

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

**КСЕНОКРАТ И СИСТЕМАТИЗАЦИЯ
ПЛАТОНИЗМА****Биографические свидетельства и сочинения**

О Ксенократе уже упоминалось в первой главе в связи с процедурой его избрания на пост главы школы. Дополнительных сведений о нем сохранилось немного. Сообщается, что он был сыном Агафенора и происходил из мегарской колонии Халкедон в Пропонтиде. Город Халкедон в течение почти всего пятого столетия был членом Афинского союза, а в 389 г., когда Ксенократ был еще молод, снова возвращен под афинское влияние Фрасибулом (не без помощи флота в сорок кораблей). Очевидно, что в этом сравнительно отдаленном месте греческого мира об Академии Ксенократ (или его отец) узнал примерно таким же способом, как и отец Аристотеля, — при посредстве философско-педагогических заведений, распространившихся в отдаленных местах к 370-м гг. Родившись в 396 г.¹, он, должно быть, прибыл в Афины в 370-х гг., так как Диоген говорит, что учился у Платона он с молодости (*ek neou*). Как и в случае со Спевсиппом и Полемоном, о жизни Ксенократа мы узнаем в основном из собрания анекдотов о них у Диогена Лаэртия. И как в случае со Спевсиппом, в безыскусном смешении разных историй у Диогена мы различаем происходящие из «враждебно» и «дружественно» настроенных по отношению к Ксенократу источников. Некоторые, впрочем, можно интерпретировать как нейтральные².

В первой главе³ мы уже рассматривали историю из Элиана об Аристотеле, стареющем Платоне и Ксенократе, выступившем в защиту своего учителя, которая могла произойти ок. 350 г., а также анекдот о

¹ Диоген (IV 14) сообщает, что он дожил до 82 лет и умер в 314 г., и у нас нет оснований сомневаться в точности этой даты.

² Хорошее исследование возможного происхождения этих сведений см.: Leo 1901; Isnardi Parente 1981.

³ Другая известная история об обращении Полемона к философии благодаря Ксенократу рассматривается в следующей главе. Эта история также должна относиться к позднему периоду его жизни, после 339 г.

знаменитой куртизанке Лаиде⁴, которая безуспешно пыталась соблазнить его, причем из текста становится ясно, что в то время он уже был главой школы, а значит, это случилось после 339 г. Остальные истории связаны с двумя важными событиями из жизни Ксенократа. Во-первых, рассказывается о его поездке на Сицилию вместе с Платоном и Спевсиппом: вероятно, это вторая поездка в 367 г. (и едва ли третья в 361 г.). Во-вторых, сообщается о его участии в посольстве к македонскому регенту Антипатру в 322 г., после поражения Афин в Ламийской войне.

История о поездке на Сицилию относительно тривиальна, однако содержит много сопутствующих деталей, что делает ее достаточно правдоподобной⁵. Дионисий II устроил соревнование по винопитию во второй день (*Choes*) Антистерий, вероятно, в честь почетных гостей, — так как никаких данных о том, что это был ионийский или дорийский праздник, не сохранилось, — и Ксенократ получил в виде приза золотой венок (вместо обычного из оливковых веток). Покинув дворец, он надел его на статую Гермеса, «как надевал обычные цветочные венки», показав всем презрение к тирану и его богатству. Сам факт присутствия Ксенократа на этом пиру и его показательная выходка доказывают, что уже в этот период Ксенократ относился к кругу близких друзей Платона. Как мы видели в предыдущей главе, Спевсипп также участвовал в этой поездке, однако он был племянником Платона и намного старше Ксенократа.

Другой небольшой фрагмент (более сомнительный, поскольку не сопровождается какими-либо деталями) также передает Диоген (IV 11). Милость Дионисия, очевидно, в скором времени сменилась на гнев, и, когда он заявил Платону, что прикажет отрубить ему голову,

⁴ Или Фрины, если следовать версии Валерия Максима (IV 3, ext. 3 = fr. 26 IP). Этот вариант предпочтительнее версии Диогена (IV 7), поскольку даже Лаида Младшая едва ли могла общаться с Ксенократом — по хронологическим соображениям, в то время как Фрина была как раз современницей. По-видимому, ученики Ксенократа поспорили с Фриной, что даже она не сможет соблазнить Ксенократа, и выиграла пари. История впоследствии преподносилась в качестве примера самоконтроля.

⁵ Наиболее подробно рассказывается у Филодема (*Acad. Hist. VIII–IX Dorandi* = fr. 1 IP), однако также и у Диогена (IV 8). История, как полагают, восходит к Тимею из Тавромения. Поскольку Антистерии (праздник Кружек) отмечались в феврале, отсюда следует, что Платон и его попутчики прибыли на Сицилию осенью 367 г. и оставались, по-видимому, до весны. Это подтверждают и другие источники.

Ксенократ выступил вперед и воскликнул: «Сначала отруби мою». Эта история показывает смелость Ксенократа и его верность Платону.

История его участия в посольстве к Антипатру по ряду причин более важна. В это время Ксенократ был главой школы уже около семнадцати лет, пользовался всеобщим уважением в Афинах и был признан подходящей кандидатурой для выполнения важного дипломатического поручения в критический для истории города момент⁶. Будучи метеком с Геллеспонта, Ксенократ превратился в патриота Афин, борца за их независимость от Македонии и опасного противника для Антипатра. Рассказ Плутарха заслуживает цитирования, так как он показывает взаимоотношения Ксенократа с народом Афин:

«И тогда Фокион вернулся в Афины с этими требованиями⁷, которые афиняне не могли не принять, учитывая их положение. Затем Фокион снова отправился в Фивы во главе посольства, к которому афиняне присоединили философа Ксенократа. Ибо уважение к добродетели Ксенократа и его репутация и слава в глазах сограждан были столь велики, что они решили, что ни одно человеческое сердце не сможет проникнуться дерзостью, яростью и гневом при виде этого человека».

Однако их ожидания не оправдались. Антипатр, который был другом Фокиона, принял посольство милостиво, однако Ксенократа даже не стал слушать. Антипатр был разумным человеком, поэтому естественно предположить, что он знал что-то такое, что вывело его из себя⁸. Однако по иронии судьбы именно метек Ксенократ оказался единственным человеком в этом посольстве, который до конца отстаивал афинские интересы, в то время как остальная часть делегации оказалась настроенной промакедонски и в обмен на подарки была готова на любые уступки. Сообщается, что Ксенократ заметил по этому поводу: «Антипатр правильно делает, что стыдится меня, замышляя против

⁶ Посольство возглавлял Фокион, старый друг и бывший слушатель Академии (Plutarch., Phoc. 4, 1), однако Плутарх говорит, что не он пригласил Ксенократа, но народное собрание. Существуют и другие истории, подтверждающие его заметное место в жизни Афин.

⁷ То есть уступить лидерам, настроенным против Македонии, прежде всего Демосфену и Гипериду; установить умеренную олигархию, предоставив права гражданам, имущество которых превосходит 2 тыс. драм; и согласиться на присутствие македонского гарнизона в Мунихии, крепости Пирея.

⁸ Недоброжелатели Ксенократа — у Филодема (Rhet., p. 67 Stöner = fr. 37–39 IP), но в конечном итоге у Деметрия Фалерского — сплетничали, что Антипатр возненавидел Ксенократа за его чрезмерный педантизм. Кроме того, не исключено, что он не пожелал говорить о судьбе Афин с человеком, не имеющим афинского гражданства.

города дурное». Когда условия договора были оглашены, все делегаты согласились с ними, только Фокион попытался еще раз возразить против гарнизона в Пирее, а Ксенократ потом заметил, что «Антипатр вел себя с ними слишком милостиво для рабов, но слишком жестоко для свободных людей».

Затем, после установления умеренной олигархии, либо Фокион (который оставался личным другом, несмотря на политические разногласия), либо Демад — в зависимости от источника⁹ — предложил Ксенократу гражданство, однако тот отказался, сказав, что не может служить правительству, против установления которого он боролся в качестве посла¹⁰.

В связи с этим возникает интересный вопрос о политической позиции Ксенократа¹¹. Была ли она принципиально демократической или же он, скорее, выступал афинским националистом, не приемлющим любое иностранное влияние и тем более македонский гарнизон? Может показаться, что глава платоновской Академии не может быть приверженцем афинской демократии. Однако если рассмотреть это внимательнее, то почему нет? Верный платоник может быть приверженцем тоталитаризма, в смысле убежденности в необходимости такой структуры государственного устройства, чтобы в нем все было посвящено достижению добродетели, однако отсюда не следует, что он должен был непременно восхищаться установившейся олигархией с имущественным цензом. В конце концов, каким бы ни был тип правления, предложенный в *Государстве* (а я склонен принимать его исключительно в качестве политического проекта), очерк государственного

⁹ Плутарх (Phoc., 29, 4) сообщает, что это был Фокион; Филодем (Acad. Hist. VIII) — что Демад. Если верно последнее, можно предположить, что Демад, не будучи другом, руководствовался исключительно политическими соображениями и хотел переманить Ксенократа на свою сторону, нейтрализовав его оппозиционный настрой. Это само по себе указывает на роль Ксенократа в политической жизни.

¹⁰ Рассказывается (в различных вариантах), что Ксенократ был арестован за неуплату *metoikion*, подати с иногородних (ок. 12 драм в год). У Плутарха сказано, что именно по этой причине Фокион предложил ему принять гражданство. Однако в другом варианте истории, в котором фигурируют Ликург, умерший в 325/324 (Псевдо-Плутарх, Жизни десяти раторов, 842b), и Деметрий Фалерский, ставший известным к 318 г. (DL IV 14), рассказывается, что по этой причине афиняне выставили Ксенократа на продажу, однако Деметрий выкупил его. Эта история представляется малодостоверной, к тому же не может быть точно датирована.

¹¹ Я в основном согласен в этом вопросе с Маддоли (см.: Maddoli 1967).

устройства в *Законах*, который можно считать последним словом самого Платона, выглядит как своего рода демократия, хотя бы потому, что там какой-либо имущественный ценз исключается, за вычетом разве что рабов и метеков (наподобие Ксенократа). Определенного рода квалификация на основе имущественного положения предполагается, однако все граждане имеют право и должны принимать участие в этой процедуре. Так что ценз в 2 тыс. драхм, равно как и иностранный гарнизон в порту, вполне могли раздражать Ксенократа. Кроме того, ясно, что антимакедонская партия считала Ксенократа своим, и его антимакедонские замечания стали частью популярного фольклора и в таком виде дошли до нас¹².

Ксенократ достаточно серьезно интересовался политикой, чтобы написать одно или два произведения на эту тему (в зависимости от того, следует ли нам считать названия *Peri politeias* и *Politikos* указывающими на различные произведения или на одно и то же в страшно путаном списке Диогена), в которых мог высказать свои взгляды на идеальное государственное устройство. Мы не знаем, о чем были эти сочинения, однако — учитывая сказанное и на основе соображений общего порядка — можем предположить, что взгляды Ксенократа едва ли сильно отличались от тех, которые были высказаны Платоном в его последние годы¹³.

¹² Некий Мирониан в *Номоia* (DL IV 8) сообщает, к примеру, что он отказался от денег, предложенных Антипатром (видимо, еще до поездки в составе посольства в 322 г.), что не исключено, так как македонские властители любили подкармливать влиятельных людей. Известно, в частности, что он же пытался подкупить Фокиона (безуспешно) и Демада (на сей раз успешно), и отказ Ксенократа мог послужить причиной для неприятия его в составе посольства. Сообщается также, что Антипатр во время визита в Афины обратился к нему с приветом, но тот отозвался не раньше, чем довел свое рассуждение до конца (DL IV 11). Этот случай мог произойти во время визита Антипатра в составе посольства Филиппа после Херонеи в 338 г. Независимо от того, аутентичны эти истории или нет, они хорошо отражают образ Ксенократа в глазах афинской публики.

¹³ Его политические взгляды и склонность к умеренности отражены и в такой часто повторяемой, но сомнительной истории (fr. 23–29 IP). Рассказывается, что Александр послал ему в подарок 50 талантов, однако он отослал их назад, сказав, что ему это не нужно. Возможно, то был своего рода аванс за книгу о царской власти, которую заказал Александр (Плутарх, *Против Колота*, 112c–d) и которая действительно упомянута в списке его произведений под заголовком «Первоосновы (*stoicheia*) царской власти, к Александру, в четырех книгах». Не исключено, что это желание Александра было инициировано временным разрывом с Аристотелем из-за инцидента с Каллифеном (DL V 10).

Об интересах Ксенократа и особенностях его личности сохранились и другие истории. О пифагорейском складе его характера рассказывается в истории в духе св. Франциска: «Однажды ему за пазуху залетел воробей, спасаясь от ястреба. Он потрепал воробья и выпустил, сказавши, что не пристало выдавать просителя» (DL IV 10). «Говорят, что он был настолько нежив, что афиняне одному ему позволяли выступать свидетелем без присяги, хотя по закону это не допускалось» (DL IV 7). Известно, что обычай не давать клятв был принят среди пифагорейцев. Возможно, эта история связана с пифагорейскими пристрастиями Ксенократа: наверное, он сослался на подобные свои убеждения, и афиняне позволили ему не произносить клятву во время судебного разбирательства. Сообщение, что он каждый день посвящал час безмолвному размышлению, также указывает на пифагорейскую традицию¹⁴ и согласуется с остальной информацией о спокойствии и умеренности его характера¹⁵.

