтожно мало. Диоген Лаэртий (IV 1–4) оказывается в этом случае менее информативным, нежели обычно. Обстоятельства, при которых Спевсипп стал главой школы, достаточно туманны, однако античные источники — Филодем в *Истории Академии*² и Диоген Лаэртий — упоминают об этом событии без каких-либо комментариев. Оба они просто сообщают, что он «наследовал» (*diedexato*), не говоря о процедуре этого наследования. Последняя воля Платона и завещание, сохранившиеся у Диогена (III 41–43), не проясняют ситуацию, поскольку Спевсипп, хотя он и упоминается вместе с шестью другими людьми душеприказчиком, по завещанию ничего не получает. Единственным наследником называется Адемант, очевидно, племянник Платона или даже внучатый племянник, а не старший двоюродный брат. Не ясно также, была ли школа в это время

¹ Он, должно быть, процветал во второй половине V в. и происходил из достаточно известной семьи, чтобы жениться на представительнице рода Платона, однако ни один из Евримедонтов, известных из просопографических сообщений, не подходит. Разве что можно обратить внимание на некоего военачальника Евримедонта, сына Февкла, который погиб на Сицилии в 413 г., слишком рано, чтобы быть отцом Спевсиппа. Мы знаем, что отец Спевсиппа владел поместьем в Иресидях, расположенным рядом с землей Платона, однако тот Евримедонт, который упомянут в завещании Платона (DL III 42), скорее всего, был сыном или внуком отца Спевсиппа, так как маловероятно, что он дожил до 347 г.

² Этот текст, известный под названием *Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis*, не так давно был резонно приписан Филодему в издании Т. Доранди.

чем-то таким, что можно завещать в правовом смысле этого слова. Как бы там ни было, она ни словом не упоминается в завещании (см. первую главу и Dillon 1983).

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

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

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

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

С другой стороны, имеется сообщение, что он был в дружеских отношениях с учеником и другом Платона Дионом Сиракузским, с которым познакомился во время его пребывания в изгнании в Афинах в

360-е гг. Плутарх в семнадцатой главе *Жизнеописания Диона* говорит об этом так:

«Дион жил в городе у Каллиппа, своего знакомого, однако затем приобрел поместье за городом, которое, перед тем как отплыть на Сицилию³, отдал Спевсиппу, который был его наиболее близким другом в Афинах. Ведь Платон хотел, чтобы нрав Диона был слегка усмирён, а его одиночество скрашено связью с приятным человеком, который не отказывает себе время от времени в удовольствиях. Спевсипп же был именно таким человеком»⁴.

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

«...отвратил своего племянника Спевсиппа от пустого времяпрепровождения и разгульной жизни не словами или поступками, которые могли бы причинить ему страдания; напротив, когда Спевсипп начал сторониться своих родителей, которые все время говорили ему, что он поступает дурно, и унижали его, Платон обращался с ним по-дружески и не злился на него, вызвав тем самым большое уважение как к нему самому, так и к философии. Многие друзья Платона упрекали его за то, что тот не желает поставить юнца на место, однако Платон им отвечал на это, что именно так он и рассчитывает это сделать, посредством своего философского образа жизни показывая ему, как отличать постыдное от заслуживающего уважение».

К подобным анекдотам неизвестного происхождения следует относиться осторожно, однако рациональное зерно в них, наверное, содержится. В конце концов, факт остается фактом, и племянник Платона действительно последовал за ним и принял философский образ жизни, и его подход к воспитанию юношей, как отмечает Таран (Tarán 1980: 216), вполне согласуется с тем, что сам Платон описал в пятой книге

³ В 357 г., когда он отправился в экспедицию против своего племянника тирана Дионисия II, который, собственно, и изгнал его.

⁴ Из двадцать второй главы той же работы мы узнаем, что, когда Спевсипп был в Сиракузах в 361/360 г., сопровождая Платона в его третьей поездке, он посылал сообщения Диону, поддерживая его желание освободить родину от власти тирана. Плутарх (базирующийся на сообщении Тимонида из Левка, который служил под началом Диона и сочинил историю о его экспедиции, посвященную Спевсиппу, также его другу) сообщает, что Спевсипп «больше [самого Платона] общался с людьми и знал их настроения», что подтверждает сообщения о его коммуникабельности и простоте в обращении.

Законов (729b–c). Правда, нужно признать, что подобные истории были общим местом, и, как мы увидим впоследствии, Ксенократ аналогичным же образом обратился к философии Полемона.

Рассказывают еще одну историю⁵. Как-то Платон разгневался на одного из своих рабов и — именно потому, что был в гневе, — приказал Спевсиппу наказать его. К сожалению, эта популярная история рассказывается в разных вариантах семь раз (Riginos 1976: Anecdote 113A, p. 155), причем иногда на месте Спевсиппа оказывается Ксенократ, однако сути дела это не меняет.

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

О периоде его относительно краткого пребывания на посту главы школы (347–339) мы знаем только, что именно в это время Гераклид Понтийский сначала учился у него, а затем перешел к Аристотелю (DL V 86)⁶, а также историю о конфронтации с Диогеном Киником (DL IV 3). О последней истории можно было бы не упоминать, если бы именно она не подтверждала, что в старости Спевсипп, похоже, и вправду страдал от артрита (ведь, в конце концов, ему во время вступления в должность было за шестьдесят).

К списку можно добавить еще один инцидент, историчность которого долгое время подвергалась сомнению, однако теперь, и не без оснований⁷, я убежден в том, что письмо Спевсиппа к царю Филиппу могло быть (если этот текст подлинный) составлено в 343 или 342 г. Этот документ интересен, хотя Спевсипп выглядит в результате не очень хорошо, поскольку пытается заигрывать с Филиппом от имени Академии, добавляя некоторые вполне мифические и неисторичные сведения, оправдывающие завоевания Филиппа, очерняя репутацию стареющего Исократ и его учеников, в особенности историка Фео-

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

⁶ О смысле этого сообщения см. пункт о Гераклиде в шестой главе.

⁷ На основе замечательной диссертации Тони Натолли (Tony Natoli, University of New South Wales), которая, надеюсь, скоро будет опубликована. Он приводит всевозможные аргументы в пользу и против аутентичности этого текста и подробно анализирует его содержание. Старое издание письма: Bickermann–Sykurtis 1928. Текст сохранился в составе *Epistolographi Graeci*, n. 30 (Hercher 1971).

помпа, обласканного в это время Филиппом. Этот текст вполне мог быть написан главой Академии в период грядущих политических изменений и роста македонского влияния. Однако из него мы не узнаем ничего существенного о философской позиции автора.

Диоген Лаэртий (IV 4–5) приводит список двадцати семи отдельных работ Спевсиппа⁸, некоторые из которых состояли из нескольких книг (например, десять книг *Номоia*, или *Сходств*), причем сам Диоген говорит, что это не полный список и что Спевсипп написал 43 475 строк. Писал он, согласно Диогену, как трактаты (*υπομνήματα*), так и диалоги, что отчетливо видно по названиям.

Начнем с этических сочинений. Диалог *Аристипп*, несомненно, написан против Аристиппа из Кирены (с которым, как можно предположить, в диалоге беседует Сократ), а также против коллеги Спевсиппа по Академии Евдокса из Книда, который также отстаивал гедонизм⁹. Затем идут трактаты *О богатстве*, *О наслаждении*, *О справедливости*, *О философии*¹⁰ и *О дружбе*. Как мы увидим ниже, Ксенократ также сочинил произведения на подобные темы, либо в поддержку Спевсиппа, либо следуя его примеру.

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

Затем идет трактат *О душе*, и на эту базовую тему писали также Ксенократ (две книги), Аристотель (три книги), а также по одной книге

⁸ В действительности тридцать, однако три из них могут дублироваться: *Аристипп из Кирены* и *Аристипп*; *Ответ Кефалу* и *Кефал*; *Клиномах*, или *Лисий*, и *Лисий*.

⁹ Этот диспут мог найти отражение в иронических замечаниях платоновского *Филеба*. Признаюсь, что я принимаю это в своем анализе доктрины Спевсиппа о наслаждении (см. ниже).

¹⁰ Также включен в список этических.

Феофраст и Гераклид Понтийский. Именно отсюда наверняка происходит то примечательное определение души, о котором речь пойдет ниже. Трактат *К Грилли*, очевидно, адресован сыну Ксенократа, погибшему в битве при Мантинее в 362 г., которого Спевсипп вполне мог знать. Аристотель сообщает (ар. DL II 65 = fr. 68 Rose), что многие писали энкомии в его честь, в том числе сам Аристотель и ритор Исократ.

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

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

Далее идет загадочный заголовок *Pros ton amarturon* («Относительно отказавшегося свидетельствовать»). По мнению Тарана, это также могло быть риторическое сочинение, связанное с разногласиями, в которые был вовлечен ритор Исократ, составивший в скором времени

после восстановления демократии в 403 г. речь в поддержку Никия против некоего Евфина. Никий, опасаясь, что Тридцать тиранов могут конфисковать его имущество, передал сумму в три таланта своему кузену Евфину, не позаботившись о свидетелях этой передачи. Когда же он явился за деньгами, Евфин отдал ему только два таланта. Никию пришлось ждать падения Тридцати, прежде чем он смог без опасения подать в суд на Евфина, а Исократу — написать речь в его защиту на основании только лишь косвенных улик и вероятных рассуждений, что было нелегкой задачей для автора адвокатских речей¹¹. Отсюда название: *Pros Euthynoun, amarturos*. Эта речь, оказавшаяся успешной, превратилась в хрестоматийный пример и получила название *Amarturos*. Диоген Лаэртский сообщает, что последователь Сократа Антисфен написал на нее ответ (DL VI 15). Возможно, Спевсипп также подключился к этой истории на ее поздних этапах, что вполне объяснимо, учитывая текущие разногласия между Академией и школой Исократы, продолжающиеся на протяжении всей середины столетия.

Далее идут более ясные названия. Во-первых, «Похвальное слово (Энкомий) Платону», или, как Диоген называет ее ранее в своем жизнеописании Платона (III 2), «Платонова Тризна»¹², в которой Спевсипп утверждает, что его дядя в действительности был сыном Аполлона, и приводит историю его удивительного появления на свет, крайне негативно характеризующую его отца Аристана¹³: «Известен такой рассказ: когда Периктиона была во цвете юности, Аристон пытался овладеть ею, но безуспешно; и, прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем».

Эту экстраординарную историю трудно оценить, однако следует помнить, что она происходит из поминальной речи и, следовательно,

¹¹ Известно, что в защиту Евфина написал речь Лисий (Fr. 98 Thalheim).

¹² Различие в названиях вызывает беспокойство, однако не необъяснимо. Очевидно, энкомий был произнесен во время тризны. Не исключено также, что этот энкомий был включен в более пространное сочинение Спевсиппа, *Perideipnon*, возможно, в форме диалога. В подтверждение этого предположения мы имеем таинственный (по причине фрагментарности) пассаж из сочинения «История Академии» (IV), в настоящее время приписываемого Филодему (ранее известное как *Index Herculensis*; см.: Dorandi 1991), в котором упоминаются «Тимолай Кизикийский, Каллиген и Тимолас (sic!) Афинский» в качестве гостей из сочинения Спевсиппа в его «Тризне».

¹³ Эта история прошла через двух других авторов, Клеарха из Сол (в его энкомии Платону) и Анахиледа (во второй книге *О философах*), а затем была пересказана Диогеном, однако суть истории восходит к самому Спевсиппу.

вполне может рассматриваться как литературный вымысел. Слушатели речи в 347 г. едва ли принимали ее за чистую монету. К тому же она следует стандартному мотиву о чудесном рождении, популярному в пифагорейских кругах. Вполне возможно, что Спевсипп, будучи увлечен пифагореизмом, уподобил своего дядю Пифагору¹⁴. Это сообщение следует понять в том смысле, что Аристон не занимался развратом, но, уже женившись на Периктионе, был груб с юной девушкой, требуя от нее исполнения супружеских обязанностей, и не знал, что на самом деле ее уже посетил Аполлон¹⁵.

Затем идут письма, адресованные Диону, Дионисию (очевидно, Дионисию II) и Филиппу (Македонскому). Письма, соответствующие такому описанию, сохранились в числе обширного собрания греческих писем. Первые два, вероятно, подложны, однако последнее, как я уже говорил, может быть подлинным. К тому же непонятно, кому могло понадобиться его подделывать.

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

Упомянутый следующим диалог *Лисий* мне кажется идентичным упомянутому ранее диалогу *Клиномах*, или *Лисий. Horoi (Определения)* едва ли имеют что-то общее с сохранившимся одноименным произведением платоновской школы, так как в последнем содержится слишком много перипатетического и стоического материала. Однако не исключено, что перед нами позднейшая переработка текста, восходящего к Древней Академии. Наконец, есть еще одно странное название:

¹⁴ Если принять, что эпиграмма на смерть Платона, цитируемая Диогеном (III 44) и приписываемая Спевсиппу в *Anthologia Planudea* (fr. 87 Tarán), подлинна, мы увидим, что здесь он, не сомневаясь, называет Платона сыном Аристана, говоря, что «дух же бессмертный его в сонме блаженных живет», — и эта последняя фраза может истолковываться как угодно.