Нашему философу приписывается также ряд высказываний, полезных для уяснения его характера и образа мысли¹⁶. Одна из таких историй хорошо известна (fr. 56–60 IP). Некий студент пришел поступать в Академию. Ксенократ спросил его, изучал ли он геометрию. Тот ответил, что нет. Тогда, может, астрономию? Опять нет¹⁷. «В таком случае,

Проблематично также название «К Арибе (*Arthybas*)». Возможно, это произведение (скорее всего, в жанре протрептика) было обращено к царю моллосиан, свергнутому Филиппом в 343 г. и бежавшему в Афины, где ему было предоставлено почетное гражданство; возможно также, что тот был как-то связан с Академией. Подходящим временем для такого послания мог бы быть 331/330 г., время возвращения Арибы в свое царство.

¹⁴ DL IV 11; Stobaeus, Anth. III 33, 11 (= fr. 62 IP). Стобей добавляет также, что свой день он делил на несколько частей и посвящал их различным занятиям, что тоже является пифагорейским обычаем.

¹⁵ Пифагорейским обычаем было также вегетарианство, и действительно, по сообщению Плутарха (*De esu carn.* 996b = fr. 53 IP), Ксенократ говорит, что «афиняне наказали одного человека за то, что он содрал шкуру с барана, пока тот был еще живой; по моему мнению, мучитель живых существ ничем не хуже всех остальных, их убивающих».

¹⁶ Я склонен принимать эти свидетельства как в принципе аутентичные, в случае если они не содержат очевидных хронологических или иных противоречий, так как я верю в силу устной традиции в таком «разговорном» сообществе, каким были Афины.

¹⁷ В других вариантах Ксенократ интересовался, изучал ли он «поэтов», *mousikē* и даже *grammata*, однако я соглашусь с Маргеритой Иснарди Паренте (комментарий к данному фрагменту: р. 303), что другие разделы были добавлены к исходным, чтобы вместе составить то, что называется курсом предва-

— сказал Ксенократ, — ступай прочь. Тебе не за что будет ухватить философию»¹⁸. Если такими в самом деле были его воззрения на процесс образования, можно предположить, что он ввел более строгий отбор среди кандидатов в Академию, нежели то было при Платоне. Это становится ясно, если экстраполировать на приведенный случай схему «начального образования» в том виде, в каком она представлена в седьмой книге *Государства* (и которая, как считается, примерно соответствовала курсу, преподававшемуся на младших курсах Академии). С другой стороны, известна знаменитая (несомненно, мифическая) надпись на воротах Академии: «Не геометр да не войдет!» (mēdeis ageōmetrētōs eisitō). Если бы только знать, когда изобрели этот лозунг!

Другой важный вывод из этого сообщения — осознание важности геометрии и астрономии, которым, как мы увидим далее, придавали исключительно большое значение как сам Ксенократ, так и автор *Послезакония*, которым я считаю Филиппа Опунтского. В последнем сочинении особое внимание уделяется астрономии, и это может отвечать по крайней мере одному направлению, основательно разрабатываемому в Древней Академии¹⁹.

Упомяну в заключение еще несколько высказываний. Сообщается²⁰, что Ксенократ говорил: «Нет никакой разницы, проник ли ты в дом другого человека ногами или глазами; ведь в равной мере постыдно как смотреть на то, что видеть не следует, так и входить туда, куда не приглашали». Высказывание, достойное самого Иисуса! А став объектом насмешек Биона Борисфенского, он заметил, что не удостоит его ответом, «ибо недостойно трагедии отвечать на насмешки комедии»²¹.

Диоген (IV 11–14) перечисляет семьдесят шесть произведений Ксенократа. Список начинается с трактата *О природе* (в шести книгах), затем

рительных наук (enkyklios paideia), впоследствии считавшимся необходимым условием для изучения философии.

¹⁸ В другом варианте: «Руно еще не выделано валяльщиком» (или «У меня здесь не шерстобитня») (пер. М. Гаспарова). — *Прим. пер.*

¹⁹ Подробнее см. об этом в пункте о Филиппе Опунтском.

²⁰ Plutarch., De curios. 521a = fr. 63 IP; Aelian, VH XIV 42 = fr. 64 IP.

²¹ DL IV 10. Блон, в конечном итоге ставший киником, однако, по Диогену (IV 51), вначале учившийся в Академии, выполняет ту же роль, что и Диоген Киник во времена Платона. У Валерия Максима (VII 2, ext. 6 = fr. 61 IP) содержится вариант данной истории, однако с анонимным провокатором. Ксенократ в этом случае спросили, почему он не отвечает на оскорбление, он же провознес: «Иногда я сожалел о сказанном, но никогда о том, что промолчал».

идут шесть книг *О мудрости* (термин sophia, должно быть, означает теоретическую мудрость). Далее идут *О богатстве*, очевидно, труд по практической этике, затем *Arkas* (*Аркадянин*), наверняка диалог, однако совершенно не понятно, о чем он мог быть; следом — *О неопределенном* (Peri [tou] aoristou), что может указывать на что угодно, от метафизики до логики и даже грамматики²². Список продолжается в том же духе, причем этика, физика и логика в нем полностью смешаны.

Кроме вышеупомянутых наиболее важными представляются следующие названия: *О бытии*, *О судьбе*²³, *О добродетели*, *Об идеях*, *О богах*, *О душе*, *О благе*, *О государстве*²⁴, *Разрешение логических проблем* (в десяти книгах) и *О родах и видах*. Из всех этих трудов до нас не дошло ни строчки²⁵. Мы не знаем об их содержании, однако примечательно, что Ксенократ написал отдельный трактат об идеях, или формах, а также другие — о Бытии и о Благе. Мы увидим далее, что именно эти темы были центральными для его метафизики. О создании души в *Тимее* он, скорее всего, написал в одноименном трактате, а не в каком-либо формальном комментарии на *Тимей*.

Судя по всему, он не был хорошим стилистом, на что указывает и анекдот из Диогена, согласно которому якобы сам Платон говорил: «Принеси жертву Харитам, Ксенократ!» (IV 6)²⁶. Это отчасти объясняет полную утрату его сочинений²⁷, что вызывает огромное сожаление,

²² Генрих Дёрри (Dörrie 1967: 1515) высказывает интересное предположение, что Arkas и Peri tou aoristou были связаны друг с другом — как альтернативные названия одной и той же работы, подобно тому как это случилось с похожим заголовком далее в списке (и объясняет это тем, что ё было испорчено и превратилось в а'), однако, даже если это так, содержание текста не проясняется.

²³ Это название, если принадлежит самому Ксенократу, показывает, что термин heimarmenē использовался в техническом смысле уже в его время, хотя, конечно же, не следует ожидать от Ксенократа чего-то подобного стоическому детерминизму.

²⁴ Не ясно, отличается ли этот трактат от другого, озаглавленного Politikos, который упоминается ниже. Кроме того, на политическую тему была написана вышеупомянутая книга «О царской власти», адресованная Александру.

²⁵ Все, что можно считать цитатой, сводится к нескольким строкам у Симпликия (fr. 53 N / 264 IP), причем из сочинения «О жизни Платона», не упомянутого Диогеном, в котором, по-видимому, был и очерк философии Платона (включающий в себя опыт довольно рискованного толкования *Тимея*).

²⁶ Правда, Диоген относит это скорее к мрачности и напыщенности Ксенократа, однако Евнапий (Vit. Phil. 458), ссылаясь на Ямвлиха, высказывается подобным же образом о его стиле.

²⁷ Отметим в заключение, что среди них было и несколько диалогов: *Аркадянин*, *Калликл* (возможно, если принять предложение Дёрри, с подзаголовком *О*

так как из всего разнообразия названий его работ создается впечатление, что именно Ксенократ попытался систематизировать учение Платона и заложить тем самым основания для «платонической» философской системы.

Философия

Первые принципы; физика

Перейдем к особенностям философской позиции Ксенократа и его нововведениям. Сразу отметим, что, по словам Секста Эмпирика (*Adv. Log.* I 16 = fr. 1 N / 82 IP), именно Ксенократ впервые провел разделение между тремя ветвями философии — физикой, этикой и логикой, получившее всеобщее признание в эллинистический период, хотя не всегда в этом порядке. На текст полезно взглянуть внимательнее, так как не вполне ясно, что именно Секст приписывает самому Ксенократу:

«Эти философы²⁸ недостаточно последовательны в своей позиции, и в сравнении с ними те, кто делил философию на физику, этику и логику выглядят более убедительно. Начинатель всего этого в принципе (*дупамей*) — Платон, который обсуждал многие физические, этические и немало логических проблем. Однако отчетливее всего этого разделения придерживались Ксенократ²⁹, перипатетики и стоики».

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

Однако как быть с «имплицитным» (*дупамей*) появлением этого деления у самого Платона? Цицерон (следуя Антиоху Аскалонскому)

практической мудрости), Архедем (с подзаголовком *О справедливости*). Каллик может, кстати, быть тем же самым персонажем, что и герой платоновского *Горгия*, а Архедем — тем же, что и представленный в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта ритор, ограниченный в средствах, однако придерживающийся строгих принципов, использованных Критоном, по совету Сократа, для того, чтобы избавиться от сикофантов, которые ему надоедали.

²⁸ То есть досократики, о которых только что говорил Секст.

²⁹ На самом деле Секст говорит: «последователи Ксенократа» (*hoi peri Xenokratēn*), однако это относится и к самому Ксенократу. Правда, Аристотель в *Топике* (I 14, 105b19 сл.) утверждает нечто подобное, различая этические, физические и логические положения (*protaseis*), однако Секст говорит о «перипатетиках» и помещает их после Ксенократа. Использование этого деления Аристотелем предполагает, что оно могло быть принято в Академии еще при Платоне.

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

Из сравнения пассажей из Секста и Аристотеля следует, что сам Ксенократ предпочитал следующий порядок: этика — физика — логика, а Секст адаптирует стоический порядок. Антиох же предпочитал располагать этику первой, резонно полагая, что такой порядок предметов был принят в Древней Академии³⁰.

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

Подобно Платону и Спевсиппу, Ксенократ постулировал пару противоположных первых принципов, которые он, по всей видимости, называл Монадой и Диадой³¹, первый из которых назывался «Зевс и Нечетное (число) и Ум», а последний служил основанием множественности и беспредельности (*арегиа*), соответствуя *plēthos* Спевсиппа. Термин *арегиа* устанавливается на основании одного пассажа из первой главы трактата Плутарха *О сотворении души в «Тимее»*³², где обсуждается учение Ксенократа о душе (о котором подробнее ниже), хотя он также использует термин *plēthos* для характеристики души:

«Первые [Ксенократ и его последователи] думают, что смешение делимой и неделимой сущностей [*Tim.* 35a–b] означает именно порождение чисел: неделимое Единое и делимое Многое порождают Число,

³⁰ К сожалению, порядок сочинений Ксенократа в списке Диогена не предоставляет нам никаких дополнительных данных.

³¹ *Aetius, Placita* I 7, 30, p. 304 Diels = fr. 15 N / 213 IP. Далее мы остановимся на этом доксографическом свидетельстве подробнее.

³² 1012d–1031b = fr. 68 N / 188 IP. В целом нужно заметить, что, за исключением Аристотеля, Плутарх — наш главный источник о Ксенократе, особенно в таких областях, как тройственное деление мира и демонология.

которое возникает благодаря ограничению Многого Единым, то есть положению предела беспредельному, также называемому ими Неопределенной Диадой».

Отметим, что Плутарх употребляет здесь все основные названия второго принципа: Многое (plēthos), Беспредельное (apeiria) и Неопределенная Диада (aoristos dyas), причем из контекста следует, что и сам Ксенократ использовал все эти термины, и это неудивительно. Однако его специфический термин для второго принципа — метафора, имеющая пифагорейский оттенок: «вечно текущее» (to aenaon)³³. Наш доксографический источник, Аэций, объясняет этот термин фразой aenaon tēn hylēn ainittomenos dia tou plēthous, что можно понять как указание на то, что данный термин «означает материю, по причине ее множественности». Возможно, однако, он означает нечто большее. Слово aenaon имеет поэтическое происхождение, а также встречается в пифагорейской клятве³⁴, где Четверка (tetraktys) описывается как «источник, содержащий корни вечно текущей природы (physis aenaos)»³⁵.

Естественно предположить, что эта клятва существовала до Ксенократа (хотя все данные о ней поздние), однако не следует забывать об интригующей возможности (Isnardi Parente, loc. cit), что Ксенократ целиком вовлечен в платоническую игру словами (что вполне в духе *Кратила*) и считает, что aenaon содержит в себе a-en, *не-единое*, или даже a-on, *не-сущее*. Если это так (а я не вижу причин для сомнений в такой возможности), то подобное предположение объясняет непонятное иначе замечание Аэция dia tou plēthous: дело в этом случае в том, что второй принцип имплицитно означает «не-единое»³⁶.