¹⁵ Святой Иосиф оказался в подобной же ситуации, если судить по Мф. 1:18–25.

Тахеис $\nu\omicron\rho\mu\pi\acute{\nu}\epsilon\mu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$, «Упорядочение, или список комментариев, или воспоминаний» (?). Едва ли так назывался трактат, скорее это был каталог или список трактатов.

Затем следует общее количество строк в трактатах — 43 475. Чтение сомнительно. Ritschl (и Тагáн вслед за ним) считают, что в действительности это 224 075, однако такое количество строк кажется слишком большим даже для всех произведений, упомянутых Диогеном. Однако Диоген и не говорит, что его список исчерпывающий. И действительно, нам известно по крайней мере еще одно сочинение Спевсиппа, более того, именно из этого сочинения (если не считать письма царю Филиппу) до нас дошли буквальные выдержки. Речь идет о небольшом¹⁶ трактате *О пифагорейских числах*, который цитирует автор приписываемого Ямвлиху сочинения *Теологумены арифметики* (р. 82, 10–85, 23 De Falco = fr. 28 Тагáн), о котором подробнее ниже.

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

Философия

Первые принципы

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

¹⁶ Цитирующий его автор (ар. Theol. Ar., р. 82, 13–14), возможно, Никомах из Геразы, описывает его как *bibliḍion glaphugon*, искусную, или элегантную, небольшую книжицу.

других данных о его доктрине мы имеем очень мало и даже это немного в своих важнейших частях носит сомнительный характер.

Прежде всего, постараемся реконструировать доктрину Спевсиппа о первых принципах, и в особенности его теорию происхождения остальных уровней бытия из этих первых принципов, которыми он считает Единое и Многое. Несомненно, базируется он на учении Платона, в основном позднего периода, и, кроме того, сам находится под влиянием пифагорейских спекуляций, поэтому исходит из постулируемых пифагорейцами двух первых принципов — Единого и Неопределенной Диады (которая определялась Платоном, если верить Аристотелю¹⁷, терминами «большое и малое» или «более или менее»). В результате воздействия первого из этих принципов на второй появляется система форм, интерпретируемых в данном случае как некоторого рода математические сущности. Сам Платон не объяснил, как это возможно, равно как и то, в каких отношениях пребывают формы и числа, или математические объекты (хотя, как представляется, первые десять чисел, Декада, получили в его системе некий привилегированный статус)¹⁸. Создается впечатление, что Спевсипп предложил свой ответ на

¹⁷ Met. A 6, 987b19 sq.; Phys. IV 209b33 sq. Чернисс, разумеется, считает это ошибкой Аристотеля (Cherniss 1945: 18–20), так как Аристотель в последнем из этих мест предлагает отождествить «большое и малое» с Вместилищем *Тимея* (которое он также отождествляет со своим понятием материи), и это должно означать, что оно не может рассматриваться в качестве «материально-го» или различающего принципа форм. Мне не кажется, что Аристотель ошибается, однако не буду отрицать, что он тенденциозен.

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

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

Нам следует взглянуть на эти пассажи более внимательно (fr. 29–34 Tarán 1981), хотя бы потому, что они служат хорошим примером отношения Аристотеля к тем теориям, которые он не одобряет. Разумеется, мы рассчитываем в результате такого анализа выявить и позицию самого Спевсиппа. Однако замечу с самого начала, что, по моему мнению, Спевсипп все же развил *последовательную* метафизическую теорию, которую можно извлечь из важного пассажа в четвертой главе *Об общих принципах математики* (De communi mathematica scientia) Ямвлиха¹⁹, а также из некоторых дополнительных дословных цитат из его трактата *О пифагорейских числах*, сохранившихся в *Теологуменах арифметики* Псевдо-Ямвлиха (р. 82, 10–85, 3 De Falco = fr. 28 Tarán). Сценарий, который предлагает Аристотель и который, по-видимому, готов принять Таран, предполагает, что Спевсипп был столь последовательным мыслителем, что (пользуясь фразой, высказанной Фразимахом против Сократа в первой книге *Государства*) его нельзя выпускать на улицу без няньки. Однако разве не естественней предположить, что наш герой, будучи, если судить по сохранившимся данным, довольно тонким философом, все же мог создать нечто вполне связное и цельное?

Теория, которая вырисовывается на основании DCMS 4 и других источников, выглядит примерно так. Спевсипп принял доктрину двух противоположных принципов, которую развивал еще Платон (по крайней мере в последние свои годы) и согласно которой все многообразие вещей выводится из двух первых принципов, Единого и некоего принципа множественности (еще Платоном называемого Неопределенной Диадой, а также, вероятно, «большим и малым», именуемого Спевсиппом Многим, plēthos), однако изменил ее весьма интересным образом. Делая упор на их статус в качестве «семян» или «потенций» всех вещей, он утверждал, что выступающее причиной для других вещей не может обладать тем же самым свойством в том же смысле. Поэтому если, например, Единое есть причина Блага и Бытия, то оно не может в

между формами и физическими индивидуальными объектами. Однако не ясно, именно это хотел сказать Платон или нет.

¹⁹ См.: Festa 1891. Я поддерживаю гипотезу, высказанную Мерланом (Merlan 1960: 98–140), согласно которой эта глава в основе своей восходит к Спевсиппу, и в своей статье (см.: Dillon 1984) отвергаю вводящий в заблуждение скептицизм Тарана (Tarán 1981: 86–107).

собственном смысле именоваться благим или даже сущим (fr. 42–43 Tarán), не в большей степени, чем желудь может именоваться дубом. В результате такой интерпретации платоновское Единое оказывается полностью трансцендентным²⁰.

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

«Неправильно думает и тот, кто уравнивает начала мирового целого (hai tou holou arkhai) с началом животных и растений на том основании, что более совершенное всегда получается из неопределенного и несовершенного, почему и утверждает, что и с первыми началами дело обстоит так же, так что *само по себе Единое не есть даже нечто сущее*²¹. На самом деле и у животных и растений есть совершенные начала, из которых они происходят, ведь человека рождает человек и семя не есть первое».

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

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

²⁰ В важном пассаже, сохранившемся в Прокловом *Комментарии на «Парменид»* (Procli Commentarius in Parmenidem, 38, 31–41, 10 Klibansky = fr. 43 Tarán), Спевсипп проясняет свою позицию, хотя и стремится приписать ее неким древним, скорее всего пифагорейцам, приверженцем которых он был еще в большей степени, чем сам Платон, говоря, что Единое находится настолько выше Бытия, что ему нельзя даже приписать статус принципа без дополнительного постулирования Неопределенной Диады (см. цитату ниже).

²¹ Hōste mēde on ti einai to hen auto. Таран (Tarán 1981: 104 и комментарий к данному фрагменту) подчеркивает, что Аристотель здесь употребляет конструкцию «естественного результата» (hōste + infinitive), а не «актуального результата», следовательно, все последующее — насмешливое замечание Аристотеля, а не слова самого Спевсиппа (что вызывает конфликт с DCMS 4). Не отрицая, что Аристотель саркастичен, я не вижу причины, по которой естественный результат исключал бы актуальный результат, тем более что сказанное очень хорошо согласуется с DCMS 4.

«Из математических чисел²² 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, принципом чего он выступает) и другой принцип — множественности (plēthos), который облегчает²³ разделение (diairesis) из самого себя и который, если попытаться наиболее точно описать его природу, мы бы уподобили абсолютно подвижной и уступчивой материи (hylē)²⁴».

Из этих двух, которые сходятся вместе, говоря несколько туманными словами самого Спевсиппа, «в силу некоторой убедительной необходимости» (что напоминает убеждение Необходимости Разумом в *Тимее* 48a)²⁵, возникает Число, причем plēthos оказывается принципом беспредельной делимости и одновременно множественности, а Единое налагает предел и качества, дабы в результате получился первый принцип Числа.

Однако далее все усложняется и проблемы начинают накапливаться. Первым продуктом двух начал выступает Число. По-видимому, для Спевсиппа это число Один, что и дает Аристотелю повод для критики.

²² Эта спецификация порождает небольшую проблему, так как, по-видимому, ограничивает дискуссию числами, однако тема Яввлиха и есть число, так что, возможно, он позволил себе некоторую редакцию источника. Правда, можно предположить, что и сам Спевсипп высказывался в том же духе, ибо для него числа — первый уровень бытия, выводимого из соединения первых принципов.

²³ Глагол *parekhesthai* не обязательно указывает на какую-либо активность, поэтому я предпочел передать его словом «облегчать». Plēthos у Спевсиппа — пассивный принцип, однако она предоставляет возможность для деления, а значит, появления других сущностей; и даже если сопоставить эти данные с пассажем из *Комментария на «Парменид»* Прокла, она есть творческое начало в собственном смысле, поскольку, как замечает Спевсипп, если постулировать Единое, отдельное и одинокое, то ничего не возникнет.

²⁴ Использование этого термина даже в сопоставлении интересно, однако, как мне кажется, не свидетельствует против авторства Спевсиппа. Даже если в техническом смысле он начал употребляться именно Аристотелем (что необязательно), ничто не мешает его старшему современнику Спевсиппу заимствовать этот термин. Прилагательное *eupladēs*, следует заметить, уникально и больше нигде не встречается.

²⁵ Такое словоупотребление может быть намеренным, однако изменяющим смысл высказывания самого Платона. Ведь убедительность характеризует саму *anangkē*, а не *nous*. По-видимому, Спевсипп объединяет действия обеих этих сил, рационализируя мифологический элемент в тексте Платона, подобно тому, как это делает Ксенократ.

Как известно, ни Платон, ни Аристотель не считали число Один числом в собственном смысле слова, предпочитая рассматривать его в качестве корня или основы для чисел, в то время как Спевсипп, как показывает Таран (Tarán 1981: 35 sq.), принимает его — или определенный *тип* числа Один — в качестве первого нечетного числа. Однако отсюда не следует (как думает Таран), что математическое число Один служит либо абсолютным первым принципом Спевсиппа, либо его первым принципом на следующем уровне действительности, которым и выступает область чисел. Спевсипп постулирует здесь первый принцип Числа, каковой, будучи представлением Единого на следующем уровне реальности, с необходимостью унитарен и поэтому также может называться одним²⁶, соединяющимся еще раз с принципом множественности для того, чтобы на этот раз произвести последовательность натуральных чисел или, для начала, последовательность первых десяти чисел, Декаду, которую Спевсипп, как мы увидим далее, особо почитает в своем трактате *О пифагорейских числах* (fr. 28 T), полагая ее неким совокупным числом.

Как бы там ни было, это совокупное число способом, не очень понятным из наших данных, порождает первый принцип Фигуры²⁷, который представлен (снова в качестве манифестации исходного Единого) как точка (*stigmē*), которая — в качестве объединяющего первого принципа всех геометрических сущностей, двух- и трехмерных, — соединяется с соответствующей формой множественности, именуемой «положением и пространственным интервалом» (*thesis kai diastasis torōn*) (p. 17, 16)²⁸.

Так возникает все разнообразие геометрических объектов, однако, кроме того, возникает и базовая геометрическая сущность, которая, еще раз соединившись с принципом множественности, выступает в

²⁶ Как мне кажется, одной из проблем Спевсиппа была неразработанность терминологии, которая могла бы адекватно описать его довольно тонкую систему. В сфере этики, как мы увидим, он весьма неудачно сформулировал в целом неплохую идею о необходимости существования среднего состояния между болью и наслаждением, которое не сводится ни к одному из них. Это состояние он затем назвал «приятным» (*hēdy*), позволив тем самым Платону в *Филебе* раскритиковать его за такую непоследовательность.

²⁷ Я воздерживаюсь от слов «плоскость» и «твердое тело», потому что на основе данных DCMS 4 создается впечатление, что Спевсипп помещает линии, плоскости и трехмерные тела на следующий уровень реальности, геометрический.

²⁸ Это соответствует термину Аристотеля *diastēma*, который он упоминает в *Met. M 1085a31*, также в процессе критики Спевсиппа. См. об этом ниже.

качестве первого принципа в сфере Души, которая, как мы знаем из доксографического сообщения (Iamblichus, De anima, ap. Stobaeus, Ecl. I 363, 26–364, 7 Wachs. = fr. 54 T), определяется Спевсиппом как «форма, распространенная во все стороны» (*idea tou pantēi diastatou*). Эта Душа производит все остальные души в космосе и подобным же способом выступает в качестве первого принципа в сфере физических объектов, т. е. тел.

По-видимому, это все, что можно извлечь из данных DCMS 4 относительно той стратегии, при помощи которой Спевсипп описывает порождение различных уровней реальности²⁹. Получившаяся схема действительно громоздка, сложна и не лишена трудностей, которые и раздражали Аристотеля, однако и она может иметь под собой философские основания и быть построенной на основе анализа тех затруднений в платоновской метафизической схеме, которые достались Спевсиппу в наследство.