На данном примере мы видим как пифагорейские склонности Ксенократа, так и его любовь к игре словами и этимологизированию. Од-

³³ Aet. Plac. I 3, 23, p. 288a Diels (= fr. 28 H / 101 IP). На самом деле, как это отмечает Иснарди Паренте в соответствующем месте своего комментария (p. 336–337), aenaon может означать просто «вечный» и в таком качестве употребляться в том пифагорейском контексте, из которого Ксенократ его извлекает, однако этот смысл слова не выглядит в той же мере противоположным, как «вечно текущий», для того принципа, с целью характеристики которого его использует Ксенократ. Отметим также, что Платон употребляет термин aenaos ousia в *Законах* (X 966e2) для характеристики субстанции физического мира.

³⁴ Цитируемой Аэцием незадолго до нашего пассажа (I 3, 8, p. 282 Diels); ср.: Sext. Emp., AM VII 94.

³⁵ См. прим. 34.

³⁶ Подобным же образом Аполлон идентифицировался с Монадой в качестве «не-многого» (a-polla; ср.: Plutarch., De E 393b–c). Эта этимология, несомненно, старше Плутарха.

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

Можно добавить к сказанному еще одно (хотя и позднее) доксографическое свидетельство из трактата ученика Августина Фаворина Евлогия, посвященного толкованию *Сна Сципиона* Цицерона³⁷. Однако эту информацию он мог извлечь из трудов современника Цицерона Варрона, и у нас нет никаких оснований не доверять данному свидетельству. По его словам, у Ксенократа «Число есть Ум и Бог (estque numerus animus et deus); ибо нет ничего другого, что могло бы стать субъектом Числа». Эта фраза — упрощение того, что, наверное, было доктриной Ксенократа, согласно которой божественный Ум, хотя и сам пребывающий Монадой, включает в себя всю совокупность чисел, символизируемую Тетрактидой (tetraktys), и в согласии с ними (в качестве рационализированной версии Парадигмы, или Живого Существа, *Тимея*) оформляет мир.

Однако, дойдя до этого, следует вернуться назад к вызывающему сомнения доксографическому сообщению Аэция — основному источнику нашего знания о теологии Ксенократа³⁸. Текст в дошедшем до нас виде звучит так:

«Ксенократ, сын Агафенора Халкедонского, богами считал Монаду и Диаду. Первый из этих принципов — в качестве мужского — есть Отец, который управляет небесами³⁹. Он называет его Зевсом, или Не-

³⁷ Disp. de Somn. Scip. V 6, p. 17, 16 sq. van Weddingen (= fr. 16 H / 214 IP). См. также об этом: Krämer 1964: 42–44.

³⁸ Этот текст я рассматривал в Dillon 1986, однако теперь я не столь уверен в сделанных тогда выводах. См. также: Baltes 1988.

³⁹ Фраза en ouranōi basileuousin явно навеяна сценарием мифа *Федра* (245e), где Зевс представлен «великим вождем небес», управляющим небесным движением. Ранее я настаивал на том, что все это следует понимать фигурально, не

четом (perittos)⁴⁰, и Умом и считает его первым Богом (prōtos theos). Вторым Богом, согласно ему, выступает женский принцип — на манер Матери Богов (mētros theōn dikēn), которая управляет миром, расположенным ниже звезд. Именно она, по его утверждению, Душа мира (psychē tou pantos)».

Аэций продолжает очерк теологии Ксенократа и далее, и мы вернемся к нему, сейчас же сосредоточимся на данном пассаже. Здесь мы видим много важного и интересного, однако очевидно, что в текст закралась какая-то неясность⁴¹. Трудность связана с описанием второго принципа, Диады. Она одновременно называется «Матерью Богов» и представлена обитающей в подзвездном мире Душой.

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

Значит, в сообщении Аэция закралась ошибка. Ранее я был склонен думать (Dillon 1977: 26; Dillon 1986: 49), что в данном месте текста лакуна⁴² — между mētros theōn и dikēn, считая последнее собственным именем Дике (Справедливость), которая является спутницей Зевса, к примеру у Гесиода⁴³, и которая может быть идентифицирована на теологическом уровне с Афиной, а значит — вполне адекватно представлять Мировую Душу. Из текста могла выпасть целая строка, в которой содержалось более подробная характеристика Диады в ее отношении к

допуская мысли, что первый принцип Ксенократа в каком-либо смысле имманентно присутствует в космосе. Однако теперь, как будет видно ниже, я не очень в этом уверен.

⁴⁰ То есть нечетным в числовом смысле.

⁴¹ В вышеупомянутой статье (п. 38) Балтес защищает текст как он есть, однако мне кажется, что проблема неразрешима.

⁴² И действительно, далее в тексте обнаруживаются две значительные лакуны, удовлетворительно заполненные исследователями.

⁴³ *Труды и дни*, 256–257. Эта идея принадлежит Буаянсе (см.: Bouançé 1948) и кажется мне верной, хотя необъяснимым остается тот факт, что сам Аэций употребляет dikēn в смысле наречия (что может быть поэтическим выражением, означающим «в роли, на манер») в сохранившихся текстах семь раз, однако всегда по отношению к неодушевленным предметам.

Монаде. К примеру, могло быть сказано следующее: «Вторым Богом, согласно ему, выступает женский принцип, <обладающий статусом Матери Богов, которую он называет Реей, или Четом (artios), и Материей (hylē); и в качестве их порождения он постулирует> Дике, которая управляет миром, расположенным ниже звезд».

Я по-прежнему думаю, что в оригинале, на котором базировался Аэций, стояло что-то подобное, однако теперь мне кажется, что проблема глубже и не объясняется лакуной в тексте, и что сам Аэций мог таким способом попытаться прояснить уже испорченный и непонятный источник. В любом случае, если мы признаем наличие лакуны в качестве непосредственной или более отдаленной причины путаницы в тексте, данное сообщение позволит нам получить очень интересные выводы. Мое предложение нуждается в обосновании. Как представляется, резонно уравновесить perittos при помощи artios (или artia)⁴⁴, равно как и nous при помощи hylē, учитывая идентификацию Аэцием аепаон с Материей в fr. 28 H / 101 IP. Однако почему Рея, а не «законная супруга» Зевса Гера?

И все-таки «Матерью Богов» обычно называется именно Рея. С другой стороны, в традиционной мифологии она мать, а не супруга Зевса. Однако следует рассмотреть этот вопрос внимательней, не забывая, что Ксенократ не ставит своей непосредственной целью защиту мифологии. Более того, наряду с пифагорейцами он не был чужд и учению орфиков, согласно которому Рея одновременно мать и дочь Зевса, причем и в том и в другом случае он совокупляется с ней⁴⁵. Образ Реи мог привлечь Ксенократа и по этимологическим соображениям, так как корень the- можно связать с «течением», а значит, и с его собственным определением Материи как аепаос. Однако вместо орфической Персефоны или Коры Ксенократ постулирует, если моя реконструкция верна, фигуру Дике, уже связанную с Зевсом в *Законах*

⁴⁴ В зависимости от того, пожелаем ли мы добавить сюда слово arithmos или нет.

⁴⁵ Об этом мы узнаем из комментария на орфические поэмы папируса из Дервени, где сказано (col. XXVI): «Он [Зевс] пожелал соединиться в любви со своей матерью [т. е. Реей, но также и Деметрой]». См. также орфический fr. 58 Kern (= Athenagoras, Pro Christ. 20), где сказано, что Зевс соединился с Реей, приняв форму змея, и породил Персефону, с которой также сочелся. (См. перевод и новое исследование папируса из Дервени: Studies on Derveni Papyrus / Ed. by A. Lask and G. W. Most. Oxford, 1997; а также недавнюю диссертацию: Betegh G. The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation (2001, опубликована: Cambridge: University Press, 2004), в особенности гл. 4 и 5. — Прим. пер.)

(715e), также в орфическом контексте. К тому же она легко ассоциируется с Афиной — в качестве символа разумной Мировой Души. Куда же в таком случае делась Гера? В очерке Аэция она не упоминается⁴⁶, поэтому можно предположить, что Ксенократ соединил ее с образом ее матери Реи, что также соответствует орфической традиции⁴⁷. В конечном итоге в так называемой рапсодической теогонии (или Protogonos) Зевс совокупляется и с Герой (fr. 132, 153, 163 Kern), и эта нечеткость вполне согласуется с подвижностью материального принципа Ксенократа.

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

Однако в пассаже из Аэция говорится не об Афине, но только о Дике (и то если моя конъектура верна). Можем ли мы отождествить эти

⁴⁶ Правда, о ней могла идти речь в первой лакуне, где говорится о божественной силе, управляющей воздухом (в соответствии со стоическими аллегориями). Прилагательное *aeidē* (безвидная) также характеризует это божество. А отсутствующей фигурой может быть Аид.

⁴⁷ Как сказано в папирусе из Дервени: «Земля, Мать, Рея и Гера — одно и то же».

фигуры? Оказывается, можем, и без особого труда⁴⁸. Афина почитается в орфической мифологии (как и в традиционной) за выполнение тех же самых задач, что и Дике, однако в сочинениях иудейского философа-платоника Филона Александрийского мы находим Дике и Афины в качестве исполнительниц роли Логоса Бога (который унаследовал роль Мировой Души в доктрине Древней Академии). Свидетельство Филона нуждается в интерпретации, поскольку по тактическим соображениям он не упоминает имени Афины, однако в *De officio mundi* (100), в энкомии числу семь, говорит следующее: «По этой причине философы ассоциировали это число с лишенной матери Победой (*nikē*) и Девой (*parthenos*), которая, как говорят, произошла из головы Зевса, а пифагорейцы связали его с главой всего (*hēgemōn sumprantōn*)».

Не называя имени Афины, он сообщает достаточно сведений о ней, чтобы образованный читатель, к которому он и обращается, легко понял это. Далее она отождествляется с Логосом и Дике (во многих пассажах⁴⁹) и выполняет задачу по передаче форм, или логосов, в физический мир. «Другие философы», упоминаемые в данном пассаже, могут быть стоиками, однако, не исключая их⁵⁰, я думаю, что контекст с большей долей вероятности указывает на платоников. И добавление к ним пифагорейцев ведет в том же направлении: для неопифагорейцев, таких, как Варрон (или, ближе к Филону, Евдор Александрийский), Афина в качестве числа семь, Гебдомады, и означает первичное отражение высшего божества, Монады.

Для Филона Афина-Дике, понятая как Логос Бога, есть часть той греческой философской традиции, на которой он базируется, и эта традиция в основе своей платоническая, смешанная со стоицизмом и вобравшая в себя пифагорейский числовой символизм. Разумеется, видеть за всем этим непосредственно Ксенократа, интерпретированного и «модернизированного» Антиохом, — значит требовать от наших скудных данных слишком многого, однако и такая экстраполяция не кажется слишком невероятной. Как мы увидим далее, снова обратившись к свидетельству Аэция, именно Ксенократу приписывается полный набор божественных символов для элементов и других сил космоса, которые он якобы получил от Платона и передал стоикам.

⁴⁸ Но даже и это не необходимо, так как Ксенократ творчески переосмысливал греческую мифологию, как мы увидим ниже.

⁴⁹ Mut. 194 (с эпитетом *aeciparthenos* — «вечно девственная»); Conf. 118; VMos. II 53, De Dec. 177; Spec. Leg. IV 201.

⁵⁰ Символом Логоса считает ее, к примеру, стоик Корнут (Theol. 35, 6; 36, 3).

Итак, на основе сказанного мы можем приписать Ксенократу метафизическую схему с Монадой (= Nous) в качестве первого принципа, «женским» материальным принципом, характеризующимся как Неопределенная Диада, и Мировой Душой, творческим вместилищем форм, которая передает формы на уровень физической реальности, а сама произошла непосредственно от высшего Ума⁵¹.

В связи с природой первого принципа следует заметить, что Ксенократ (молчаливо или нет, мы не можем сказать) отверг более радикальную позицию Спевсиппа и идентифицировал его Монаду с Умом (nous). Обусловлено это критикой Аристотеля или же он пришел к такому выводу на основании анализа учения Платона, мы также не знаем. Однако в результате для поздних платоников различия между первым принципом платонизма и тем, что Аристотель определил в *Met.* Λ как неподвижный движитель, или Ум, мыслящий себя, весьма незначительны. Единственным — и важным — отличием служит то, что у Ксенократа содержанием Ума его первого принципа выступают формы, понятые как математические объекты, к тому же эта Монада играет в мире более активную провиденциальную роль, нежели Бог Аристотеля, который совершенно замкнут на себя и к которому остальное творение лишь стремится⁵². Как и в других случаях, мы наблюдаем, что Ксенократ в большей мере, чем Спевсипп, стремится сохранить верность тому, что, по его представлению, было доктриной Платона, хотя в данном случае ему пришлось примирить Благо *Государства*, Демиурга-плюс-Парадигму *Тимея* и систему первых принципов *Филеба*.

Рассмотрим теперь, как Ксенократ обошелся с платоновскими идеями. В самом начале мы встречаемся с «уткой», посаженной Аристотелем, которая получила гораздо большую известность, нежели она того заслуживает. Практически в любой книге по истории философии, когда дело доходит до Древней Академии, на основе свидетельства Аристотеля звучит нечто подобное следующей фразе: «Платон говорил о существовании как форм, так и математических объектов, однако Спевсипп отверг формы и оставил только числа, в то время как Ксенократ отождествил формы и числа». Это утверждение базируется на извест-

⁵¹ См. об этом первую главу книги Кремера (Krämer 1964), с которой я по большей части согласен.

⁵² Очень интересная критика этой концепции содержится у старшего ученика Аристотеля Феофраста в первых нескольких главах его небольшого апологетического произведения, названного (вероятно, ошибочно) «Метафизика».

ном месте *Метафизики* (M 107b20 сл.), которое мы уже обсуждали в связи со Спевсиппом и где Аристотель говорит, что «некоторые [т. е. Платон] объявляют такими сущностями два рода — идеи и математические числа, другие же [Ксенократ] признают природу тех и других одной, а еще некоторые [Спевсипп] говорят, что существуют одни только математические сущности»⁵³. Как видно, Аристотель сознательно мутит воду, указывая на то, что Платон, по-видимому, придал математическим объектам отдельный онтологический статус (в качестве умопостигаемых, а не материальных, но в то же время «многих в одном»), в то время как для обсуждения философской позиции Ксенократа и Спевсиппа релевантно только то, как соотносятся между собой формы и числа.

Об этом говорится в *Метафизике* (N 2, 1028b24 сл. = fr. 34 H / 103 IP, где Аристотель упоминает только Платона и Спевсиппа, однако комментатор Асклепий полагает, что это относится и к Ксенократу):

«Другие утверждают, что идеи и числа — одной природы (tēn autēn ekhein physin), а все остальное происходит из них, включая линии, плоские тела, а также субстанции небес и чувственно воспринимаемого мира».

Здесь, как и в упомянутых местах *Метафизики* (N), Аристотель утверждает, что Ксенократ просто отождествил формы и числа⁵⁴, однако затем они связываются с геометрическими объектами, что уже менее понятно. Однако если мы примем оба этих положения, решение проблемы можно отыскать в природе пифагорейской Тетрактиды (tetraktys), которая, как уже отмечалось, в системе Ксенократа выступает активным принципом (представляющим собой содержание Ума-Монады), противоположным материальному началу (aenaios physis). Из других пассажей Аристотеля мы знаем, что последовательность четы-

⁵³ См. также: *Met.* Z 2, 1028b18 sq. (= Xenocr. fr. 34 H / 103 IP), где Платон и Спевсипп упоминаются по имени; а также M 9, 1086a5 sq. (= fr. 34 H / 110 IP), где Ксенократ критикуется за отождествление «эйдосов» и математических чисел.

⁵⁴ Разумеется, вопрос о том, как в точности это произошло, едва ли прост. Перед нами не что иное, как известная система пифагорейца Еврита, сатирически упоминаемая Феофрастом (*Met.* 6a20 sq.), в которой «числа» человека или лошади означают количество галек, из которых можно составить образ того или другого. Как Ксенократ мог прийти к определению «числа» человека, лошади, справедливости, мужества или примера, не ясно. Возможно, каждому объекту приписывалось определенное число, наподобие некой таблицы атомарных элементов. В таком случае формы видов, к примеру, окажутся комбинацией или произведением чисел их родов. Трудно сказать, что все это значит.

рех первых чисел, выполняющих роль основы для всего последующего числового ряда, управляет также последовательностью геометрических объектов: точки, линии, плоскости и трехмерного тела⁵⁵. Подобный сценарий мог быть, если верить Аристотелю, принят еще Платоном в его последние годы, так что Ксенократ не изобретает ничего оригинального. Возможно даже, что он отступает от более радикальной позиции Спевсиппа — в ответ на критику Аристотелем схемы «эпизодического космоса» последнего. С другой стороны, не вполне ясно, как он (или даже сам Платон до него) решал ту проблему, которую Спевсипп пытался снять путем постулирования отдельных первых принципов для каждого уровня реальности. Если бы нам знать хоть какие-нибудь детали этой схемы! Однако число три в качестве первого нечетного числа и основы (посредством комбинации с числом два и самим собой) для всего последующего числового ряда, видимо, выступает первым принципом (в форме архетипического треугольника) всех плоских фигур. Так Ксенократ под заголовком «числа» мог поместить и все три измерения.

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

«Другие [Ксенократ], желая сохранить как формы, так и числа, однако не видя, как может математическое число в случае принятия таких начал [т. е. Монады и Диады] существовать помимо форм-чисел

⁵⁵ Более точно (так как Монада, по Аристотелю, не есть число) два, три и четыре порождают линию, плоскость и трехмерное тело, в то время как Монада в качестве точки служит источником, или корнем, всего. Данное распределение Аристотель приписывает самому Платону (Met. A 9, 992a10 sq.). Интересный пассаж De anima I 2 (404b16 sq.) также касается этого сюжета, хотя имеет дело по преимуществу с уровнем Души.

(eidētikos arithmos), на словах отождествили формы-числа и математические числа, на деле же отвергли математические вовсе, поскольку гипотезы, на которых они основываются, имеют особый характер (idiai), а не математический».

Что мог ответить Ксенократ на эту критику? Он мог бы сказать, что тот конфликт между понятиями форм-чисел и математических чисел, о котором толкует Аристотель, к делу не относится. Ведь, выводя все последующие числа и геометрические формы из Тетрактиды, он не имел в виду, что они действительно так *выводятся*, не говоря уж о том, что процесс сложения и умножения относится к сфере форм-чисел. Число 24, к примеру, можно теоретически вывести из $2 \times 2 \times 2 \times 3$, однако оно не перестает от этого быть интегральным числом и в таком качестве не может быть комбинировано с чем-либо еще: в этом природа «быть двадцатью четырьмя». Математические объекты понадобились Платону для того, чтобы выяснить, с какой сущностью мы имеем дело, если проводим вычисление, подобное $2 \times 2 \times 2 \times 3$, или сравниваем два равнобедренных треугольника. Они не являются физическими объектами или формами, но занимают некоторое промежуточное местоположение. Так что в теории форм-чисел Ксенократа могли быть проблемы, однако совсем другие.

К таким проблемам относится и введенное им представление о так называемых неделимых линиях (а также плоскостях и трехмерных телах), за что он также удостоивается критики со стороны Аристотеля⁵⁶. Приведем один пример (Met. N 3, 1090b21 sq.):

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

Аристотель настроен крайне саркастично. Отметим упоминание о тех же «особенных теориях», о которых говорится и в предыдущем тексте и которые, по Аристотелю, расходятся с общими принципами математики. Что беспокоит его в постулировании неделимых величин

⁵⁶ Phys. VI 1, 231a21 sq., пространная критика, продолжающаяся до 233b15; De caelo III 1, 299a6 sq.; Met. M 8, 1084a37 sq.; Met. N 3, 1090b21 sq.

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

Платон, если верить Аристотелю⁵⁷, постулировал «разнообразие», или подклассы «большого и малого», предположив, что линии происходят из «длинного и короткого», плоскости — из «широкого и узкого», а трехмерные тела — из «глубокого и мелкого». Однако это очень причудливые формулировки⁵⁸, в особенности кажущиеся таковыми после уничижительной критики Аристотелем, так что Спевсипп и Ксенократ должны были либо отбросить их, либо заменить чем-то более похожим на научную концепцию. В результате Спевсипп предложил свою теорию различных «аналогичных» первых принципов для каждого уровня бытия (которая и была осмеяна неугомонным Аристотелем), а Ксенократ, не без влияния данной критики, постулировал вместо этого, что из первых чисел Тетрактиды — в роли основания для натуральных чисел — Диада должна стать Формой Линии, Триада — Формой Плоскости, а Тетрактида — Формой Твердого тела⁵⁹.

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

⁵⁷ В столь же сатирическом изложении в Met. A 9, 992a2 sq.

⁵⁸ Хотя Аристотель приписывает Платону постулирование первых принципов линии (*arkhē grammēs*), которые приравниваются Аристотелем к «неделимой линии». Правда, это единственное место, где он пыгается приписать данную теорию самому Платону. Возможно, дело в том, что Платон принимал это понятие, однако не отвел ему определенного места.

⁵⁹ Это подтверждается сообщением Фемистия (Paraphr. in Aristot. De an., p. 11, 19 sq. = fr. 39 N / 260 IP), где данный автор говорит, что он цитирует из трактата Ксенократа *О природе*.

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

И все-таки Ксенократ приводит целый ряд аргументов в защиту своей позиции, о которых мы узнаем благодаря работе одного перипатетика⁶⁰, сочинившего трактат *О неделимых линиях*. Здесь дается опровержение этой позиции, однако сперва дается сводка основных аргументов, которые сводятся к следующему:

«(1) Если “многое” и “большое” и их противоположности “малое” и “мало” строятся подобным способом и если то, что имеет приблизительно⁶¹ неопределенное количество делений, — не “малое”, но “большое”, ясно, что “малое” и “мало” будут иметь ограниченное число делений; если, следовательно, процесс деления ограничен, то должна существовать величина, которая не имеет частей, так что во всех величинах будет существовать далее неделимое целое (*ti amerēs*), так как в каждом из них есть “малое” и “мало”» (968a4–9).

Вообще говоря, данный аргумент не так уж плох и восходит к проблематике понятия бесконечного. В этом смысле его (как и четвертый аргумент, о котором ниже) можно понимать как своего рода реакцию на парадокс, сформулированный столетием ранее Зеноном Элейским: «Если вещей много, то они должны быть большими и маленькими:

⁶⁰ Общеизвестно, что этот трактат не принадлежит самому Аристотелю, однако он едва ли был сочинен слишком поздно, так как желание опровергнуть Ксенократа вряд ли могло распространиться дальше III столетия до н. э. По этой же причине, вероятно, Ксенократ не упоминается в тексте. Автор трактата мог быть современником. Сочинение с подобным названием перечисляется в списке трудов Феофраста (DL V 42), поэтому, вопреки сомнениям отдельных исследователей, я не вижу причин, по которым мы не могли бы приписать это сочинение ему. Некоторые высказывания, направленные против Ксенократа, выглядят наивно, однако другие вполне здравы (учитывая перипатетические математические принципы) и не выглядят недостойными Феофраста.

⁶¹ Skhedon здесь важно, и его значение игнорируется или неправильно истолковывается многими комментаторами. Ксенократ желает этим сказать, что с точки зрения обыденного сознания большое состоит из более или менее неопределенного количества частей.

настолько малыми, чтобы не иметь частей, и настолько большими, чтобы быть беспредельными» (Zeno, fr. 29b1 DK). Именно с учетом этого аргумента постулируются минимальные объекты. Если даже сколь угодно малые величины делятся до бесконечности, то они имеют бесконечное число частей, а значит, окажутся бесконечно большими; однако мы провели различие между большим и малым; стало быть, нам придется признать, что малое, чтобы отличаться от большого, должно иметь ограниченное количество частей. Следовательно, должны существовать минимальные части⁶².

Однако это только подготовка. Более серьезный аргумент идет следом:

«(2) Более того, если существует Форма Линии и форма первична среди сущностей, ей синонимичных⁶³, и если часть первичнее по природе, нежели целое, то Линия сама по себе (autē hē grammē) будет неделимой, равно как и Квадрат, Треугольник и другие фигуры и вообще Плоскость сама по себе и Тело (sōma)⁶⁴; следствием этого будет то, что и для них существуют первичные сущности» (968a10–14).

Этот пассаж весьма важен. Разумеется, Аристотель и его последователи не признают необходимости существования Формы Линии, так что этот аргумент их не убедит, однако для платоника он вполне приемлем. Проблема носит универсальный для платонизма характер и касается природы тех разнообразных феноменов, из которых состоит мир⁶⁵. Линии и плоскости существуют в мире сами по себе, поэтому, хотя их можно разбить соответственно на точки и линии в математическом смысле, *онтологически* они едины и неделимы. Никакое количество точек, не имеющих протяженности, не составит линию, и в случае

⁶² Не ясно, в какой работе из списка Диогена Ксенократ мог развивать подобные аргументы, разве что в трактате *О доктрине Парменида*, в котором он мог говорить и о парадоксах Зенона, однако этот сюжет вполне мог обсуждаться в его работе *О формах* или же в каком-либо другом сочинении на математические темы (к примеру — в *О геометрии*).

⁶³ То есть называется тем же именем. Отметим, что Ксенократ использует термин *συνόνομος* в том же смысле, что и Спевсипп (как мы видели это в предыдущей главе), и в отличном от Аристотеля.

⁶⁴ Очевидно, геометрическое трехмерное тело. Однако мы располагаем данными, что Ксенократ постулировал атомарные величины и для физических объектов.

⁶⁵ В связи с этим можно отметить утверждение Аристотеля в *De gen. et cog.* 316a12, что «некоторые» (очевидно, Ксенократ, а может, и сам Платон) настаивают на существовании атомарных величин, поскольку «иначе Форма Треугольника (autotrigōnon) станет многим», видимо, распадется на линии.