Прежде всего, перед нами проблема, с которой сталкиваются все монистические системы, исходящие, подобно платоновской, из простого и единого первого принципа, действующего на нерасчлененный материальный принцип. Если действительно (как это отмечается в DCMS 4, p. 16, 18 sq.) оба исходных элемента не дифференцированы, то их соединение породит только один уровень бытия, а не целую серию подобных уровней, которые мы наблюдаем в космосе, если вообще породит хоть что-то. Следовательно, необходимо постулировать механизм, который мог бы объяснить это явление. Похоже, лучшее, что удалось придумать Спевсиппу — и что дало Аристотелю многочисленные поводы для сарказма³⁰, — это теория, согласно которой первый продукт соединения двух первых принципов (логически) дол-

²⁹ Малкольм Скофилд заметил как-то, что, поскольку в наших данных отсутствует прямое подтверждение той концептуальной схемы, которую я предложил для объяснения связи между различными уровнями реальности в универсуме Спевсиппа, мы могли бы просто оставить этот универсум в такой «эпизодической» форме, за которую его и критиковал Аристотель. Тем более что данная позиция также может быть приемлемой для Спевсиппа, если он решил ограничиться всего лишь постулатом об *аналогии* между различными уровнями бытия. Я признаю, что отсутствие свидетельств является смущающим обстоятельством, однако по-прежнему считаю, что действительно эпизодический космос был бы анафемой для истинного платоника. Должна была быть некая реальная связь, соответствующая этой аналогии, и именно ее я ищу, в частности при помощи пассажа из Met. M, который приводится ниже.

³⁰ Ср.: Met. Z 1028b21–4 (fr. 29a Tarán), 1075b37–1076a4 (fr. 30), 1090b13–21 («природа не может быть столь же бессвязной, как плохая трагедия») (fr. 37).

жен также в свою очередь стать принципом и, соединившись, так сказать, со своей матерью (которую Спевсипп характеризует как «полностью текучую и подвижную материю»), произвести новый уровень бытия.

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

«Одни считают величины происходящими из материи такого рода, другие же — из точки (*stigmē*) (точка при этом признается ими не единым, а как бы (*hoion*) единым) и из другой материи (*hylē*), которая сходна с множеством (*plēthos*), но не есть множество; относительно этого возникают в той же мере такие же затруднения, а именно: если материя одна, то линия, плоскость и тело — одно и то же (ведь из одного и того же будет получаться одно и то же)³¹; а если материй больше и имеется одна для линии, другая для плоскости и третья для тела, то они или сообразуются друг с другом, или нет, так что те же последствия получаются и в этом случае: либо плоскость не будет содержать линию, либо сама будет линией».

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

Аристотелевская полемическая стратегия здесь, как и в других случаях, сводится к тому, что он сначала допускает, что его оппоненты используют тот или иной термин в том же смысле, что и он сам, а затем сводит их позицию к абсурду. В пассаже, который немедленно следует за этим (1085b4–34 = fr. 40 и оставшаяся часть 50-го), он продельывает в точности такую процедуру, истолковывая понятия «один», «число» и «многое» в собственном смысле, показывая таким образом непоследовательность рассуждения Спевсиппа. Он не допускает возможности того, что первые принципы единства, множественности и

³¹ Видимо, именно эту проблему и пытался решить Спевсипп.

числа Спевсипп определяет отличным от него способом. К примеру, по Аристотелю, множество — это множество единиц (монад), а «число» также состоит из единиц, в то время как Спевсипп толкует о таких сущностях, как первичная Множественность и первый принцип числа, для которых это неверно. Так что аргументация Аристотеля едва ли корректна, однако подобные пассажи, будучи прочитаны с должным вниманием, помогают выявить отдельные элементы теории Спевсиппа.

Другой аспект платоновской теории, также проблематичный для Спевсиппа, — это теория форм. По свидетельству Аристотеля³², сложности, возникшие в этой теории, даже в ее конечной форме, привели Спевсиппа к заключению о необходимости избавиться от понятия формы вообще и заменить ее системой чисел и геометрических фигур в качестве подходящих предметов познания (в необходимости которого он не сомневался). Однако в чем состоят затруднения? По-видимому, они те же самые, с которыми сталкивались все критики платоновской теории со времен Аристотеля. Нелегко было определить, что такое формы и до какой степени они должны быть подобными тем индивидуальным вещам, которые они формируют, равно как и ответить на вопрос о том, как формы, в особенности принадлежащие к разным уровням реальности (как роды и виды), относятся друг к другу³³. Ввиду этих затруднений Спевсипп, возможно, решил, что теория не может быть сохранена в том виде, в каком она досталась в наследство от Платона, однако его по-прежнему волновала проблема, которая заставила самого Платона изобрести эту теорию, — необходимость существования вечных и неизменных объектов познания (ср.: Met. N 1090a2–b5 = fr. 36 T). Подходящих кандидатов он нашел в системах чисел и геометрических фигур, причем они не отличались такой же иерархичностью

³² Met. M 9, 1085b36 sq. (= fr. 35 T). Здесь говорится, что Спевсипп видел «затруднительность и искусственность (dyskhereia kai plasis) теории форм». Примечательно, что, говоря о «затруднениях» Спевсиппа в связи с платоновской теорией, Аристотель регулярно употребляет термин *dyskhereia*. Сопоставив этот факт с несколько курьезной характеристикой Платоном недругов Филеба в одноименном диалоге, Скофилд (Schofield 1971) тонко заметил, что это слово, как в виде существительного, так и в виде прилагательного, могло быть любимым словом Спевсиппа, а потому использовалось и Платоном, и Аристотелем для того, чтобы поддразнивать его. Заметим, что *dyskhereinō* употребляется также и в важном для нас месте DCMS 4, p. 17, 10.

³³ Чернисс (Cherniss 1945: 41–43), возможно, прав, полагая, что наиболее непроходимое затруднение для Спевсиппа представлял метод дизрезы, который применялся по отношению к соподчиненным и подчиненным формам родов и видов.

и разнообразием, как формы в традиционном смысле слова³⁴. Однако это не означает, как пытается нас убедить Аристотель, что Спевсипп просто отбросил теорию форм. Парадигматическая и творческая функции, которые необходимо осуществить для оформления космоса, едва ли могли быть приписаны чисто математическим сущностям (как с удовольствием отмечает Аристотель). Однако Спевсипп прекрасно понимал это и приписал указанные функции, как мы вскоре увидим, Мировой Душе. Так что он не отбросил теорию форм, но реструктурировал и рационализировал ее.

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

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

Итак, оказывается, что сначала Платон постулировал математические объекты в качестве отдельного уровня бытия, расположенного между формами и физическими телами³⁵, а затем Спевсипп распро-

³⁴ Несомненно, большие числа в некотором роде подчинены Декаде, а отдельные виды треугольников подчинены треугольнику в целом, однако это все же более простой сценарий по сравнению с традиционной теорией форм. По-видимому, он уже не беспокоил Спевсиппа.

³⁵ В данном случае я не касаюсь вопроса о справедливости такого обвинения (подробнее см. об этом в первой главе, прим. 15). Не принимая мнение Чернисса о том, что Аристотель неправильно понял те сведения, которые извлек из диалогов, я думаю, что он все же искажает истинное учение Платона о математических объектах в полемических целях. Мне не кажется, что они были

странил его до абсурдных пределов (на что и указывает глагол *ερεκτεῖν*, употребленный здесь, по моему мнению, в сатирическом смысле).

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

«Однако и то, как некоторые другие говорят о числах, также нельзя считать правильным. Речь идет о тех, кто думает, что Формы не существуют ни вообще, ни как какие-то числа, но что существуют математические объекты и что числа — первое среди существующего, а начало их само по себе Одно (*auto to hen*). Но ведь нелепо (*ατορον*), чтобы Одно, как они говорят, было первым для различных одних, двоица же для двоек — нет, так же как и троица для троек — нет: ведь соотношение у всех них одно и то же. Если поэтому дело с числом обстоит таким вот образом и если признать, что существуют только математическое число, то Одно не есть начало (ведь такое единое должно отличаться от других единиц; а если так, то необходимо, чтобы была и некая первая двоица, отличная от других двоек, и то же одинаково необходимо для других последующих чисел). Если Одно — начало, то с числами дело должно обстоять скорее так, как говорил Платон, а именно: что существуют некая первая двоица и первая троица и что числа несопоставимы друг с другом. Но если, в свою очередь, предполагать это, то, как уже сказано, вытекает много несообразного. Однако необходимо, чтобы дело обстояло либо так, либо иначе; так что число не может существовать отдельно».

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

предназначены для того, чтобы сформировать отдельный уровень бытия, подобный тем уровням, которые ввел Спевсипп.

приписывает обычному числу Один статус первого принципа не только чисел, но и всего остального.

Из того, что уже вырисовывается, видно, до какой степени это вводит в заблуждение. Возможно, Спевсипп действительно столкнулся с некоторыми терминологическими трудностями, однако ясно, что он постулирует три отдельных сущности: высшее Одно, или Единое, первый принцип всех вещей, второе Одно, или Единицу, которая выступает порождением первого Единого и Многого и в свою очередь служит началом Числа, и третью — чисто математическую — единицу, которую он в отличие от Платона и Аристотеля считал первым нечетным числом и которая находится на том же метафизическом уровне, что и все остальные числа.

Предположение, что Спевсипп полностью отбросил понятие формы (помысленной как число, или *haplōs*), также представляется мне чрезмерным упрощением его действительной позиции. Разумеется, он удалил формы *в их каузативном аспекте* из математического и геометрического уровней реальности, однако лишь для того, чтобы прочно утвердить их на уровне Души, которую он (интерпретируя таким способом *Тимей*) рассматривал в качестве передатчика форм в физический мир³⁶. Душу, как мы помним, он определяет как «форму, распространенную во всех направлениях» (*idea tou pantēi diastatou*). Если мы придадим должное значение этому очень краткому и эллиптическому определению, то естественным образом, как мне кажется, придем к заключению, что так определенная душа выступает «действующим аспектом» Живого Существа, или Парадигмы, *Тимея* (которую Спевсипп, как видно из сохранившейся части его трактата *О пифагорейских числах* (fr. 28 T), стремился отождествить с Диадой и геометрическим ее эквивалентом). Эта система чисел, спроецированная на следующий уровень в качестве геометрических объектов, в конечном итоге приводится в движение Душой, которая изображается на манер «Вместилища» Материи в виде базовых треугольников и базовых геометрических фигур, описанных (весьма схематично и поэтически) в *Тимее*³⁷.

³⁶ См.: Krämer 1964: 209–210, п. 48; я в целом согласен с Кремером.

³⁷ Леонард Таран, к великому сожалению, допускает значительные искажения в истолковании доктрины Спевсиппа о душе (в ходе комментария фр. 54, pp. 365–371), однако, как обычно, делает много тонких наблюдений. Несомненно, он прав, критикуя Мерлана за то, что тот слишком полагался на Ямвлиха как докосографа. Однако дело не обстоит таким образом, что необходимо выбирать между определением, принятым Ямвлихом (которое, по свидетельству Плутарха (Proc. An. 1023b = Posidonius, fr. 141a Edelstein–Kidd), принимал также и Посидоний), и свидетельством Аристотеля. Дело в том, что Аристотель не

Итак, формы в строгом смысле этого слова появляются именно на уровне Души (которая как целое может рассматриваться в качестве некой суперформы), а не на более высоком уровне. Очевидно, именно они ответственны за возникновение той «трехмерности», которую Аристотель критикует как «пифагорейскую» версию для обозначения базовой субстанции вещей (Met. В 5, 1001b27 sq.), предлагая вместо нее свое понятие «материи». Аристотелевское определение геометрических тел как невидимых и несубстанциальных (*качеств* вещей скорее, чем сущностей), вероятнее всего, как мне кажется, не впечатлило бы Спевсиппа. По его утверждению, они выступают проекциями этих сущностей — в форме комбинации пяти «платоновских» правильных многогранников (которые, как мы узнаем, он как раз обсуждал в первой части своего трактата *О пифагорейских числах*)³⁸ — на поле сил, описываемое Платоном как «Вместилище», дабы произвести то, что *нам представляется* как физический мир. Он настолько же «твердый», как и мы сами, к тому же следует помнить, что наши тела также состоят из этих базовых треугольников. А поскольку он есть источник, или матрица, указанных комбинаций, Мировая Душа оправданно называется *идеей* трехмерности³⁹.

Только на уровне души (что снова забавляет Аристотеля⁴⁰) может в собственном смысле этого слова проявиться «благо» (DCMS 4, р. 18, 2 sq.)⁴¹. Следует остановиться подробнее на этой примечательной док-

приводит никаких позитивных данных о воззрениях Спевсиппа на природу души, а его негативные определения (к примеру, фр. 29) вовсе не обязательно необходимо истолковывать так, как это делает Таран.

³⁸ Ар. Theol. At., р. 82, 17–18 De Falco. См. ниже.