Формы Линии ни одна линия не существовала до нее, чтобы ее разделить; так что в идеальный проект мира должна быть включена такая вещь, как Форма Линии, а также Плоскости и Тела, каждая из которых неделима⁶⁶.

Ксенократ приводит еще четыре аргумента, два последних из которых носят «математический» характер и, следует признать, не очень удачны⁶⁷, в то время как два первых заслуживают детального рассмотрения. Аргумент (3) таков (968a15–18):

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

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

Как бы странно это ни выглядело, оно подтверждается довольно экзотичным источником⁶⁸, арабским переводом утраченного трактата Александра Афродизийского *О доктрине Аристотеля о первых принципах* (= Xenocr. fr. 121 IP):

⁶⁶ Однако почему ничего не говорится о Точке (stigmē)? В вышеупомянутом пассаже из *Метафизики* (прим. 56) Аристотель говорит, что «Платон отрицал существование точки». Причина, по которой он и Ксенократ так поступали, возможно, состояла в том, что пространственный элемент, не имеющий протяженности, как раз и есть минимальная линия. Так что точка — это другое название для данного понятия.

⁶⁷ Третий (968b5–13) состоит в попытке доказать, что все линии соизмеримы друг с другом (а значит, должен быть общий для всех элемент — единица их измерения, которая и будет минимальной линией). Однако этот аргумент не учитывает проблемы иррациональности, на что и указывает критик. Четвертый аргумент распространяет третий на случай плоскости.

⁶⁸ Обнаруженным израильским исследователем Пинесом (см.: Pines 1961).

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

Далее Александр оспаривает эту доктрину с аристотелевской точки зрения, однако нечто подобное говорит и сам Аристотель во вводной части *Физики* (А 1, 184a22 сл.). Здесь Аристотель предлагает продвигаться «от более явного для нас к более явному и понятному по природе», причем оказывается, что переходить необходимо от слитных, или целых, вещей (*ta katholou*) к частным (*ta kath' hekasta*), под которыми, как он тут же объясняет, он понимает части (*merē*). Все это выглядит прямо противоположным тому, что высказывается, к примеру, в *Ap. Post.* 72a4 sq., и потому вызывает затруднения у исследователей. Однако, согласуется это с другими высказываниями или нет, ясно, что Аристотель пытается объяснить здесь, что начинать следует с общего понятия, достаточно неопределенного, а затем осуществить анализ его конституирующих элементов, какими бы они ни были, и хотелось бы знать, насколько далеко это предложение отстоит от того, что предлагает Ксенократ⁶⁹.

И все-таки, с точки зрения платоника, данное понятие не выглядит ортодоксальным. Считал ли Ксенократ, что виды, такие, как человек, собака, лошадь, первее по природе, нежели род животных, или же треугольник, квадрат и прямоугольник первее плоской фигуры? Мне кажется, что это вполне возможно и проливает свет на важный аспект его философии. Создается впечатление, что Ксенократ постулирует некие *minima* как на умопостигаемом, так и на чувственно воспринимаемом уровне бытия. На умопостигаемом уровне эти минимальные сущности будут индивидуальными формами, которые Ксенократ, по всей видимости, отождествляет с формами видов, а не родов (родовые же формы оказываются затем только на втором уровне реальности), в то время как на уровне чувственно воспринимаемого мира базовыми элемента-

⁶⁹ Хороший анализ этого пассажа см.: Bolton 1991. Аристотель пытается использовать данное положение в полемических целях в *Met.* В 3, 998b30 sq., где сказано, что не существует Числа, помимо видов чисел, и Фигуры, помимо видов фигур.

ми реальности оказываются некие неделимые частицы. Удивительное утверждение «огонь или любой другой элемент тела будет неделим» следует понимать в контексте физики *Тимея*, где огонь и другие элементы — действительно всего лишь комбинация базовых треугольников⁷⁰. Этот вывод подтверждается двумя голыми доксографическими сообщениями Аэция⁷¹, из которых мы узнаем, что «Ксенократ и Диодор⁷² определяли мельчайшие частицы [вещей] как лишенные частей» (т. е. заявляли, что они и есть минимальные части вещей) и что «Эмпедокл и Ксенократ составляли элементы из мельчайших частиц (*ongkoi*), которые представляют собой наименьшие части (*elakhista*), как бы элементы элементов». И в том и в другом случае Ксенократ оказывается в странной компании, однако у доксографов наверняка были причины выделять его из числа других платоников. Оставаясь верным базовым принципам платонизма, он, как нам теперь представляется, развил атомистическое толкование теории о базовых треугольниках гораздо далее, нежели это намеревался сделать сам Платон⁷³.

Склонность Ксенократа к атомизму проявляется и в другом контексте, касающемся теории звука и гармонии. Данные происходят из комментария Порфирия на *Гармонику* Птолемея⁷⁴. Объясняя пифагорейскую гармонику, Ксенократ начинает с анализа типов движений (*kinēsis*), а затем, определив звук как вид движения по прямой линии (*eis euthy*), он представляет его состоящим из последовательности звуковых атомов, каждый из которых возникает в определенный момент,

⁷⁰ Я склонен согласиться с Иснарди Паренте (*comm. ad fr.* 127, p. 362), что критик-перипатетик в данном случае не понял или же тенденциозно искажил позицию Ксенократа. Релевантный пассаж из *Тимея* — 53c–55c.

⁷¹ I 13, 3, p. 312b Diels (= fr. 51 N / 148 IP); I 17, 3, p. 315b Diels (= fr. 50 N / 151 IP).

⁷² По-видимому, Диодор Крон, диалектик мегарской школы, который, по словам Секста Эмпирика (*Adv. Phys.* I 363), постулировал в качестве первых принципов «минимальные и неделимые тела» (*elakhista kai amerē sōmata*).

⁷³ См. критическое возражение Аристотеля в *De caelo* III 1 (299a1), направленное против тех, кто «конструирует все тела из плоских фигур (*epipeda*) и на них же разлагает». Речь идет, видимо, о платоновском *Тимее*, однако, возможно, и о Ксенократе (о чем говорят аргументы против неделимых линий).

⁷⁴ In *Ptol. Harm.*, p. 30, 1 sq. Düring (= fr. 9 N / 87 IP). Источник Порфирия — некий Гераклид (возможно, Понтийский), который в своем *Введении в музыку* цитирует Ксенократа в качестве выразителя доктрины Пифагора, что создает дополнительные сложности. На самом деле не очень ясно, продолжает ли Гераклид в указанном месте опираться на Ксенократа, однако (вместе с Хайнцем и Иснарди Паренте) я считаю это возможным.

однако все вместе создает впечатление непрерывного потока. В качестве иллюстрации он предлагает рассмотреть вращающийся диск с одной белой или черной точкой на поверхности. Если диск начать вращать, точка становится сплошной линией. Подобным же путем одна вертикальная линия, изображенная на поверхности, при вращении становится плоскостью.

Отсюда следует, что не только звуки, но и визуальные данные могут быть разложены на атомарные элементы, которые для нас выглядят как непрерывные визуальные или звуковые явления, поскольку наши органы чувств не в силах различить отдельные элементы, из которых они состоят. Разумеется, эти соображения высказываются в данном случае по поводу пифагорейской гармонии, однако у нас есть все основания полагать, что они могли лежать в основе более детально разработанной теории чувственного восприятия. Так Ксенократ создает тип атомизма, совместимый с платонической доктриной. Причем его теория верна как для умопостигаемого, так и для чувственно воспринимаемого мира⁷⁵, и атомарные элементы последнего суть проекции элементов первого. В конце концов, Платона возмутил не атомизм Демокрита, а случайность и беспричинность, царящая в его космосе⁷⁶.

Однако вернемся в сферу форм и рассмотрим тот вопрос, на который Ксенократ дал ответ, ставший окончательным для всего последующего платонизма, а именно: что такое формы⁷⁷? Начнем с его определения формы, которое приводит Прокл в своем *Комментарии на «Парменид»* (col. 888, 18–19 Cousin = fr. 30 H / 94 IP). Ксенократ определял идею как «парадигмальную причину всего, что постоянно создается в согласии с природой» (aitia paradeigmatikē tōn kata physin aei synestōtōn). Это определение довольно своеобразно, и оно подвергалось различным толкованиям (от *Учебника платоновской философии*, гл. 9, 2 Алкиной до самого Прокла далее в том же месте комментария), согласно которым оно предназначено для того, чтобы исключить существование форм для искусственных вещей (tekhnēta; таких как кровать или повозка) и для неестественных отклонений (ta para physin), странных или отвратительных. Такое толкование значительно сужает сферу применения этого понятия по сравнению с той, которая была

⁷⁵ Что подтверждается в третьем аргументе, приведенном выше.

⁷⁶ Что, вероятно, позволило Аристотелю объединить их в De caelo III 8 в качестве атомистов и посчитать базовые треугольники *Тимея* родом атомов.

⁷⁷ Скорее всего, он сделал это в трактате Peri ideōn из списка, данного Диогеном.

зафиксирована Платоном в *Государстве* (X 596a). Здесь Платон, как известно, говорит, что «мы привыкли для каждого множества вещей, означаемых одним именем, устанавливать только одну форму», постулируя затем Форму Кровати! Кроме того, не ясно, во что превратятся в результате указанного определения формы различных абстракций, таких, как справедливость, умеренность и т. п. общие понятия, также излюбленных платоновских примеров форм. Гарольд Чернисс в своем монументальном труде «Критика Аристотелем Платона и Академии» (Cherniss 1944: 257, n. 167) высказывает предположение, что фраза ta kata physin synestōta означает лишь «вещи, сформированные подобающим образом», в противоположность различным ошибкам и беспорядку, а значит, это определение не обязательно противоречит словупотреблению Платона. Подобным же образом, не ссылаясь на Чернисса, рассуждает и Генрих Дёрри (Dörrie, Baltes 1987: 314). Опираясь на сицилийского греческого ритора Алкима, жившего в конце IV в. (и, следовательно, современника Ксенократа), Дёрри предполагает, что physis в формулировке Ксенократа, как и в критическом анализе Платона у Алкима⁷⁸, должна пониматься в широком смысле — как указание на физический мир в целом, а следовательно, не исключает любые подобающим образом сформированные объекты, будь то собака, дерево, стул, плуг или кровать, равно как и физические воплощения таких форм, как справедливость, округлость или красота.

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

Перейдем теперь к первому элементу определения — aitia paradeigmatikē. Несомненно, что это также формализация сказанного в *Тимее*. По Ксенократу, формы — в качестве математических формул, пред-

⁷⁸ По сообщению Диогена Лаэртия (III 13), он написал сочинение, в котором предпринял попытку доказать, что значительную часть своей доктрины Платон позаимствовал у Эпихарма!

ставляющих «естественный» класс объектов физического мира, — передаются на уровень Души, как это практически явно сказано в *Тимее*: в виде комбинаций базовых треугольников, которые затем конституируют физические объекты, равно как и конкретные реализации абстрактных понятий. В этом смысле они не только модели, но и причины, хотя творческий импульс происходит со стороны Души.

В этом месте следует уточнить еще один момент, также важный для позднейшего платонизма: куда следует поместить формы? Наиболее распространенная в период среднего платонизма идея о том, что формы суть мысли Бога⁷⁹, имеет загадочное происхождение, так как наши данные не позволяют проследить ее развитие ранее времен Антиоха Аскалонского, жившего в первом столетии до н. э., — да и то только в том случае, если мы признаем его автором интересного эссе об аллегоризации, которое пересказывает Варрон (см. выше) и в котором, напомним, Минерва (Афина) изображается в виде Формы, вышедшей из головы Юпитера (Зевса).

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

Как раз к этой-то Душе нам и следует теперь обратиться. И снова перед нами голое доксграфическое сообщение о том, что, по Ксенократу, «Душа — это число, движущее само себя (arithmos heauton

⁷⁹ Об этом без каких-либо сомнений говорит Алкиной (Did. 9), а концепция принята уже Филоном (см., например, Orif. 17–18). См. также полезную статью: Rich 1954.

kinōn)»⁸⁰. Чтобы понять истинное значение этого определения, обратимся еще раз к словам Плутарха (см.: Ptos. An. 1012d–e, выше) о толковании Ксенократом процесса порождения души в *Тимее*. Основываясь на *Тимее* (35a), он отождествляет «неделимую сущность» с Единым, или Монадой, а «разделенную в телах» — с Многим, или Диадой. Единое ограничивает беспредельную множественность. «Третий тип существ», созданный из этих двух, он идентифицирует с Числом — в качестве общей совокупности форм-чисел. Это порождение еще не есть душа, как полагает Ксенократ, поскольку оно неподвижно, а Душа — это «самодвижущееся число». Поэтому необходим элемент «тождественности и инаковости», причем первая отвечает за стабильность, а вторая — за движение и изменение, и в результате их смешения порождается Душа. Так возникает сущность, которая обладает онтологической способностью порождать индивидуальные вещи, отделять их друг от друга, группировать их по родам и видам, а также эпистемологической способностью идентифицировать их и различать между ними: все это предполагает наличие интеллектуального движения и дискурсивного мышления.

Как оправдывал Ксенократ именно такое толкование *Тимея*, мы не знаем, однако в тексте самого Платона не обнаруживается ничего, что сделало бы это толкование невозможным, к тому же в отличие от нас Ксенократ не только знал текст, но и мог удостовериться в правильности своего понимания лично. По моему представлению «неделимые тела» и «сущности, разделенные в вещах» едва ли подходят на роль первых принципов Платона, так как в тексте диалога Демиург манипулирует ими как материалом, подходящим для создания Души. Следовательно, сначала нужно принять небуквальное понимание этого рассказа или мифа (как и поступили Спевсипп и Ксенократ), деконструировать Демиурга и его деятельность — и только затем получить Монаду и Диаду, которые самостоятельно и по природе соединяются вместе для того, чтобы породить Число и Душу.

Согласно Ксенократу и его предшественникам, Душа — промежуточная сущность *par excellence*, поэтому необходимо, чтобы она включала в себя элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому мирам, а также те пропорции, которые создают гармонию в космосе. Что касается связи Мировой Души и индивидуальных душ, которые должны быть во всем подобны Мировой Душе, до нас дошло лишь одно примечательное свидетельство из *Комментария на «Федон»* Да-

⁸⁰ Arist., De anima I 2, 404b27–28 и т. д. (= fr. 60 H / 165–187 IP). Наверное, это утверждалось в трактате Ксенократа *О душе* (в двух книгах).

маския⁸¹, в котором сообщается, что Ксенократ (как и Спевсипп до него) постулировал бессмертие души, включая неразумную ее часть (alogia). Вероятно, отсюда следует, что в отличие от последующих времен в Древней Академии не проводили строгого различия между разумной и неразумной частями души (разумеется, признавая их наличие в принципе), несмотря на то что низшая часть души, состоящая из чувственных и страстных частей, определяется в *Тимее* (61c, 72d) как «смертная». Скорее всего, академики понимали данную формулировку как указание на то, что эта часть души «связана или вовлечена во взаимодействие со смертным», т. е. телом. Однако в таком случае остается открытым вопрос, верили ли они в то, что после отделения от тела душа по-прежнему способна воспринимать физические объекты и страдать. Не до конца ясно и то, в каких отношениях пребывают индивидуальные души и Душа как целое. Однако эти вопросы не выяснены и самим Платоном. Возможно⁸², теория возникла в результате попытки примирить учение о душе, изложенное в *Тимее*, с тем, что говорится о ней в *Федре*, где трехчастная душа очевидно бессмертна; однако данное доксографическое свидетельство ни в коей мере не помогает уяснению этого.

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

«...доходит до определенного места [в объяснении структуры универсума], а затем останавливается, как это сделали, например, те, кто положил в основание всего Единое и Неопределенную Диаду. Действительно, описав процесс порождения чисел, плоских и объемных фигур, они оставили в стороне почти все остальное, ограничившись заявлением, что некоторые вещи происходят из Неопределенной Диады, например пространство, пустота и беспредельное, а другие — из Единого, например душа и некоторые другие сущности. Что же касается небесных тел и других природных тел, то о них даже не упоминают»⁸³.

⁸¹ I 177, p. 124, 13 sq. Norvin (= fr. 73 H / 211 IP). Следует помнить, что этот текст представляет собой конспект ученика Дамаския, пересказывающего его лекции, которые включали доксографические сообщения.

⁸² Как подсказал мне один анонимный рецензент.

⁸³ Весьма экстравагантное суждение, учитывая наличие платоновского *Тимея*, а также интерес Спевсиппа к проблеме деления физического мира, однако утверждается именно это. Впрочем, *Метафизика* Феофраста — во многих отношениях специфическая работа.

Аналогично поступили Спевсипп и его последователи, а также другие философы, за исключением Ксенократа, который определил для каждого явления подобающее ему место в универсуме, не забыв о таких вещах, как чувственные, умопостигаемые, математические и божественные предметы».

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

Этот странный список из Феофраста можно соотнести с другим делением универсума, приписываемым Ксенократу Секстом Эмпириком (Adv. Math. VII 147 sq.)⁸⁴, который сообщает следующее:

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

Каждой из этих сфер, по Ксенократу, соответствует одна из Мойр: Атропос — умопостигаемому миру, Клото — чувственно воспринимаемому, а Лахесис — промежуточному, небесному миру, что является примечательным толкованием Rep. X 617c⁸⁵!

Одной из важнейших задач, которые, судя по всему, ставил перед собой Ксенократ, было найти формулу или формулы для сведения различных уровней реальности воедино. Причем каждому из этих уров-

⁸⁴ Fr. 5 H / 83 IP. Этот текст следует непосредственно за аналогичным сообщением о Спевсиппе, которое мы уже разбирали в своем месте.

⁸⁵ Можно только догадываться о причинах подобной «вертикальной» адаптации «горизонтальной» схемы Платона. Почему именно Атропос помещается в умопостигаемый универсум, а Клото — в чувственно воспринимаемый? Могу лишь предположить, что название атропос (неизменный) особенно подходит для мира форм, промежуточная же роль Лахесис может быть основана на словах самого Платона (Rep. 617d), где говорится, что она протягивает руки к двум другим Мойрам.

ней должна была соответствовать одна из способностей восприятия: *epistēmē* — умопостигаемому миру, *aisthēsis* — чувственно воспринимаемым объектам подлунного мира, а небесным телам, которые постижимы отчасти разумом, отчасти чувствами, — смешанная способность, называемая *doxa*. Причем *epistēmē* и *aisthēsis* противопоставляются друг другу не просто как два различных способа познания, но как модусы познания различных уровней бытия. Однако до сих пор все находится в рамках, приемлемых для Платона. Интересной инновацией оказывается использование платоновского термина *doxa* для обозначения способа познания в промежуточной сфере небесных явлений — на том основании, что содержание этой сферы — планеты и звезды — распознаваемы (хотя и неточно) чувствами, однако их реальная природа постижима лишь средствами астрономии, т. е. той научной астрономии, о которой говорится в *Государстве* (VII 528e сл.) и которая есть соединение двух чистых типов познания.

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

Остается попытаться примирить сообщение Феофраста о том, что между чувственным и умопостигаемым находится область математических объектов, с сообщением Секста, который идентифицирует этот промежуточный уровень с месторасположением небесных тел. Не факт, что Феофраст желает рассказать именно об уровнях реальности, однако это не исключено, равно как и то, что он тенденциозно помещает «платонически»⁸⁶ понятия математические объекты между формами и индивидами в качестве промежуточных сущностей, распространяя это определение на промежуточный уровень реальности Ксе-

⁸⁶ По крайней мере в аристотелевском смысле.

нократа. Поэтому в заключение он все-таки упоминает о божественных вещах (имея в виду именно небесные тела).

Обратимся к еще одному пассажиру, на сей раз из трактата Плутарха *О лике на Луне* (De Fac. 943e–944a = fr. 56 H / 161 IP)⁸⁷, в котором рассказывается, почему Луна более всего подходит на роль промежуточной сущности, связывающей мир воедино. В результате предлагается еще одна триадическая структура, на сей раз уже полностью в рамках физического мира, с Луной, а не небесными телами как целым, в промежуточном положении:

«Сначала они [т. е. бестелесные души] созерцают Луну так, как она есть: ее величину, красоту и природу, которая не проста и не однородна, но является смесью звездного и земного [элементов]. Как земля становится мягкой благодаря смешению с дыханием и влагой⁸⁸ и как кровь делает тело, с которым она смешивается, способным к чувственному восприятию, так же и Луна, как они говорят⁸⁹, поскольку полностью пропитана эфиром, — одушевлена и плодородна (*empyuchos kai gonimos*), а поскольку легкость и тяжесть в ней находятся в определенной пропорции, она пребывает в состоянии равновесия. По этой же причине, как они говорят, космос как целое неподвижен, ибо состоит из вещей, некоторые из коих естественным образом стремятся вверх, а некоторые вниз.

Так думал и Ксенократ, который, начав с учения Платона, достиг этого знания путем почти сверхчеловеческого разума (*theiōi tini logismōi*). Ведь Платон также думал, что каждая звезда состоит из земли и огня, соединенных пропорционально посредством двух промежуточных природ, ибо ничто, как он заявляет, не может быть чувственно воспринимаемым, если в нем не содержится добавки в виде земли и света⁹⁰. Однако Ксенократ говорит, что звезды и Солнце созданы из

⁸⁷ Отметим, что Плутарх был большим почитателем Ксенократа и по этой причине является нашим основным позитивно настроенным свидетелем о его учении. Возможно, что-то подобное Ксенократ говорил в одной из шести книг трактата *О природе*.

⁸⁸ Смысл фразы неясен. В отличие от Чернисса я полагаю, что в данном случае идет речь не о «земле» как целом, а о земле как одном из элементов человеческого тела, следовательно, проводится параллель между микрокосмом и макрокосмом.

⁸⁹ Как и в ссылке в следующем пассаже, здесь, скорее всего, имеются в виду стоики. К тому же мы знаем из Ахилла (Isagoge 4 = SVF II 555), что Хрисипп точно так же рассуждал о причинах равновесия Земли.

⁹⁰ Похоже, имеется в виду *Тимей*: 40a, где сказано, что Демиург создал небесные тела (*to theion*, божественный класс) «по большей части из огня», и 31b–

огня и состоят из первой плотности (to rḡton ruknon), Луна состоит из второй плотности и воздуха, ей присущего, а Земля — из воды⁹¹ и третьей плотности; и что в целом ни плотность сама по себе, ни стабильность (to maon) не восприимчивы к Душе».

Что можно сказать об этой схеме⁹²? Хотя Плутарх и говорит, что Ксенократ «начинает с Платона», в диалогах содержится не так много такого, что могло бы обосновать подобное тройственное деление реальности и три типа ruknon. Впрочем, при достаточно развитом воображении эта теория вполне может быть выведена из разрозненных замечаний, разбросанных Платоном в *Тимее*. Но прежде всего попробуем выделить то, что приписывается непосредственно Ксенократу. Три элемента могут быть поняты в терминах первичных тел *Тимея* (53d сл.), причем огонь, воздух и вода будут тогда представлены в виде пирамиды, октаэдра и икосаэдра, однако вода выглядит скорее как уплотненное состояние воды, а не самостоятельный элемент, представляемый кубом⁹³. Далее эти три элемента соединяются с тремя (очевидно, пропорционально увеличивающимися) степенями плотности, формируя таким способом субстанции, из которых состоит каждый из уровней реальности: сначала — Солнце, звезды и планеты, затем — Луна и, наконец, Земля и подлунный мир.

Как следует понимать эти три плотности, или rukna? Мне кажется, что Ксенократ использует здесь две концепции, известные со времен досократиков, соединяя их довольно замысловатым образом. С одной стороны, известна древняя и несколько наивная доктрина Анаксимена, согласно которой все остальные элементы и явления мира происходят

32с, где излагается теория пропорций между геометрическими телами и говорится, что «без огня ничто не может стать видимым, или осязаемым без некоторой плотности, или твердым без земли».

⁹¹ В данном месте в рукописях разночтение. После *hydatos* в разных рукописях стоит или *kai aerōs* «и воздуха» (В), или *kai purōs* «и огня» (Е). Чернисс прав, исключая эти добавления, так как они нарушают симметрию системы Ксенократа. Возможно, данное добавление сделано переписчиками, слишком творчески подошедшими к тексту.

⁹² Как, к примеру, она соотносится с тройственным делением, о котором говорит Секст? Возможно, близкой связи между ними и нет. Та схема эпистемологическая, а эта онтологическая. Их единственное сходство только в том, что обе они триадические.

⁹³ В этом, похоже, Ксенократ расходится с Платоном. Вероятно, потому, что такое предположение противоречило бы его триадической схеме, тем более что куб, как это отмечает и Платон (55e), не может быть преобразован в остальные элементы, что делает невозможным их взаимозаменяемость с землей.

из Воздуха путем «разрежения (*manotēs*)» и «уплотнения» (*ruknotēs*)⁹⁴. Возможно, именно этот аспект теории Ксенократа критикуется Аристотелем в *De caelo* III 5 (303b23 sq.; 304a12 sq.)⁹⁵. Однако не следует забывать и о другом смысле термина *ruknon* — музыкальном, а значит, и пифагорейском. Как можно узнать из учебника греческой музыки, тетракорд, составленный из четвертных интервалов (кварт), делится на три интервала, расположенных между четырьмя нотами. Если два меньших интервала, сложенные друг с другом, оказываются меньше, нежели остальные два интервала, они называются *ruknon*. То обстоятельство, что *ruknon* рассматривался как некоторого рода уплотнение, видно из высказывания современника Ксенократа Аристоксена⁹⁶:

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

Не следует думать, что Ксенократ использовал термин *ruknon* в специфически музыкальном смысле, однако из музыкальной теории мы узнаем, что таким способом описывалась серия гармонически квантованных степеней высоты звука. Восприняв эту концепцию, можно было на основе комбинации «формальных» аспектов соответствующих элементарных корпускул создать три отдельных, но связанных между собой уровня реальности⁹⁷.