³⁹ Интересно, что в самом конце античности христианский философ Иоанн Филопон, несмотря на свою погруженность в учение Аристотеля, стремился избавиться от аристотелевского понятия материи в пользу пифагорейской (а значит, и Спевсиппа) доктрины трехмерности как предельного субстрата тел. См. об этом глубокую статью: de Haas 1997.

⁴⁰ Met. N 4, 1091a29–b3 = fr. 44 Tarán (ср.: 1091b30–5 = fr. 45). Таран (Tarán 1981: 102, 341–342) снова полагает, что это свидетельство расходится с DCMS 4 просто потому, что здесь *to kalon* появляется сначала, а *agathon* позже, в то время как Аристотель говорит о появлении *kalon* и *agathon* «позже». Но ведь Аристотель мог не интересоваться тем, в какой именно момент времени появляются у Спевсиппа эти сущности. Если он считает эту позицию в принципе абсурдной, то ему неинтересны детали.

⁴¹ Сведения об этом моменте доктрины Спевсиппа крайне скудны, однако его позиция может быть выявлена на основании свидетельств Аристотеля. Говорится, что зло возникает в качестве побочного продукта действия блага на

трине. Спевсипп отказывает в «благости» как исходному Единому, так и математическому и геометрическому уровням реальности не потому, что они *злые*, но на том лишь основании, что он не видит смысла в использовании этого термина на данных уровнях бытия⁴². Каково же «реальное» значение «блага» на космическом уровне? Как мне кажется, оно тесно связано с творческой или демиургической функцией Мировой Души, и в связи с этим платоновская характеристика Демиурга как благого (Tim. 29e (*agathos ēn...*); ср.: 29a3; 30a1–2) мне видится более чем уместной. «Деконструкция» функций мифологического Демиурга Спевсиппом естественным образом сводится к появлению а) архетипического аспекта, который есть трансцендентный Ум (и содержанием которого в терминологии Спевсиппа будут система чисел и геометрических объектов⁴³); и б) «творческого» аспекта, который естественным путем передается Мировой Душе. Именно этот последний в собственном смысле *agathos*, так как именно он ответственен за упорядочивание и украшение физического мира, поэтому Душа и называется первым уровнем бытия, который может в собственном смысле этого слова называться *благим*.

Хотя в DCMS 4 ничего не говорится о Душе (поскольку задача Ямвлиха состоит в другом), здесь не говорится и об уровнях бытия, которые располагались бы ниже Души⁴⁴, — за исключением случайного замечания в конце выдержки (р. 18, 9–12) в связи с проблемой происхождения зла в космосе. Спевсипп говорит, что на высших уровнях реальности «нет ничего безобразного и злого» (*oude aiskhron oude kakon*) — т. е. на уровнях Единого, Числа и Фигуры, — «однако на низших уровнях бытия, среди четвертого и пятого, которые созданы из

низших уровнях бытия (в физическом мире). Что же касается блага, то оно, как можно заключить, появляется уровнем выше, т. е. в Душе.

⁴² Платон в *Государстве* представил свой высший принцип в качестве Блага, объекта всеобщего стремления, дающего всему остальному истинному бытию существование и знание. Спевсипп же отрицает это, полагая, что термин используется неверно. Одно из его возражений (DCMS 4, р. 15, 23 sq.; Met. N 1091b30–35), которое вполне основательно, — следующее: если первый принцип благ, то это логически сделает его противоположность, Множество или Неопределенную Диаду, *злой*, что неприемлемо.

⁴³ В связи с этим следует помнить, что Спевсипп отождествляет Парадигму с Декадой (fr. 28 T).

⁴⁴ Возможно, сам Спевсипп не очень много говорил об этих низших уровнях реальности. По крайней мере, Феофраст (Met. 6b5–6) относит его к числу тех, кто в отличие от Ксенократа «дошел до определенного уровня, а затем остановился» в выводе всего сущего из первых принципов.

низших элементов, появляется зло, но даже и в этом случае не по преимуществу (ргоёгоυμενός), но в результате отпадения и утраты контроля, характерного для нашей природы».

В этом кратком замечании много интересного. По-видимому, ниже уровня Фигуры располагаются еще два слоя реальности. В тексте ничего не говорится о Душе, поэтому может показаться естественным отождествить именно ее с четвертым уровнем реальности, однако здесь мы сталкиваемся с трудностями. Трудно поверить, что Спевсипп (или какой-либо иной платоник) решил, что Душа составлена из «низших элементов», и, хотя можно себе представить ситуацию, когда зло способно достигать уровня воплощенных душ, едва ли возможно, чтобы оно прижилось на уровне чистой души. Так что «четвертое и пятое» должно относиться к уровням, расположенным ниже Души, что позволяет заключить, что Спевсипп не перечисляет Единое и Многое среди уровней бытия: несколько парадоксальное, однако не такое уж и удивительное положение, учитывая представление Спевсиппа о Едином как чем-то «даже не сущем» и в качестве принципа «неподобаю» тому, началом для чего оно служит»⁴⁵.

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

⁴⁵ В доказательство этого положения можно привести пассаж 17, 25–26, где сказано, что материя для чисел есть «первая» материя, а материя геометрических объектов — «вторая». Исходное Многое, хотя оно и называется «подвижной и изменчивой материей» (15, 12–13), не включается в этот список.

Если это так, то данный подход к проблеме зла согласуется с тем, что мы встречаем в *Тимее*, где сказано, как известно, что некая греховная причина, присущая самому Вместилищу, приводит к тому, что в этом мире что-нибудь обязательно происходит не так. Остается неясным, как в точности та система, которую мы реконструировали для первых трех уровней, распространяется на остальные два. Можно предположить, что Душа в качестве формального принципа соединяется с Многим и производит класс индивидуальных воплощенных душ, а также низший формальный принцип, «Природу», как его позже назовет Плотин, который есть своего рода низшая душа. Этот последний в свою очередь, соединившись с Многим, породит наконец неодушевленные предметы⁴⁶.

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

Дополнительные данные о метафизической схеме Спевсиппа происходят из курьезного замечания Прокла, сохранившегося в *Комментарии на «Парменид»* (VII, р. 38, 32–40, 7 Klibansky = fr. 43 T)⁴⁷. Рассмотрим это свидетельство в контексте:

«Если первое Единое причастно Бытию, хотя оно выше Бытия и само производит его, именно “одно” примет на себя ту форму существования, которая принадлежит Бытию. Однако это не просто некое одно и выступает причиной не просто Бытия, но всего, хотя сначала Бытия, а затем всего остального. И если все должно быть причастно этой причине, должно существовать некое “одно”, отличное от того простого Одного, которому причастно Бытие. И именно это одно ока-

⁴⁶ Некоторый свет на эту проблему проливает довольно странный пассаж из *Комментария на «Федон»* Дамаския (In Phd., р. 177, 1–7 = fr. 55), где говорится, что Спевсипп и Ксенократ постулируют бессмертие для неразумной (alogia) души. Возможно, в случае Спевсиппа это означает, что он постулирует отдельный уровень неразумной души в качестве составляющей компоненты космоса.

⁴⁷ К сожалению, дошедшем до нас только в латинском переводе Уильяма Мёрбеке. Однако Уильям обычно переводит буквально, так что греческий оригинал легко угадывается. Странно также, что в этом месте Прокл почему-то решил привести буквальную цитату из Спевсиппа и назвать его по имени, хотя на протяжении всего комментария он нечасто упоминает имена своих предшественников. Правда, несколько ранее он упоминает имя Ксенократа (р. 888, 36 Cousin), что делает данную ссылку менее неожиданной.

жется причиной всего сущего. Именно так понимает это Спевсипп (приписывая свои воззрения древним⁴⁸). Что говорит он?

“Принимая, что Единое превыше Бытия и выступает тем источником, из которого возникает Бытие, они отказывали ему даже в статусе принципа. И решили, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одинокое⁴⁹, и не прибавить к нему другого элемента, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели Неопределенную Диаду в качестве принципа существования”.

Так что и он подтверждает, что таковы были мнения древних о Едином: оно вырвалось⁵⁰ за пределы сущего, и следующим после него идет Неопределенная Диада. Так и Платон полагает, что Единое находится превыше сущего и единства того, что существует, а также превыше всего Единого Бытия».

Этот пассаж интересен не только тем, что раскрывает роль Неопределенной Диады, или Многого, в процессе порождения низших уровней реальности, но и дает нам возможность понять, как Спевсипп мог истолковывать вторую часть *Пармениды*, в особенности отношение между первыми двумя гипотезами. Предположение, что «онтологическое», а не только логическое толкование гипотез *Пармениды* может восходить непосредственно ко времени Древней Академии и конкретно к Спевсиппу, а отнюдь не возникло впервые в неопифагорейских кругах в конце I столетия н. э., как это доказывал Доддс (Dodds 1928), может вызвать сильные возражения; однако в свете данного пассажа мы не будем отбрасывать и эту возможность⁵¹.

Прежде всего, спросим себя, зачем Прокл упоминает о Спевсиппе в данном контексте. Какое отношение имеет Неопределенная Диада к «одному» второй гипотезы? Возможно, Прокл обнаружил у одного из своих предшественников (скажем, в комментариях Порфирия или Ямв-

⁴⁸ То есть пифагорейцам. Это свидетельство интересно тем, что показывает нам литературный метод Спевсиппа. Следовательно, он стремился показать, что его доктрина в действительности восходит к пифагорейцам, он же только истолковывает их учение.

⁴⁹ Возможно, сознательная реминисценция из *Пармениды* (143a6–8): «...если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему представлению, оно причастно, — окажется ли оно единым или будет также многим?» Это увеличивает вероятность того, что Спевсипп здесь действительно имел в виду вторую гипотезу.

⁵⁰ Это напоминает терминологию *Халдейских оракулов* (Or. Chald., Fr. 3, 1 Des Places); Спевсипп едва ли высказывался таким образом.

⁵¹ См.: Halfwassen 1933.

лиха на тот же диалог) ссылку на доктрину Спевсиппа о первых принципах, возникшую в контексте интерпретации двух первых гипотез *Пармениды*. Сценарий мог быть следующим: «одно» первой гипотезы до такой степени ограничено отрицательными характеристиками, что само по себе не может произвести ничего иного. Однако во второй гипотезе перед нами разворачивается процесс самоделения «одного» — сначала в «одно» и «бытие», которые порождают, во-первых, базовые категории «тождественного» и «иного», а затем всю область чисел (143a–144a). Этот пассаж заслуживает подробного изучения:

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

Но каждая из взятых нами пар представляет собой сочетание двух членов; следовательно, каждый из них будет одним. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе *тремя*? А не есть ли три — нечетное число, а два — четное? Далее, когда есть два, то необходимо ли, чтобы было *дважды*, а когда есть три — *трижды*, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех — трижды один? А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и *дважды два*? И когда есть три и трижды, не необходимо ли также, чтобы было *трижды три*? Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть *дважды трем* и *трижды двум*? Следовательно,

могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные. А если это так, то *не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?* Верно.

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

Этот пассаж вполне можно понять как описание процесса порождения ряда натуральных чисел в результате действия Диады на Единое. Выскажу предположение, что Спевсипп (по прямому указанию своего дяди или нет, не берусь утверждать) интерпретировал вторую гипотезу *Парменида* как описание результата действия Неопределенной Диады на исходное Единое⁵². Роль Диады состоит в том, что именно они иницирует процесс «деления», благодаря которому сначала Одно отделяется от Бытия, а затем при посредстве принципов «тождественного и иного» порождается вся система чисел. Как Спевсипп мог истолковывать остальные гипотезы, мы не знаем, однако, учитывая тот факт, что он постулировал пять уровней бытия (на что указывают «четвертый и пятый» из DCMS), можно высказать предположение, что он был склонен идентифицировать первые пять гипотез (считая 155e–157e третьей, как это делали все позднеантичные платоником) со своими пятью уровнями или с важнейшими их свойствами. В таком случае гипотезы распределяются так: 1) Единое само по себе; 2) Многое, действующее на Единое и порождающее область математических объектов, как фигуры, так и числа; 3) Душа; 4) одушевленные существа; 5) неодушевленные сущности. Остальные четыре гипотезы ведут только к отрицательным заключениям, как и предполагает их формат. Однако все это слишком спекулятивно, ведь мы не знаем даже, как Плотин распределял гипотезы, следующие за третьей; однако он наверняка придавал им какое-то значение.

Как бы там ни было, на основании этих данных мы можем хотя бы приблизительно представить, как Спевсипп мог описывать космогонический процесс на начальных его этапах. Обратимся наконец, в порядке завершения анализа его метафизики, к трактату *О пифагорейских*

⁵² Последующая идентификация второй гипотезы с Умом у Плотина может рассматриваться как другой вариант одного и того же, поскольку Ум Плотина в некотором роде также может пониматься как Неопределенная Диада; см. в особенности Enn. V 1, 5, где Nous называется не только Диадой, но и специальным термином Спевсиппа «Многое» — и все это в контексте определения предмета второй гипотезы.

*числах*⁵³, дабы уточнить как его метафизическую схему в целом, так и его представления о математических объектах в частности.

Форма, в которой до нас дошли фрагменты этого трактата, весьма проблематична. *Теологумены арифметики* — анонимное сочинение⁵⁴, позднеантичное или ранневизантийское, составленное из выдержек из трудов Никомаха из Геразы и Анатолия Лаодикийского. Экстракты из Спевсиппа возникают в пассажах, восходящих к Никомаху⁵⁵, что указывает на их принадлежность к неопифагорейскому кругу II в. н. э., то есть той сфере, в которой естественно было найти хоть какие-нибудь следы знакомства с сочинениями Спевсиппа. Сначала Никомах (если это действительно он) кратко суммирует содержание того, что он называет *biblion graphugon* (p. 82, 13–14)⁵⁶, а затем приводит выдержку из второй части, полностью, как сообщается, посвященной Декаде, кото-

⁵³ Можно только догадываться об истинном смысле этого названия, в особенности учитывая тот факт, что одной из тем трактата были пять правильных многогранников из *Тимея*, которые, вообще говоря, не есть числа. По-видимому, Спевсипп стремился обосновать свои теории, базируясь на авторитете Платона и «пифагорейцев». В этом своем подходе он не одинок. Именно таков, как мне кажется, один из истоков того явления, которое называется «неопифагорейзмом».

⁵⁴ Рукописная традиция никак не подтверждает авторства Ямвлиха. Трактат был приписан Ямвлиху на основании его обещания, высказанного в заключении его комментария к *Введению в арифметику* Никомаха (p. 125, 15 sq. Pistelli), написать более подробное сочинение по философии арифметики. Однако перед нами наверняка другой текст. С другой стороны, сохранившийся трактат по большей части составлен из выдержек из произведений Никомаха и Анатолия, который был учителем Ямвлиха, так что не исключено, что перед нами все-таки сочинение Ямвлиха, хотя и в незаконченной форме. Возможно, это именно конспект или подготовительные заметки, так как Ямвлих не имел привычки явно называть свои источники в остальных законченных трактатах его пифагорейского цикла.

⁵⁵ Имя Никомаха в данных местах не называется, однако, учитывая то, что вторая часть сообщения о Декаде идентифицируется как принадлежащая Анатолию, естественно допустить, что первая принадлежит Никомаху. Различные особенности словоупотребления, не сочетающиеся с тем, что мы наблюдаем в сохранившихся сочинениях Никомаха, показывают, что тексты подверглись редакторской правке.

⁵⁶ *Graphugos*, следует заметить, относится к числу часто используемых Никомахом слов — в основном для подчеркивания элегантности той или иной математической процедуры. Ср.: *Introd. Ar.* I 16, 4; I 19, 8; I 23, 4; II 19, 4; II 23, 6 *Noche*. С другой стороны, Ямвлих также часто использует это слово в том же смысле (десять раз только в *In Nic.*), так что авторства это не доказывает.

рую Спевсипп считает совершенным числом, своего рода объединением всех чисел.

По его словам, первая половина книги касалась следующего: «В первой части книги он очень элегантно рассказал о линейных числах, полигональных и других плоских числах⁵⁷, объемных числах и пяти фигурах, которые соответствуют элементам космоса, исследуя как их индивидуальные свойства, так и общие характеристики, равно как их подобие и соответствие друг другу».

Особенно примечательно упоминание о пяти правильных многогранниках. Неизвестно, остался ли Спевсипп верным Платону (Tim. 47e–57c), сопоставив пятое тело, додекаэдр, с космосом как целым, или же — наподобие Филиппа Опунтского и Ксенократа — постулировал существование пятого элемента, эфира, соответствующего этому телу⁵⁸. Таран (Tarán 1981: 265) пытается обойти проблему, говоря, что эта фраза «может быть замечанием самого автора извлечения, а значит, не соответствовать ничему у самого Спевсиппа», однако это предположение ни на чем не основано. Не исключено, что Спевсипп также постулировал пятый небесный элемент, соответствующий додекаэдру, более того, он был готов приписать это пифагорейцам, что, конечно же, анахронизм.

Далее, следует ли нам считать, что индивидуальные свойства (*idiotēs*), общие характеристики (*koinotēs*), подобие (*analogia*) и соответствие (*antakolouthia*)⁵⁹, о которых говорится в последней фразе, относятся к правильным телам (что кажется естественным), к различным типам чисел или к тому и другому? Для простоты можно признать верной последнюю из этих возможностей, ведь Спевсипп вполне мог обсуж-

⁵⁷ Я согласен с Тараном, что Спевсипп, как и Никомах после него, считал треугольные и пятиугольные числа плоскими, в то время как Евклид (Elem. VII, Def. 17) проводил различие между полигональными и плоскими числами. Согласно Спевсиппу, два — первое линейное число, три (в качестве треугольника) — первое плоское, а четыре (в качестве пирамиды) — первое объемное. Для Евклида же четыре — первое плоское число, а восемь — первое объемное.

⁵⁸ Филипп и Ксенократ, как мы увидим, понимали эфир по-разному. Филипп, что довольно странно, расположил в *Послезаконии* этот элемент между небесными телами и воздухом, а Ксенократ считал его субстанцией небес.

⁵⁹ Таран (Tarán 1981: 268) резонно замечает, что позднейшее значение слова *antakolouthia* — «взаимное влияние» (как в случае, к примеру, стоических добродетелей) — здесь не вполне уместно, ибо высшие сущности, например Монада, не находятся в отношении взаимного влияния с низшими, например Точкой. Так что значение «соответствие» (встречающееся также у Ямвлиха в In Nic., p. 39, 1–2, однако, к сожалению, не у самого Никомаха) подходит лучше.

дать такие, например, вопросы, как *idiotēs* треугольников, которые составляют куб (ср.: Tim. 55b–c), и доказывать таким путем, что они не взаимозаменяемы с другими типами треугольников, а также аналогии и взаимные соответствия между различными классами чисел и правильных тел. Так что можно предположить, что в первой части книги обсуждались различные свойства и взаимные отношения между фигурами и числами от одного до девяти.

Описание содержания продолжается так:

«Затем, в оставшейся части книги, он переходит к Декаде, которую он считает наиболее естественной (*physikōtatē*) и совершенной (*telestikōtatē*) из всех сущих вещей, поскольку она существует сама по себе, а не на основании наших концепций или по причине того, что мы ее постулировали таким способом, в качестве продуктивной формы (*eidos ti tekhnikon*) законченных творений (*telesmata*) в мире, и предстоит перед богом, который сотворил этот космос в виде совершенной парадигмы».

Очевидно, что та сущность, которая описывается здесь, — это Парадигма платоновского *Тимея*. Однако терминология примечательна. Прежде всего, эпитет *physikōtatē* должен означать, что Декада — совершенная сумма или квинтэссенция всех природных вещей, в то время как редкое слово *telestikōtatē*, как и *tekhnikon* ниже, означает, что она — тот агент, который ответственен за осуществление всего этого плана⁶⁰. Что касается слова *eidos*, то в данном случае не ясно, используется ли оно в техническом смысле, обозначая форму, или же в обычном, означая сорт или тип чего-либо, однако я не вижу причин для того, чтобы не принимать его в техническом смысле. Как бы там ни было, этот *eidos* выполняет активную,демиургическую функцию в космосе, так что его описание в качестве того, кто «предстоит перед богом, который сотворил этот космос», следует воспринимать как метафорическое словоупотребление, базирующееся на *Тимее*, который, как мы знаем, Спевсипп был склонен интерпретировать не буквально.

Несколько неожиданно, что Спевсипп решил прибегнуть здесь к схеме с творцом и парадигмой, в особенности ввиду того, что он стре-

⁶⁰ *Telestikos* в этом смысле употребляется еще один только раз в *Physiognomica* (813a4) Псевдо-Аристотеля, а также в ранней части *Theol. Ar.* (p. 81, 10), в то время как *tekhnikos*, в активном смысле, характеризуя скорее вещь, нежели лицо, более или менее соответствует стоическому словоупотреблению для описания творческой активности божества (*pur tekhnikon*) — в отличие от употребления его для характеристики ума (*nous*) ранее в этом же трактате (p. 79, 5–8).

мился приписать эту доктрину пифагорейцам. Демиургическая функция в космосе Спевсиппа, как я предположил выше, передана Мировой Душе, которая и творит мир посредством психических аналогий, построенных на основе геометрических объектов, расположенных на высшем уровне бытия. Однако, учитывая тот факт, что, согласно Спевсиппу, сам Платон в *Тимее* прибегал к метафорам, он также мог позволить себе иногда использовать подобный метафорический язык.

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

Еще одним подтверждением служит доксографическое свидетельство Аэция (*Placita* I 7, 20 Diels = fr. 58 T): «Спевсипп утверждает, что Бог — это Ум, однако он не то же, что Единое или Благо, и представляет собой отдельную природу (*idiophyēs*)». Хотя это свидетельство и несколько скомкано, оно все же ясно показывает, что Спевсипп различал между Богом (и Умом) и своим высшим принципом Единым (которое в данном случае ошибочно наделяется платоновским титулом Благо). Правда, Аэций не идентифицирует его с каким-либо конкретным уровнем универсума. Однако можно вспомнить, что в *Тимее* Демиург также ясно отождествляется с Умом (47e), а в 30b и 46e говорится, что «Ум отдельно от Души ни в ком обитать не может» и «единственное существо, которое обладает Умом, — Душа». И эти положения доставят немало хлопот тем, кто попытается понять сказанное в *Тимее* буквально. Так что естественно предположить, что Бог, по Спевсиппу, — это Мировая Душа в ее рациональном, демиургическом аспекте. Именно она созерцает Декаду, которая есть совокупное число

области чисел, и по аналогии производит сначала область Фигуры, а затем, с добавлением принципа движения, содержание самой Души.

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

Этика

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

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

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

Перед нами краткий очерк доктрины Спевсиппа (будем надеяться, что в принципе точный). Здесь признается, что человек по природе стремится к счастью, причем в качестве квалификации этой позиции добавляется, что добродетельный человек должен стремиться к «без-

мятежности». Возможно, что-то в тексте упущено из-за того, что Климент слишком кратко пересказывает свой источник. Состоянием (*katastasis*), к которому естественным образом стремится каждый человек, является *eudaimonia*, однако Спевсипп мог далее высказаться в том смысле, что большинство людей ошибочно полагает, будто счастье состоит в приобретении различных благ и наслаждении ими, и только мудрец понимает, что в действительности счастье — в достижении состояния безмятежности. Иными словами, Спевсипп отдает должное гедонизму (Аристиппа, основателя школы киренаиков, и своего коллеги Евдокса из Книды), признавая, что наслаждение — действительно естественный предмет стремления для всех живых существ, однако отрицает, что это положение доказывает то, что оно призвано доказать: что наслаждение есть благо для человека. Спевсипп настаивает на том, что для человека как разумного существа наслаждение как цель должно быть пройдено и преодолено средствами диалектики и заменено рациональным стремлением к безмятежности (*aokhlēsia*).

Спевсипп использует серию аргументов в пользу своей позиции (которая, по-видимому, была направлена против его коллеги Евдокса⁶¹), один из которых удостоивается особенно яростной критики со стороны Аристотеля⁶². Спевсипп доказывает, что только на том основании, что страдание — это зло, нельзя заключить, будто наслаждение, напротив, есть благо. Оба они могут быть злом, противопоставляемые (как крайние случаи) некой третьей вещи (т. е. средней мере между ними), которая является благом — как большее может быть противоположным как меньшему, так и равному. Аристотель не может объявить эту доктрину полностью бессмысленной, так как и сам в этике придерживается теории, согласно которой добродетель есть среднее между двумя противоположностями, однако он пытается найти в ней уязвимые места, в частности замечая, что всякое зло — это нечто та-

⁶¹ Его собственная позиция наверняка была изложена в трактате *О наслаждении*, возможно, в ответ на выступление Евдокса. Его диалог *Аристипп* также мог быть посвящен этой теме и написан в форме беседы Сократа с его учеником Аристиппом. Однако и здесь основным объектом критики снова мог быть Евдокс. По моему мнению, *Филеб* представляет собой иронический комментарий Платона по поводу диспута между двумя его наиболее продвинутыми учениками. Есть все основания полагать, что воззрения каждого из них были обнаружены ранее, нежели *Филеб*. В конце концов, ок. 335 г. (когда, как традиционно считается, был опубликован *Филеб*) Спевсиппу было уже за пятьдесят, а Евдокс (род. ок. 390 г.), возможно, уже умер в свои тридцать с небольшим лет.

⁶² EN VII 14, 1153b1–7 (= fr. 80 Tarán); X 2, 1173a5–28 (fr. 81).

кое, чего стремятся избежать (*pleukton*), однако люди не стремятся избежать наслаждения и, напротив, избегают страдания.