⁹⁴ Fr. 13A5 DK (= Simplicius, In Phys., p. 24, 26 sq. Diels).

⁹⁵ Как это пронизательно заметил Чернисс. Однако я не согласен с остальной частью его анализа. Мне кажется, у нас нет оснований полагать, что Ксенократ считает огонь, воздух и воду формами *maon*, рассматривая огонь в качестве *to rḡton maon*. Как раз напротив: Плутарх говорит, что *maon* не воспринимается Душой, т. е. является чисто умопостижимым.

⁹⁶ Сохранено у Порфирия (In Ptol. Harm., pp. 79–80 Düring) и вошло в состав *Elementa Rhythmica* Аристоксена (ed. L. Pearson [Oxford, 1990], pp. 32–35).

⁹⁷ Может показаться, что этой схеме противоречит тот факт, что Ксенократ (как в трех местах сообщает Симпликий = fr. 53 N / 264–266 IP) признает аристотелевское понятие эфира в качестве «пятого элемента» и субстанции небесных тел, так истолковывая пятую платоновскую фигуру, додекаэдр, которую сам Платон странным образом отождествляет с космосом как целым (Tim. 55c: *epi to pan... ekeino diazōgraphōn*). Скорее всего, Ксенократ рассматривал не-

Тройственная структура космоса с Луной в среднем положении находит свое отражение в демонологии Ксенократа, о которой также сообщает Плутарх. В трактате *О падении оракулов* (416c–d)⁹⁸ он говорит следующее:

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

Итак, Ксенократ развивает аналогию, предложенную Платоном в *Пире* (202e) — основополагающем тексте для академической демонологии, где утверждается промежуточная позиция демонов. Ксенократ дает математическую интерпретацию платоновской доктрины, при помощи которой он пытается пояснить ее смысл⁹⁹. Демоны обладают способностями, характерными для людей и богов. Они бессмертны, как боги, и подвластны человеческим страстям, а значит, могут рассматриваться как промежуточная сущность между богами и людьми. Далее Плутарх связывает их расположение с Луной и Мировой Душой (416d–e). Почти наверняка такую связь усматривал и Ксенократ:

«Природа поместила в сфере нашего восприятия чувственные образы и видимые подобия, Солнце и звезды для богов, небесные светила, кометы и метеоры для людей... однако существует тело смешанной природы, которое подобно демонам, и это Луна. И когда она в соответствии с присущими ей циклами то рождается, то умирает, некоторые называют ее “землеподобной звездой”, некоторые — “небесной

бесный огонь вкупе с первой плотностью в качестве эквивалента эфира, в то время как обычный огонь возникал в качестве действия третьей степени плотности (что, к слову сказать, может оправдывать альтернативное чтение рукописи Плутарха, хотя и не обязательно).

⁹⁸ Фг. 23 Н / 222 IP. Неизвестно, написал ли Ксенократ отдельный трактат о демонах, однако вполне возможно, что об этом он говорил в своем труде *О богах*.

⁹⁹ Мне кажется, что эта схема должна восприниматься всего лишь в качестве иллюстрации. Ни демоны, ни боги нигде не описываются как состоящие из базовых треугольников.

землей”, а есть и такие, которые называют ее Гекатой, принадлежащей как области земли, так и небес».

Так демонический уровень бытия напрямую связывается с Луной — в качестве смешанной и промежуточной природы. Подобно Луне, демоны призваны соединять противоположные части космоса, как это и отмечает Плутарх. Луна связана с воздушным элементом, в то время как небесная область выше Луны состоит из огня. Причем Плутарх замечает, что, если удалить воздух между Луной и Землей, единство и общность (*henotēs kai koinotēs*) космоса будут разрушены, точно так же «те, кто не желает признавать роль демонов в качестве “истолковывающей и посреднической природы”, как Платон называет ее, разрушают эту структуру»¹⁰⁰.

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

Однако связь демонов с областью Луны не может быть полной, поскольку, с одной стороны, демоны представляются им как существа более низкие по рангу, нежели Луна (в теологическом фрагменте из *Аэция*¹⁰¹ они так и называются — *hyperselēnoi daimones*, *подлунные демоны*, хотя, наверное, не следует понимать это слишком буквально), а с другой стороны, по Ксенократу, существуют два типа демонов — добрые и злые, причем последние, по-видимому, находятся на более низком уровне бытия. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (360e = fr. 24 Н / 225 IP) Плутарх упоминает Ксенократа среди тех¹⁰², кто идентифицирует демонов как существ

«...более сильных, нежели человек, в своем могуществе превосходящих нашу природу, однако не обладающих божественными качествами в несмешанной и незамутненной форме, а потому причастных природе души и воспринимающим способностям тела, способных испытывать наслаждение и боль и другие страсти (*pathē*), реагируя на подобные изменения своего состояния, которые беспокоят их в боль-

¹⁰⁰ Ссылка, разумеется, на *Пир* (202e).

¹⁰¹ Фг. 15 Н / 213 IP.

¹⁰² Упоминаются также Пифагор, Платон и Хрисипп! Не вполне ясно, какой текст Платона мог иметь в виду Плутарх, однако наверняка перед нами тот случай, когда сам Ксенократ мог привлечь Платона и Пифагора в качестве авторитетов в поддержку своей теории.

шей или меньшей мере. Среди демонов, как и среди людей, существует градация по степени добродетели и порочности».

Согласно Ксенократу, как Плутарх объясняет далее¹⁰³, такие явления, как неблагоприятные предзнаменования, существование религиозных ритуалов, которые включают в себя самоистязания, горестный плач, непристойности, а также человеческие жертвоприношения, могут быть объяснены, только если мы признаем существование злых духов, которые получают удовольствие от всего этого и которых необходимо задабривать такими жертвами. Создается впечатление, что между людьми и богами необходимо постулировать две пропорции, соответствующие злым и добрым демонам, как, например, 4 и 6 между 2 и 8. Судя по всему, демонология Ксенократа не в полной мере соответствует той логико-математической схеме, которую он для нее создал, однако сама эта попытка — дополнительное свидетельство в пользу предположения, что он был намерен формализовать все уровни бытия и добиться полного их согласования между собой, чтобы объяснить особенности популярной религии.

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

«Небо он также считает Богом, а звезды называет огненными Олимпийскими богами. Кроме того, он верит в существование других существ, таких, как невидимые подлунные демоны. Материальные элементы также, по его мнению, одушевлены благодаря неким проникающим (endiēkein) их <божественным силам>¹⁰⁴. Из других элементов <тот, который составляет основу воздуха>, он называет <Гадесом>¹⁰⁵

¹⁰³ 361b = fr. 25 H / 229 IP; ср.: De defectu Oraculorum, 417c–e, где говорится о том же, однако без упоминания Ксенократа.

¹⁰⁴ В этом месте лакуна. Я следую версии Крише, которую также принимают Хайнце и др. и которая мне кажется вполне подходящей, так как нам необходим антецедент для toutōn, «из других». Есть ли огонь что-то более божественное, нежели другие элементы, в качестве субстанции небесных богов и может ли он быть той самой силой, которая проникает остальные элементы? Если мы примем это положение, то Ксенократ действительно окажется недалеко от стоиков, как и говорит Аэций.

¹⁰⁵ Лакуна заполнена согласно Хайнце. Альтернативой могла бы быть Гера, как полагают Хеерен и Майнеке, однако мне кажется это менее приемлемым, как будет видно из дальнейшей дискуссии.

из-за его безвидности (aeidēs)¹⁰⁶, водную стихию он называет Посейдоном, а земную — Деметрой, сеющей семя. Все эти определения он усвоил (metarephrakē) из учения Платона, а от него они перешли к стоикам».

В этом сообщении на первый взгляд нет ничего дуалистического, однако сосредоточим наше внимание на том факте, что Гадес управляет воздухом. К сожалению, пассаж затемнен лакуной, однако его смысл почти определен. В связи с этим можно вспомнить и другие особенности Ксенократовой доктрины, к сожалению, дошедшие до нас из поздних источников, однако не переставшие интересоваться нас только на этом основании. Прежде всего, Плутарх говорит¹⁰⁷, что Ксенократ различал двух Зевсов — верхнего (hupatos), управляющего умопостижимым миром («неизменным и тождественным себе»)¹⁰⁸, и нижнего (neatos), находящегося в подлунном мире. Перед нами противопоставление между высшим Зевсом, которого следует отождествить с первым принципом, Монадой и Зевсом, «управляющим небесами» из пассажа Аэция, и нижним Зевсом, который должен быть отождествлен с Гадесом и который часто называется подземным Зевсом (Zeus chthonios)¹⁰⁹, но в данном случае перемещен в сферу подлунного мира¹¹⁰. Однако не следует забывать, что данный пассаж возникает в контексте обсуждения Плутархом трех частей души по Платону и трех традиционных тональностей греческой музыки: hupatē, mesē и neatē. Учитывая этот факт, а также общую склонность Ксенократа к триадическим схемам деления космоса, следует предположить, что должен был быть и «средний» Зевс, и это предположение уже высказывалось исследователями, в особенности Кремером (Krämer 1964: 37, п. 58; 82, п. 209). Однако если Ксенократ говорил о каком-то промежуточном Зевсе, то со-

¹⁰⁶ Строго говоря, это означает «бесформенный», в то время как «безвидный» было бы aidēs, однако, скорее всего, имелось в виду последнее, независимо от написания.

¹⁰⁷ Quest. Plat. 9, 1007f = fr. 18 H / 216 IP.

¹⁰⁸ Стандартная терминология для умопостижимого мира, хотя в системе Ксенократа она скорее относится к внешнему краю универсума, нежели к умопостижимому миру в его целостности.

¹⁰⁹ К примеру: Гомер, Илиада IX 457; Эсхил, Просительницы 156–158; Еврипид, fr. 912 Nauck.

¹¹⁰ Странно, что Климент Александрийский, сообщая о той же доктрине (Strom. V 116, 3 = fr. 18 H / 217 IP), полагает, что Zeus hupatos — отец Zeus neatos (т. е. видит в этой теории emphasis позднейшего христианского учения о Боге-Отце и Боге-Сыне). В таком случае естественнее было бы предположить пару Зевс–Дионис, а не Зевс–Гадес. Это замечание вскоре нам понадобится.

вершено непонятно, почему Плутарх не упоминает о нем. В конце концов, небесная область также должна управляться каким-то божеством. Естественно предположить, что таким богом, управляющим небесной сферой, мог быть не Зевс, а Аполлон, связь которого с Солнцем была заведомо общепризнанной во времена Ксенократа. В таком случае понятно, почему Плутарх не упоминает о среднем божестве, ведь имя Аполлон никак не связано с его терминологическим сопоставлением, касающимся только *hupatos* и *neatos*.

Другой интересующий нас аспект этого свидетельства, как и в случае с *рукпа*, связан с музыкальной теорией. Космос, по Ксенократу, един благодаря присущей ему гармонии пифагорейского типа. Гадес, в некотором роде противоположный Зевсу, — необходимый компонент великой космической музыкальной шкалы и вносит свой особенный вклад в ее единство¹¹¹.

С другой стороны, дуалистический аспект доктрины Ксенократа проявляется во фрагменте, приписываемом ему поздним неоплатоником Дамаскием¹¹² в процессе комментирования того места *Федона* (62b), где Сократ говорит о нашем пребывании в телах, как под стражей (*en tini phrougai*). При этом приводится целая серия возможных толкований загадочного положения, завершающаяся утверждением Ксенократа, согласно которому это обусловлено нашей «титанической» природой, которая «кульминирует в Дионисии» (*eis Dionyson arokoγphoutai*). За этим крайне сжатым замечанием скрывается целая комплексная доктрина, еще раз показывающая интерес Ксенократа к орфической мифологии. Соответствующий миф излагается в других местах¹¹³. Он рассказывает о растерзании Дионисия и пожирании его частей Титанами (по наущению Геры), уничтожении их молнией Зевса и рождении людей из пепла Титанов — что и должно объяснить наличие в природе человека иррациональных элементов. В некотором смысле перед нами орфический эквивалент иудеохристианской теории

¹¹¹ Другой интересный пассаж из Плутарха (который он странным образом приписывает дельфийцам, едва ли увлекавшимся подобными спекуляциями), также согласующийся с учением Ксенократа, — *Quest. Conviv.* IX 14, 745b, где говорится, что космос разделен на три области — неподвижных звезд, остальных небесных тел и подлунного мира; причем каждой из этих областей соответствует по Музе, которые называются *Нуратē*, *Месē*, *Неатē*, а все вместе «соединено и упорядочено в согласии с гармонической пропорцией (*kata logos enharmonious*)». Эти Музы в свою очередь связаны, как и в *fr.* 5 H / 83 IP (см. выше), с тремя Мойрами из *Государства* (X 617c).

¹¹² *In Phd.* I, p. 85 Norvin = *fr.* 20 H / 219 IP.

¹¹³ *Olympiodorus*, *In Phd.* I, 3, 7, 10; ср.: *Plutarch.*, *De esu carn.* 996c.