Однако этот аргумент не сразит Спевсиппа. Его ответом было бы, что наслаждение — на самом деле нечто такое, чего нужно сторониться, однако люди не понимают этого. Люди стремятся к счастью, но ошибочно думают, что его можно достигнуть через наслаждение, а некоторые даже полагают, что оно состоит исключительно в наслаждении. Однако лишь немногие понимают (а все остальные должны понять), что состояние истинного счастья наступает тогда, когда достигнут совершенный баланс между наслаждением и болью благодаря наложению точного предела (*peras*) на беспредельную область «большого или меньшего», простирающуюся до крайних степеней наслаждения и боли, причем каждое из этих состояний приводит к очень тяжелым последствиям для организма и души, которая обитает в нем. Именно это среднее состояние Спевсипп и называет свободой от потрясений, или безмятежностью (*aokhlēsia*). Именно это состояние, как можно показать, признавали в качестве идеала такие во всем остальном противоположные философы, как Зенон и Эпикур. Правда, Зенон говорил о «радости» (*khara*) как состоянии, противоположном «наслаждению», в то время как Эпикур учил о «катастематическом» наслаждении, отличном от «кинетического».

До некоторой степени весь аргумент сводится к терминологическим разногласиям по поводу того, что следует называть «правильным» наслаждением, однако не только к этому. Спевсипп, несомненно, не отрицал, что предпочтительное для него состояние «безмятежности» в некотором смысле приятно; и от наслаждения в обыденном понимании это состояние отличается в основном тем, что первое представляет собой некий *процесс*, не имеющий определенной цели, в то время как состояние (*hexis*), о котором он говорит, есть нечто целостное, завершенное и стабильное. Недостаток адекватной терминологии сильно ограничивал Спевсиппа и привел к тому, что в качестве идеала им был принят термин с негативным и пассивным оттенком, призванный, однако, обозначать позитивную деятельность. Позднейшие разработки в данной области, вроде вышеупомянутых стоических и эпикурейских, порадовали бы его, если бы он имел возможность узнать о них⁶³.

⁶³ Примечательно, что в *Филебе* Платон регулярно использует термин *khairain* (пять раз в 43d5–44a5, а также вместе с *kharmōnai* в 43d7), и именно в связи с теми *hoi dyskheireis*, которых Скофилд (см.: Schofield 1971) резонно отождествляет с выразителями позиции Спевсиппа.

Это приводит нас к противоречивому предмету: идентификации противников Филеба в одноименном диалоге (44a–d). Многие исследователи согласны с тем, что это мог быть Спевсипп (в особенности см.: Wilamowitz-Möllendorf 1919: 2: 272–273; Taylor 1928: 455–456; Taylor 1937: 409–410, 423, n. 1; Düring 1966: 457, n. 157; Krämer 1971: 205–209, n. 88; и, наконец, Schofield 1971). С другой стороны, Леонардо Таран в своем введении к фрагментам Спевсиппа (Tarán 1981: 78–85) высказывается против такой идентификации как основанной на недопонимании и противоречащей сохранившимся свидетельствам⁶⁴. Однако он начинает с того, что мне также кажется недопониманием:

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

На мой взгляд, Таран понимает Платона слишком буквально, впрочем, как и аристотелевскую критику позиции Спевсиппа⁶⁵. Разумеется,

⁶⁴ Август Диес в своем издании диалога (Budé series, pp. lvii–ixii) также высказывается против, однако на основании, которое даже Таран благообразно отвергает («сказанное в диалоге не согласуется с тем, что мы знаем о Спевсиппе из других источников»). Хэкфорт (Hackforth 1945: 87–88) также не видит возможности совместить позицию *dyskheireis* с тем, что, по его мнению, является позицией Спевсиппа, и склоняется к предположению о том, что это были «пифагорейские друзья» Платона. Однако, как я покажу впоследствии, он ошибался, не различая между позицией *dyskheireis*, согласно которой наслаждение — это всего лишь способ избежать боли, и позицией Спевсиппа, согласно которой наслаждение реально, однако является злом.

⁶⁵ Примечательный случай — интерпретация аристотелевской критики в *Met.* N 4, 1092a11–17 (fr. 43), который уже обсуждался ранее. Другим примером может служить анализ сообщения Феофраста (*Met.* 11a18–26 = fr. 83), который обвиняет Спевсиппа за то, что, согласно последнему, добро занимает маленькую область посередине, в то время как зло беспредельно простирается во все

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

Разногласия между Спевсиппом и Платоном во многом носят семантический характер. Избавление от страдания может, вне всякого сомнения, считаться родом наслаждения, однако отсюда вовсе не следует, что Спевсипп именно так это и представлял. Спевсипп стремился зарезервировать термин «наслаждение» для одной из в равной мере предосудительных крайностей, которые окружают его идеальное состояние, а Платон предпочитал распространить это понятие и на те состояния, которые Спевсипп считал выходящими за пределы как наслаждения, так и боли, и даже обозначал специальным термином — «чистое», или «истинное», наслаждение⁶⁶.

Отметим, что именно в этой области, по Спевсиппу, терминология Платона не выглядит адекватной, однако сам он также не смог избавиться от терминологической проблемы. К сожалению, Спевсипп, описывая идеальное состояние, остановился на термине *aokhlēsia*, имеющем негативные коннотации. Термин Платона, к которому тот пришел в седьмой книге *Законов*, *hileōn*, или же стоическая *khara* подошли бы лучше. Однако отсюда не следует, что Спевсипп намеренно подчеркивал эту негативную составляющую. Скорее наоборот, для него это было состояние полной удовлетворенности, если не радости. Он мог также, подчеркивая именно это, назвать его «приятным» (*hēdy*), доказывая, однако, что это не то же самое, что и «наслаждение» (*hēdonē*) в

сторонах, что, конечно, сатира на Спевсиппово определение души как «простирающейся во все стороны сущности», на уровне которой и появляется различие между добром и злом, в то время как Единое не может быть в собственном смысле названо благом. Феофраст здесь явно смешивает онтологическое и этическое положения Спевсиппа, а Таран принимает это слишком серьезно (1981: 444–449).

⁶⁶ Интересно, что в седьмой книге *Законов* (VII 792c–d), написанной несколько позже (однако не намного позже) *Филеба*, сам Платон готов признать существование промежуточного состояния между болью и наслаждением, которое он называет «блаженным» (*to hileōn* — словом, которое обычно употребляется по отношению к богам, а не людям), и добавляет, что такое состояние (*diathesis*) присуще самому Богу. Это почти буддистское состояние блаженства очень похоже на то, что, по моему разумению, имел в виду Спевсипп.

обыденном смысле слова. Однако подобное несоответствие все-таки дало Платону повод для критики⁶⁷.

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

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

Протарх. Какой?

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

Протарх. Совершенно справедливо.

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

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

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

Протарх. Каким же образом?

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

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

Остановимся на мгновение. Некто или какая-то группа философов обвиняется в том, что считает жизнь без боли наиболее приятной (hēdy). Если имеется в виду Спевсипп, то, как мы уже знаем, его позиция здесь искажается. Разумеется, он также сталкивался с проблемой. Ему необходимо было позитивно окрашенное слово, которое бы характеризовало идеальное состояние, однако он, скорее всего, предпочел бы изгнать использования слова hēdonē или его дериватов для обозначения этого состояния. Но Платон использует также khairein (см. прим. 63), что может указывать на то, что этот термин также постоянно употреблялся авторами данной теории, и это выглядит как предвосхищение последующей устоявшейся стоической терминологии.

⁶⁷ Интересное наблюдение по поводу того, насколько трудно избежать эпитета hēdy, описывая позитивные психические состояния, делает и сам Платон в *Филебе* (66а). Возможно, Платон здесь вовлечен в некую лингвистическую игру, как отмечает Диес в своем введении к изданию диалога (р. lxxxix).

гии. Однако почему же они в таком случае не использовали соответствующее прилагательное вместо hēdys, вызывающего справедливые нарекания? Возможно, соответствующий дериват khartos казался им слишком необычным и поэтичным⁶⁸, в то время как hēdys выглядел более подходящим.

Продолжим (43e1–44b3):

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

Протарх. Пусть так.

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

Протарх. Ни в коем случае.

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

Протарх. Конечно.

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

Протарх. И очень многие.

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

Протарх. Так, по крайней мере, они говорят.

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

Протарх. По-видимому.

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

Протарх. А она, конечно же, различна.

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

Отметим несколько примеров некорректной аргументации, допущенной в данном пассаже. Во-первых, брать золото и серебро, т. е. никак не связанные между собой предметы, в качестве примеров противоположностей, между которыми расположено некое промежуточное состояние, неверно. Золото и серебро — не противоположности.

⁶⁸ Правда, Платон употребляет его (вместе с terpnos) один раз в *Протагоре* (358а), причем как синоним hēdys.

Они принадлежат к одному классу металлов, и каждый последующий обладает меньшей ценностью, нежели предыдущий (если, конечно, не предположить существование различных сплавов).

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

Вообще говоря, это далеко не единственный случай, когда платоновский Сократ поступает менее чем справедливо по отношению к тем позициям, которые он не разделяет. Однако продолжим. Сократ идентифицирует группу тех, кого он называет противниками Филеба (44b4–c2), характеризуя их как знатоков естественных наук (*deinoi ta peri physin*) и приверженцев «некоего неудовольствия, по своей природе не благородного» (*tis dyskhereia physeōs ouk agenous*):

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

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

Протарх. О каких противниках ты говоришь?

Сократ. О тех, которые считаются весьма искусными исследователями природы⁶⁹ и которые утверждают, что в действительности удовольствий вообще нет⁷⁰.

⁶⁹ *Deinoi legomenoi ta kata physin*. Что это значит? Фраза вовсе не обязательно указывает *исключительно* на знание или особую любовь к естественным наукам, как это иногда утверждается. Сюда может входить и то, что мы обычно считаем гуманитарными науками, в том числе этика. Это может указывать также на особую любовь Спевсиппа к построению исчерпывающего описания всех разделов познания в их взаимном соответствии, о чем упоминает и Диоген Лаэртий (DL IV 2)

⁷⁰ *To parapan hedonas ou phasin einai*. Эта фраза также проблематична. Гослинг переводит ее так: «who completely deny that they [sc. pleasures arising from the cessation of distress] are pleasures (кто отрицает, что они [т. е. удовольствия, возникающие из прекращения боли] вообще удовольствия)». Это весьма осмысленно, однако едва ли в точности соответствует сказанному. Я даю более

Протарх. Как так?

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

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

С другой стороны, позволительно спросить, мог ли кто-нибудь, будучи в здравом уме, отрицать существование наслаждения. В тексте Платона дается завершающая часть рассуждения, направленного против наслаждения. Само рассуждение, как мне кажется, могло быть таким. Причем подобное же рассуждение могло быть проведено и в отношении страдания (правда, нет необходимости убеждать людей в том, что им не стоит стремиться к страданию)! Каждое конкретное наслаждение, если проанализировать его источник, оказывается результатом освобождения организма от того или иного раздражения или несбалансированности в том или ином отношении. То, что мы называем наслаждением, — это восстановление баланса. Так что наслаждение нереально и выступает всего лишь побочным продуктом избавления от страдания. Ощущение наслаждения возникает только в связи с избавлением от того или иного дискомфорта либо удовлетворением той или иной потребности⁷¹.

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

буквальный перевод: «who deny any real existence to pleasures», что вполне согласуется как с греческим, так и с тем значением, которое я хочу в нем видеть.

⁷¹ Версия этого аргумента может быть выявлена в случайном замечании Сократа в начале *Федона* (60b), сделанном после того, как его ноги наконец освободили от цепей, что наслаждение и боль неразрывно связаны друг с другом: «Что за странная вещь, друзья, то, что люди называют приятным? И как удивительно относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, мучительным. Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его постигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине», наподобие сямских близнецов.

умственных наслаждений тоже не может считаться наслаждениями в собственном смысле слова.

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

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

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

Платон не отрицает приемлемости такого подхода, однако стремится показать, что он недостаточно продуман. И о нем можно немало сказать, даже учитывая эти сложности. Если принять во внимание пифагорейское мировоззрение Спевсиппа (очень сильно отличающееся от того, что представлено в *Филебе*), немаловажным фактом окажется

то, что и в сфере этики он постулировал совершенные состояния, возникающие в результате действия *peras* на беспорядочный субстрат (*apeiria*) и в результате порождающие *eudaimonia*⁷². Проблема состоит в том, как адекватно описать продукты таких состояний, которые могут включать, скажем, наслаждение от запаха розы, или пения птиц, или струнного квартета Бетховена, или — в конечном итоге — занятий философией. Ответ на этот вопрос неопределен, однако можно предположить, что в данном случае Спевсипп также описывал это при помощи глагола *khairain*.

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

Аргумент таков. Если мы желаем получить ясное представление о природе той или иной вещи, нам следует посмотреть на нее в наиболее явной и ничем не затемненной форме. К примеру, если мы хотим знать, что такое твердость, то нам следует обратиться к наиболее твердым телам. Точно так же и в случае с наслаждением: если мы желаем познать природу наслаждения, нам следует прежде всего обратиться к наиболее сильным его проявлениям. В результате мы приходим к заключению, что страдающие недугами, физическими или душевными, испытывают страдание и наслаждение (как избавление от него) в гораздо большей степени, нежели здоровые люди. Следовательно, наиболее несбалансированные натуры испытывают более выраженное наслаждение. В результате указывается (едва ли можно сказать: *доказывается*), что наслаждение по сути связано с различными дисбалансами в организме, а стало быть, прямо противоположно желаемому состоянию.

Не вижу причин сомневаться в том, что Платон заимствует аргумент у Спевсиппа и даже устами Сократа благодарит его за это. Мы видим, что их позиции очень близки. Это не означает, что Платон рад тому, что его племянник решил пойти, так сказать, своим путем в таком важном вопросе, как проблема наслаждения. Самоуверенность Спевсиппа кажется ему результатом недостаточной логической продуманности его позиции. Ощущения добродетельных и благоразумных

⁷² Один из аргументов Спевсиппа, по свидетельству Аристотеля (EN X 2, 1173a15–17 = fr. 81a T), состоял именно в этом: «благо определено, а удовольствие — неопределенно (*agoston*), так как допускает большую или меньшую степень».

людей выглядят достаточно похожими на те, которые испытывают неумеренные и буйные, чтобы называться одним родовым именем. Более корректно было бы различить (как это делается в последующих частях диалога) между «смешанным» и «чистым» и «истинным» и «ложным» видами наслаждения, нежели остаться с классом ощущений, которому невозможно дать адекватного названия. В конце концов, именно для этого дан человеку тот божественный дар (о котором говорится в начале диалога — 16b сл.), при помощи которого можно провести различия внутри изначально нечеткого и аморфного понятия, которое называется «наслаждением».

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

Нам осталось упомянуть о дополнительных данных об этической позиции Спевсиппа, происходящих из другого источника. Плутарх (*Об общих понятиях, против стоиков*, 1065a = фр. 79) сообщает нам, что Спевсипп (и Ксенократ после него) считали здоровье и богатство не «безразличными», как их определяли стоики, но воспринимали их как определенные «блага» (хотя и менее важные, нежели блага душевные), при условии, что в них соблюдается определенная мера⁷³. Можно заключить, что Спевсипп и Ксенократ придерживались воззрения, высказанного в *Законах* (II 661a–c; ср.: V 728d–729a), согласно которому те вещи, которые обычно считаются благами, например телесное здоровье, красота и богатство, таковы для добродетельных людей и могут превратиться в свою противоположность для остальных. Такою же наверняка была и официальная позиция Древней Академии. И снова: отличие от стоической позиции носит скорее семантический характер. Как только мы признаем, как это делали по крайней мере поздние стоики, что среди безразличных вещей некоторые «предпочитаемы», а некоторые «нежелательны», мы снова оказываемся в рамках этической

⁷³ Отметим, что и Спевсипп, и Ксенократ написали по произведению *О богатстве*, в которых наверняка говорили об умеренности и правильном его использовании.

теории Древней Академии. Однако терминологические тонкости всегда были и остаются основным предметом межшкольных диспутов.

Теория познания и логика

Рассмотрим теперь некоторые аспекты эпистемологии Спевсиппа, а затем обратимся к тому, что можно считать его вкладом в развитие логики. Начать можно с сообщения Секста Эмпирика (*Adv. Math.* VII 145–6 = фр. 75 Tarán) о критерии истины или знания⁷⁴. Оно располагается между рассуждениями о доктринах Платона и Ксенократа (к последней мы перейдем в следующей главе) и весьма любопытна. Это сообщение я бы возвел (несмотря на скептические элементы, выявленные Тараном (Tarán 1981: 431–432)) ко времени Антиоха Аскалонского⁷⁵, что особым образом окрашивает терминологию данного пассажа, однако едва ли мешает нам признать его принципиальную аккуратность⁷⁶. Перед нами сообщение о том, что Спевсипп назвал когнитивным чувственным восприятием (*episthēmonikē aisthēsis*), довольно примечательное и заслуживающее нашего внимания:

«Спевсипп, у которого одни вещи — чувственные, а другие — умопостигаемые, высказал, что для умопостигаемых критерием служит когнитивный разум (*episthēmonikos logos*), а для чувственных — когнитивное чувственное восприятие. Он предположил, что научное восприятие — то, которое участвует в истине и соответственно разуму. А именно, подобно тому как пальцы флейтиста и арфиста хотя и обладают способностью к технике (*tekhnikē energeia*), но она до игры в них еще не совершенна и достигает зрелости преимущественно (*proē-*

⁷⁴ Происхождение формулировки *kritērion tēs alētheias* не вполне ясно. Она не встречается у Платона и Аристотеля, однако возникает в ранних стоических и эпикурейских источниках. Следовательно, маловероятно, чтобы Спевсипп использовал ее в качестве технического термина.

⁷⁵ Разумеется, «платоники», о которых идет речь в данном пассаже, уже испытали влияние стоиков и даже склонны считать платоновскую доктрину исходной для стоиков. Это относится, в частности, к термину *katalēptikē phantasia*, в особенности интересовавшему Антиоха. На самом деле Секст упоминает Антиоха и его главное доксографическое сочинение *Каноника* в пунктах 162 и 201, что позволяет, хотя и косвенно, идентифицировать источник.

⁷⁶ Сообщению о Спевсиппе предшествует несколько скомканное изложение платоновской доктрины в *Тимее*, в ходе которого несколько преувеличивается значение чувств и вводится стоическая концепция *enargeia*, самим Платоном в диалоге не используемая, хотя и соответствующая тому, что в 37b названо «истинными и прочными мнениями и убеждениями».

goumenōs)⁷⁷ в результате упражнения, отвечающего требованиям рас-судка (logismos), и подобно тому как восприятие музыканта обладает способностью четко улавливать гармоничное и негармоничное и она достигается не сама собою (autophyēs), но в результате рассуждения, — так и когнитивное чувственное восприятие естественным путем участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания (aplanēs diagnōsis) соответствующих предметов (hurokeimena)».

Изложенная здесь теория нуждается во внимательном анализе, прежде всего в отношении того статуса, который получает рациональное познание физического мира, т. е. предмета, которым особенно интересовался Спевсипп. Если мы проследим за движением пальцев опытного пианиста, то может показаться, что его искусство достигается в результате продолжительного физического упражнения, в результате которого вырабатывается особая чувствительность пальцев (которая может быть нарушена, скажем, приступом артрита). Точно так же соответствующие органы восприятия в результате тренировки достигают способности особенно ясно воспринимать подходящие для них физические объекты. Однако осмысленным, целенаправленным и действительно артистичным делает движение пианиста присущая ему интеллектуальная сила, направляющая движение его пальцев в соответствии с его пониманием *формы* музыкального произведения. Так что наше восприятие физического мира, наши выделение и идентификация объектов (pragmata), групп объектов и отношений между ними — это функция не «чистого» восприятия (aisthēsis), но, скорее, разума (logos), направляющего aisthēsis, т. е. epistēmōnikē aisthēsis⁷⁸.

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

«Для того чтобы давать определения и производить деление, отнюдь не обязательно знать все, что есть, хотя некоторые утверждают,

⁷⁷ Это довольно редкое слово (впервые встречающееся у Феофраста, De igne 14) употребляется также у Ямвлиха в DCMS 4, p. 18, 11 (см. выше).

⁷⁸ Упоминание aplanēs diagnōsis может указывать на место из *Тимея* (37c), где говорится о «круге иного», в котором, если он «движется в правильном направлении», «возникают истинные и прочные мнения и убеждения».

что невозможно знать отличия одной вещи от другой, не зная каждой другой вещи, а без знания отличий нельзя знать каждую отдельную вещь, ибо с тем, от чего она не отличается (diapherei), она тождественна, и то, от чего она отличается, — иное по сравнению с ней.

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

В данном случае критика Аристотеля выглядит весьма основательной, однако, как и прежде, попытаемся понять, что заставило Спевсиппа сделать столь примечательное заявление⁷⁹. Прежде всего, мы замечаем, что Спевсипп и Аристотель строят определения с различными целями. Аристотель стремится классифицировать объекты физического мира в соответствии с их естественными свойствами; более того, только индивидуальная комбинация формы и материи создает исходную субстанцию, так что определение задается набором отличий одной сущности от другой. По представлению Спевсиппа, истинная реальность — это числа и геометрические фигуры, и только они познаваемы в собственном смысле слова. Физические сущности он рассматривает как комбинации монад и точек, образующих ансамбли, отличающиеся друг от друга сложными отношениями внутри этих ансамблей. Так что для того чтобы действительно познать данную сущность, необходимо

⁷⁹ Барнс (Barnes 1975: 234–236) хорошо исследует форму аргумента Спевсиппа, показывая, что Аристотель некорректно проводит различие между «существенным» и «несущественным» типами отличий. Спевсипп мог бы вставить слово «существенный» после каждого отличия в своем рассуждении, и оно все равно осталось бы верным. Фэлкон (Falcon 2000) пытается доказать, что Спевсипп неуязвим для критики Аристотеля, так как он не практикует метод деления, однако это кажется мне маловероятным. И все-таки данная статья содержит много интересного.

получить полное представление об отношениях (сходствах и различиях) нее и других объектов физического мира. Однако именно поэтому истинное знание (*epistēmē*) физических объектов невозможно. Создается впечатление, что как раз это и хотел показать Спевсипп. В случае, к примеру, с числом семь или равнобедренным треугольником несложно перечислить всю совокупность отношений сходства и различия с другими сущностями этого же класса⁸⁰. Для обычного дерева, животного или другого природного объекта задача безмерно усложняется. Однако Спевсипп указывает на эту трудность не для того, чтобы показать полную невозможность истинного знания физических предметов. Напротив, мы знаем, что он был неутомимым классификатором физических вещей и автором двух сочинений, посвященных этому вопросу, *Номоіа* (*Сходств*), в десяти книгах, и «Разделений и предположений к *Сходствам*». Благодаря Афинаю до нас дошло несколько кратких сообщений о том, как именно он это делал (в основном из второй книги *Сходств*)⁸¹.

Очевидно, что Аристотель внимательно изучил эту книгу, хотя и не согласился с тем, что в ней сказано. Спевсиппа он критикует 1) за применение жесткой дихотомической схемы даже там, где она не подходит; 2) за использование таких негативных характеристик, как «бескрылый» и «бескровный», в процессе этих дихотомий, что ошибочно, потому что не называется реальным свойством вещи; 3) за проведение деления по таким несущественным признакам, как среда обитания (например, за отнесение водных птиц и рыб к одному классу «водных животных» — в противоположность «земным животным» — на основании этого общего признака, причем птицы, обитающие на земле, оказываются в другом классе)⁸².

Как показывают наши данные, процедура, которой придерживался Спевсипп, действительно была менее научной, нежели та, которую разработал Аристотель, а практика дихотомии, в самом деле, нередко приводила к несуразностям, однако должно заметить, что цель, с кото-

⁸⁰ Разумеется, количество чисел бесконечно, однако *тип* отношений, в которых число семь пребывает с другими, все же можно указать.

⁸¹ Артур Лавджой (Lovejoy 1936: 10) перечисляет характеристики «философического» ума и делает тонкое наблюдение, подходящее, по моему мнению, для описания метода Спевсиппа: «И еще существует органистский мотив, привычка считать, что если перед вами комплекс того или иного рода, то ни один элемент этого комплекса не может быть адекватно понят без учета всех отношений, в которых он пребывает с другими элементами». Мне кажется, что Спевсипп относился именно к такому типу умов.

⁸² Ср.: *De partibus animalium* 642b5–644a11 = fr. 67 Tarán.

рой все это проделывал Спевсипп, кардинально отличалась от «научной» задачи Аристотеля. Название его труда (*Сходства*), равно как и свидетельства Аристотеля, показывают, что его целью было выяснить, «в каких отношениях данная вещь схожа, а в каких отлична» (*ti tauton kai ti heteron*)⁸³, что помогает понять, как мне кажется, его истинные намерения⁸⁴. Вспомним, в *Тимее* (37a–c) в процессе описания способа познания Душой физического мира также вводятся понятия тождества и различия, и когда «круг иного» (*ho tou thaterou kyklos*) движется в правильном направлении (*orthos dn*), он сообщает Душе прочные и истинные мнения и убеждения (*doxai kai pisteis bebaioi kai alētheis*). Мне кажется, что все опыты Спевсиппа в области классификации сходств и различий в действительности были призваны проиллюстрировать этот процесс «очищения» души, чтобы круг ее «иного» стал *orthos*, и это не имеет никакого отношения к той научной классификации физических вещей, которая интересовала Аристотеля. В таком случае становится понятным происхождение того утверждения Спевсиппа, которое столь раздражало Аристотеля: полное перечисление *diaphorai*, которые бы отличали один физический предмет от другого, невозможно потому, что (как это постоянно повторяет Тимей в диалоге) знание явлений физического мира всегда обречено оставаться лишь *eikōs logos*⁸⁵.

О познании физических и умопостигаемых объектов в связи с теорией Спевсиппа упоминает и Прокл в *Комментарии на первую книгу «Начал» Евклида* (pp. 77, 15–78, 10 = fr. 72 T). Здесь говорится о необ-

⁸³ Ср.: *An. Post.* II 13, 97a6–22 (= fr. 63a T), а также анонимный комментарий на *An. Post.*, p. 584, 17–585, 2 Wallies (= fr. 63b T), в котором добавляется свидетельство Евдема. Таран (Tarán 1981: 64–72 и примечания к данным фрагментам) очень хорошо разбирает эти данные.

⁸⁴ Здесь важно отметить, что Феофраст (*Met.* 6a23 sq.) хвалит Ксенократа за полноту его анализа всех уровней бытия и даже не упоминает о Спевсиппе. Это может означать, что, по Феофрасту, Спевсипп на самом деле вообще не занимался классификацией в собственном смысле слова.

⁸⁵ Как заметил Чернисс (Cherniss 1944: 60, n. 50), «определение *tauton* и *heteron* как средств деления и их связь с принципом *homoiotēs* адаптированы Спевсиппом из учения Платона», однако с тем отличием, что «в данном случае отсутствовала теория идей». Я согласен с первой частью утверждения, однако полагаю, что Спевсипп не совсем отбросил «идеи», так как вместо этого он принял аналогичную теорию отношений физических объектов и квазиматематических формул в качестве матриц вещей, согласно которой индивидуальные сущности возникают в результате приложения этих формул к категориям сходства и различия.

ходимости различать между проблемами и теоремами в теории математики в целом и геометрии в частности. Суть дела состоит в том, что, согласно Спевсиппу, *problēmata* касаются «появления таких вещей, которых раньше не было», в то время как *theōrēmata* более подходят для изучения вещей вечно сущих. Этот пассаж заслуживает цитирования:

«Предложения, которые следуют за первыми началами, он [Евклид] делит на проблемы и теоремы, причем первые касаются построения фигур, деления их на части, вычитания и добавления к ним и — в целом — характеристики тех результатов, которые получаются из этих процедур; в то время как последние касаются выявления свойств, присутствующих каждой фигуре. Как наука построения основана на соответствующей теории, так и теоретическая наука базируется на методах решения проблем по аналогии с построением.

Однако некоторые из древних, такие, как Спевсипп, Амфином⁸⁶ и другие, настаивали на том, что все предложения, касающиеся объектов теоретических наук, следует называть теоремами, а не проблемами, так как эти науки имеют дело с вечными вещами. Ведь вечные вещи не возникают, значит, в их отношении нет “проблем”, то есть построений того, чего ранее не существовало, к примеру — построения равнобедренного треугольника, или окружности при помощи данной линии, или линии между двумя данными точками. Лучше, по их мнению, считать, что эти объекты на самом деле существуют, поэтому при помощи данных построений мы не создаем их, а рассматриваем; в противном случае окажется, что мы как будто бы воспринимаем вечные вещи в процессе становления. Следовательно, все подобные предложения — теоретические, а не практические».

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

⁸⁶ Мы не знаем, кто это такой, однако, как резонно полагают Морроу и Таран, он, вероятно, был современником или почти современником Спевсиппа; впрочем, неизвестно, принадлежал он к Академии или нет.

тивника, а также решил еще раз подкорректировать позицию своего дяди.

Однако возможно, что за терминологическими разногласиями скрывается и более серьезная философская проблема. Как мы видели, Спевсипп настаивает на небуквальном и вневременном толковании *Тимея*. В таком случае, по его утверждению, описание процесса сотворения мира во времени — аналогия, используемая «для наглядности», подобно тому как геометры строят, скажем, фигуру из линий, как будто она не существовала до этого построения⁸⁷. Именно для демонстрации данного общего принципа он мог провести подобное различие.

В другом важном пассаже из комментария Прокла говорится, что Спевсипп различал между нашим знанием начал (*arkhai*) и тех выводов, которые можно получить на их основании (*Comm. in Eucl.*, p. 179, 12–22 = fr. 73 Tarán). Началам свойственны простота (*haplotēs*), недоказуемость (*to anapodeikton*) и самоочевидность (*to autopiston*)⁸⁸, и способ их восприятия отличен от всего остального. Этот пассаж также заслуживает внимательного прочтения:

«Начала всегда идут ранее тех следствий, которые из них извлекаются, будучи простыми, недоказуемыми и самоочевидными. В целом, говорит Спевсипп, в нашей охоте⁸⁹ за знанием с помощью разума мы ухватываем некоторые вещи и оставляем их для будущих исследований, не развивая последовательной аргументации, и наш ум находится с ними в еще более ясном контакте, нежели глаз с видимыми объектами; однако некоторые из них не могут быть схвачены непосредственно, поэтому к ним приходится подходить постепенно, выстраивая цепь умозаключений. К примеру, чертить прямую линию от точки к точке — это нечто такое, что зрением воспринимается как простое и легкое, ведь в результате непрерывного движения точки без отклонений в ту или иную сторону мы достигаем другой точки⁹⁰. И еще: если один из

⁸⁷ См.: *De caelo* 279b32 sq. (= fr. 61 Tarán); в одной схолии к этому месту сказано, что Аристотель здесь имел в виду Спевсиппа и Ксенократа.

⁸⁸ Из этих эпитетов только последний — сомнительного происхождения и не засвидетельствован ранее времени Герона Александрийского (II в. до н. э.), однако в любом случае едва ли Прокл имел прямой доступ к сочинениям Спевсиппа. Его непосредственным источником были труды по истории математики Гемина (I в. до н. э.) и ученика Аристотеля Евдема.

⁸⁹ Эта метафора — платонического происхождения. Охотой (*thēra*) Платон называет процесс диалектического поиска: *Phd.* 66a; *Theaet.* 198a; *Polit.* 285d; *Philb.* 65a.

⁹⁰ Очевидно, Спевсипп хочет этим сказать, что так можно ясно увидеть, что именно линия — кратчайшее расстояние между двумя точками.

двух концов прямой линии неподвижен, а другой движется вокруг него, то в результате без труда⁹¹ получается круг. Однако если мы пожелаем изобразить одностороннюю спираль (*helix monostrophos*), то нам потребуется более сложное устройство, так как спираль возникает в результате сложного движения; для конструирования равнобедренного треугольника также понадобится специальный метод. Геометрическая интуиция подсказывает, что если я представлю себе прямую линию с одним закрепленным концом, а другим — движущимся вокруг точки закрепления, в то время как она сама движется по прямой, то я опишу одностороннюю спираль; ибо, когда конец линии, описывающей круг, возвратится в исходное положение, в то же время, когда точка завершит свое движение вдоль линии, они совпадут и образуют спираль. И снова, если я опишу две равных окружности и соединю точки их пересечения с центром окружностей и проведу прямую линию от одного центра к другому, то в результате я получу равнобедренный треугольник. Так что неверно думать, будто подобные вещи можно сделать сразу и без дополнительного размышления; чтобы сконструировать фигуры, нам необходимо следовать определенным процедурам».

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

В сфере логики, нужно отметить, Аристотель имел меньше претензий к Спевсиппу. Напротив, косвенно он даже признает его влияние на свою теорию — и критикует воззрения Спевсиппа только в незначительных деталях. Сюжет касается разделения имен (*onomata*). Как мы помним, в начале *Категорий* Аристотель различает между «омонимами», «вещами, имеющими общее имя, однако определение той природы, которая соответствует этим именам, в них различно», и «синонимами», «вещами, имеющими общее имя, и определение той природы,

⁹¹ Достаточно поздний глагол *apragmateutōs*, по моему мнению, означает здесь «без дополнительных рассуждений». Интуитивно ясно, что при помощи такой процедуры действительно получается круг.

которая соответствует этим именам, в них также совпадает» (так, «животное» — родовое имя, которое относится как к человеку, так и к быку). Ясно, что данное разделение свойственно скорее вещам, нежели словам⁹². Давно замечено, что эти послышки впоследствии были заменены им другой теорией (см., например, *Met.* IV 2). Однако сколь бы грубым ни было это разделение, по всей видимости, именно оно происходит из классификации имен, предложенной Спевсиппом. У Симпликия (который цитирует раннего комментатора Аристотеля Боэция (I в. н. э.) — *Simp., In Cat.*, p. 38, 19–24 *Kalbfleisch* = *fr.* 68a *Tarán*) читаем следующее:

«Боэций говорит, что Спевсипп применял следующее разделение (*diairesis*) имен. Имена, говорит он, делятся на “тавтонимии” и “гетеронимии” (“идентичные” и “различные”), причем первые разделяются на “омонимы” и “синонимы”; некоторые “гетерономные” имена гетерономны в собственном смысле, некоторые — “полиномны”, а некоторые — “параномны”. Смысл первого класса имен уже обсуждался, *polyonoma* же — это различные имена, означающие одну и ту же вещь, например: *aor, xiphos, machaira, phasganon* [все эти имена означают *меч*]; *heteronoma* — это такие имена, которые означают различные вещи, определение которых различно, например: грамматика, человек, дерево»⁹³.

Аристотель не критикует деление имен Спевсиппа эксплицитно (хотя и делает это имплицитно в начале *Категорий*, относя «синонимы» к различным видам одного рода: так, человек и бык относятся к роду животных), однако он критикует те дальнейшие различения, которые Спевсипп строит на этом основании. Спевсипп интересовался

⁹² В этом я согласен с Тараном (*Tarán* 1981: 406–414) и не разделяю позиции Барнса (см.: *Barnes* 1971). Спевсипп здесь говорит о вещах, а не только о словах, их обозначающих.

⁹³ К сожалению, Боэций 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 путем строгую дистрикцию. Как и в других случаях, нам неизвестны собственные слова Спевсиппа, поэтому все, что нам остается, так это отметить, что в данном случае Аристотель каким-то образом реагирует на классификацию своего предшественника.

причиной двусмысленности имен⁹⁴ и разделял, если верить Аристотелю (Soph. El. 170b12–171b2 = fr. 69a T)⁹⁵, все высказывания на касающиеся имен (pros to onoma) и касающиеся понятий, или смысла (pros tēn dianoian)⁹⁶, отмечая в связи с этим, что все софистические уловки базируются на двусмысленности (para to ditton). Данный предмет интересовал его как средство, спасающее от ошибок в рассуждениях и необходимое для опровержения софизмов.

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

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

Приведенный пример о многозначности слова «один» может быть направлен как раз против Спевсиппа, ведь именно он, как мы видели, употреблял это слово по отношению к различным сущностям, расположенным на различных уровнях бытия, что оправдывало упрек в двусмысленности. Однако в целом, как заметил Таран, Аристотель набирает здесь очки, как будто не замечая различия Спевсиппа между высказываниями, касающимися имен (pros to onoma), и высказываниями, касающимися смысла (pros tēn dianoian), формулируя практически то же самое в своих терминах. Спевсипп же действительно хотел раз-

⁹⁴ Я во многом следую подробному анализу этого сюжета, проделанному Тараном (Tarán 1981: 72–77, 414–418).

⁹⁵ Разумеется, Спевсипп здесь не упоминается, однако Чернисс (Cherniss 1944: i, p. 47) прекрасно обосновал эту идентификацию.

⁹⁶ Я предпочитаю переводить dianoia терминами *понятие* и *смысл*, а не «мысль», как это делает Таран (и Форстер в переводе трактата Аристотеля). Различие, которое проводит Спевсипп, разумеется, касается истинного утверждения оппонента и тех двусмысленных слов, в которые он его облакает.

делить ситуацию на ту, когда оба собеседника имеют точные представления, о чем идет речь, и ту, когда рассуждение строится на спекуляции словесными двусмысленностями. Наверняка он не сомневался в том, что все софизмы не сводятся к словесным двусмысленностям, однако полагал, что все они двусмысленны в том или ином виде. Рассуждения Аристотеля, возможно, более тонкие и развернутые, нежели у Спевсиппа, все же затуманивают то, что он сам мог узнать у своего старшего коллеги.

Заключение

Итак, данный очерк показал, как я надеюсь, что Спевсипп был мыслителем, чьи воззрения, возможно, отличались определенной степенью идиосинкразии, однако ни в коей мере не были лишены последовательности и широты охвата изучаемых предметов. В качестве оригинального мыслителя Спевсипп едва ли равен по значению Аристотелю, однако он был вполне достойным наследником своего дяди и оригинальным автором. Именно он, более того, был ответственен за весьма интересное развитие платонизма, которое, однако, не нашло поддержки у его непосредственных преемников. Его учение о Едином было отвергнуто Ксенократом, вероятно, под влиянием критики Аристотеля, а его многоуровневый универсум был значительно выровнен, несомненно, не без влияния того же критика. Если Спевсипп где-либо по-прежнему пользовался популярностью, то это был мир неопифагорейства первого и второго веков н. э. Только при его преемнике платонизм начал оформляться в некое подобие ортодоксии, хотя и Ксенократ, как мы увидим, также развил некоторые самостоятельные идеи.

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