первородного греха. Вероятно, Ксенократ принимает подобную теорию, считая именно Диониса божеством, которое управляет нашим миром. По крайней мере, я так понимаю эту туманную заключительную фразу из Дамаския, который далее (*In Phd.* I 3) говорит о двойном творении, высшее из которых управляется Зевсом и триадой Олимпийских богов, а низшее — Дионисом, во власти которого находится триада Титанов. Общая структура — с Монадой, управляющей Триадой, — несомненно, неоплатонического происхождения, однако сама идея может быть возведена к Ксенократу, что подтверждается еще одним странным сообщением о его доктрине, на сей раз у Тертуллиана (*Adv. Nat.* II 2 = *fr.* 19 H / 218 IP), который приписывает деление богов на Олимпийских и Титанических, управляющих соответственно небом и землей, «Ксенократу Академику».

В результате вырисовывается вызывающий беспокойство сценарий, гораздо более дуалистический, нежели могли допустить Платон¹¹⁴ и на деле сам Ксенократ, если принять во внимание другие известные нам данные о его доктрине. Действительно, как мы знаем, подлунный мир отдан в управление подчиненному божеству (Гадесу или Дионису), однако они иногда отождествлялись и в традиционной религии¹¹⁵, а смертные обречены служить этому божеству, по крайней мере в течение того времени, пока они пребывают в теле. Совместимо ли это с остальными элементами космологической схемы Ксенократа? Мне кажется, что да. С одной стороны, космос управляется гармоническим напряжением противоположностей, однако с другой, проводится строгое различие между состоянием смертных — в качестве воплощенных душ, заключенных в подлунном мире, — и способом существования бестелесных душ и божеств, обитающих на небесах, которыми управляют соответственно Аполлон (солярное божество) и Дионис-Гадес.

Перед нами почти невероятный гностический сценарий, однако и он находит подтверждение в сочинении большого поклонника Ксено-

¹¹⁴ В связи с этим можно, правда, вспомнить место из *Законов* (III 701b), где афинский гость осуждает чрезмерную свободу афинской демократии за то, что она воспроизводит так называемую «титаническую природу древних», которая не склонна выказывать ничему никакого почтения.

¹¹⁵ На самом деле единственным реальным древним свидетельством служит фрагмент Гераклита (15 DK), где в ходе полемики с народной религией говорится, что Гадес и Дионис — это одно и то же. Возможно, здесь дело в излюбленной Гераклитом парадоксальности, однако Ксенократ не смог бы утверждать ничего подобного, если бы не было общепризнанным, что культу Диониса также присущи некоторые хтонические аспекты.

крата Плутарха «Об Е в Дельфах», хотя, следует признать, имя Ксенократа здесь не упоминается. В 393b–c Плутарх вкладывает в уста своего почитаемого учителя Аммония речь, восхваляющую принципиальное единство и простоту высшего божества, которое идентифицируется с Аполлоном, а не с Зевсом¹¹⁶. Этот Бог представляется непричастным разнообразию и изменчивости физического мира. Наш изменчивый мир, как объясняет Аммоний, управляется другим, низшим божеством, которое можно идентифицировать с Плутоном или Гадесом (393f–394a). Нечестиво и абсурдно полагать, что высший Бог может изменяться (и это подкоп под стоиков¹¹⁷), превращаясь, к примеру, в огонь или в космос как целое, как ребенок, строящий песчаные фигуры и затем разрушающий их¹¹⁸.

«Как раз напротив, в отношении всего, что возникло в этом мире, он связывает воедино его субстанцию и поддерживает ее в телесной слабости, которая имеет склонность к разрушению. Поэтому мне кажется правильным обращаться к Богу со словами *Ты есть*¹¹⁹; что совершенно противоположно иному мнению и свидетельствует против него, показывая, что никакое изменение и трансформация не связаны с этим Богом и в действительности касаются *других богов, или демонов, чье служение связано с природой в ее состоянии разрушения и возникновения*».

Далее Аммоний противопоставляет это вторичное божество Аполлону путем сопоставления их эпитетов: Аполлон («не-многое»), *Dēlios* («светлый»), *Phoibos* («ясный») и т. д.; *Ploutōn* («богатый», т. е. обладающий многим), *Aidōneus* («невидимый»), *Skotios* («темный»). Эта строгая оппозиция не предполагает наличия двух радикально противоположных сил. Нечто подобное можно найти у Плутарха, однако не здесь. Перед нами всего лишь противопоставление первого и второго богов, интересное тем, что оно очень напоминает то, что мы уже знаем

¹¹⁶ Диалог посвящен Аполлону, однако это все равно странно. Возможно, дело в том, что здесь развивается неопифагорейская этимология слова Аполлон (*apollon*, не-многое), а сам он отождествляется с Монадой, как и в *De Is.* 354f.

¹¹⁷ Это замечание отсылает к предыдущему пассажи (388e–389b), где Плутарх (на сей раз от своего имени) проводит различие между Аполлоном и Дионисом, атакуя стоическое представление об *ekrugōsis*, равно как и концепцию имманентного миру высшего божества в целом.

¹¹⁸ Этот образ из Гомера (*Илиада* XV 362–364) особенно хорошо подходит в данном случае, так как касается факта разрушения Аполлоном стен ахейцев. Интересно, знал ли Плутарх о стоической аллегоризации этого образа?

¹¹⁹ Указание на загадочную букву Е (истолковываемую как *ei*) на воротах храма Аполлона в Дельфах, о чем, собственно, и говорится в трактате.

о Ксенократе. Будучи во многом противоположным высшему божеству, второй бог не выглядит как злая или чисто негативная сила. Фигура, называемая в диалоге Дионисом или Плутоном-Гадесом, ответственна за множественность, изменчивость и иллюзорность физического мира (почти в том же смысле, что и индуистская майя), однако выступает необходимой частью космоса. Она покрывает воплощенную в тело душу завесой видимости, однако философ может попытаться избежать ее, если окажется в силах, — при посредстве диалектики и аскетического образа жизни.

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

Этика

По-видимому, это все, что нам известно о воззрениях Ксенократа на природу первых принципов, или, шире, о его воззрениях в той сфере философии, которую в античности называли «физикой». Перейдем теперь к этике. Как легко видеть из списка трудов Ксенократа, который приводит Диоген Лаэртий, этой области философии он уделил много внимания. В списке значатся заголовки *О богатстве*, *О самоконтроле*, *О пользе*, *О свободе*, *О дружбе* (в двух книгах), *О скромности*, *О счастье* (в двух книгах), *О практической мудрости* (*phronēsis*), *Об умеренности*, *О святости*, *О страстях*, *Об образе жизни*, *О согласии*, *О справедливости*, *О добродетели* (в двух книгах), *О наслаждении* (в двух книгах), а также несколько диалогов и трактатов, адресованных различным лицам, в которых также могли обсуждаться этические вопросы. Кроме того, был целый ряд трудов на политические темы и *Oikonomikos* — наверняка о домашнем хозяйстве. Из всего этого разнообразия до нас не дошло практически ничего. Однако уже из списка видно, что, как и в остальных случаях, здесь Ксенократ скорее стремится формализовать учение Платона, нежели разрабатывать собственные теории. Это, впрочем, не исключает возможности того, что он развил мысль Платона в интересном направлении.

Пожалуй, начнем исследование его доктрины с большого пассажа из *De finibus* (IV 15–18 = fr. 79 H / 234 IP) Цицерона. В этом трактате Цицерон дает ответ на изложение от лица Катона стоической этики в третьей книге, принимая позицию Антиоха Аскалонского, согласно

которой стоики — всего лишь неблагодарные и неумеренные последователи основателей Древней Академии, которая в свою очередь близко связана с ранними перипатетиками. Данная посылка обычно отмечается с порога как дико тенденциозная, однако я полагаю, что, будучи большим упрощением и до некоторой степени тенденциозной, она не могла возникнуть из ничего и должна иметь под собой какие-то основания. И это мое допущение особенно приемлемо в сфере этической теории.

Цицерон начинает с понятия «конечное благо», или «смысл жизни» (*telos*), того предмета, с которого начинали этику все эллинистические философы. Сам этот термин едва ли восходит к Древней Академии или раннему Ликею, однако предмет, им обозначаемый, несомненно, да. Цицерон различает три толкования стоического представления о *telos* (понимаемого как «жизнь в согласии с природой»): 1) «жить в свете знания естественного хода причин» (это определение объявляется принадлежащим самому Зенону); 2) «жить, выполняя все или большую часть непосредственных обязанностей (*kathēkonta, officia*)» (это определение, хотя и не идентифицировано, может быть приписано поздним стоикам); 3) «жить, наслаждаясь всеми или величайшими из тех вещей, которые находятся в согласии с природой». Это последнее определение Цицерон, надев шляпу Антиоха, одобряет сам, добавляя, что именно оно унаследовано стоиками от Ксенократа и Аристотеля. Действительно, подобная доктрина может быть с легкостью извлечена из *Никомаховой этики*, что же касается Ксенократа, то дополнительные данные, к которым мы перейдем впоследствии, подтверждают, что в этом отношении его воззрения не очень отличались от взглядов Аристотеля. Выскажу предположение, что Антиох вывел данную доктрину из таких работ Ксенократа, как трактат *О счастье*. Цицерон говорит следующее:

«Третьим толкованием формулы будет “жить, наслаждаясь всеми или величайшими из тех вещей, которые находятся в согласии с природой”. И это зависит не только лишь от нашего поведения, но также и от двух факторов: во-первых, образа жизни, наслаждающейся добродетелью, и во-вторых, наличия вещей, которые согласны природой, но нам неподвластны¹²⁰. Однако высшее благо (*summum bonum*), как оно понимается в этой третьей — и последней — интерпретации, и образ жизни, согласный с этим высшим благом, неразрывно связанным с

¹²⁰ Это значительное расхождение со стоической доктриной, согласно которой все, что не находится в нашей власти, не может внести позитивный вклад в достижение счастья.

добродетелью, достижимы только для мудреца. И такое определение конечного блага, как мы видим из сочинений самих стоиков¹²¹, было впервые установлено (*constitutus est*) Ксенократом и Аристотелем».

Затем следует крайне интересное изложение первооснов этики, которое, поскольку не соответствует ничему в дошедших до нас этических сочинениях Аристотеля¹²², может быть основательно приписано самому Ксенократу:

«Они [Ксенократ и Аристотель] описывают первые принципы природы (*prima naturae*)¹²³, что служит и твоей [т. е. Катона] исходной посылкой, в таких терминах.

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

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

«Каков же, говорит он [стоик], будет мой исходный пункт и что следует взять в качестве организующего принципа, согласного с действием (*to kathēkon*), и в качестве сырого материала добродетели, если

¹²¹ *Ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus.* Эта фраза выглядит двусмысленной, однако предполагает, что по крайней мере некоторые стоики ссылались на Ксенократа и Аристотеля. Однако, вероятнее всего, они делали это в контексте полемики с Академией.

¹²² Разумеется, что-то подобное могло быть сказано и в одном из «эзотерических» трудов Аристотеля, которые Цицерону и Антиоху были еще доступны.

¹²³ Видимо, перевод *ta prōta kata physin*.

я отброшу природу и все, что находится в согласии с природой (to kata physin)?

Что же, милостивый государь, берут в качестве исходного пункта Аристотель и Феофраст? И какие принципы кладут в основание Ксенократ и Полемон? И разве не следовал им Зенон, полагая, что природа и то, что находится с ней в согласии, и есть базовые условия для счастья? Все они, однако, принимали эти вещи как заслуживающие избрания (hairēta), благие и полезные; признавая, что добродетель связана с ними и использует каждое из них подобающим образом, они думали, что таким способом описали и обозначили совершенный и цельный образ жизни в согласии с тем, что действительно находится в единении и гармонии с природой».

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

Некогда ответ исследователей, таких, как Поленц (Pohlenz 1948–1949: I, S. 250–253), был негативный, однако после конструктивной статьи Бринка (Brink 1955)¹²⁴ начал возникать более позитивно ориентированный исследовательский консенсус, в том смысле, что Антиох, хотя и склонный к преувеличению и упрощению, не мог осуществить свой великий синтез на пустом месте и должен был на чем-то основываться в своих заявлениях. Осталось только суметь выделить из его данных вклад каждого отдельного автора. Однако именно в этом и состоит основная трудность, так как синтез Антиоха осуществлен на базе не только Ксенократа, но и Полемона вкупе с Аристотелем и Феофрастом, так что, даже если в принципе мы согласны с исходной посылкой, представляется невозможным выявить, что конкретно может быть приписано Ксенократу. С другой стороны, неразумно отрицать, что Ксенократ внес свой вклад в общую теорию. К тому же Полемон был его преданным учеником и едва ли пошел далее простого развития его концепции в отдельных деталях¹²⁵.

¹²⁴ Хотя Бринк интересуется по этому поводу в основном Феофрастом.

¹²⁵ В *Законах* Платона (VI 782e–783a) афинский гость говорит, что такие потребности, как еда, питье и секс, могут привести к добродетели (при соответ-

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

Такова основа этической позиции Ксенократа. Подтверждение ее находим и в свидетельстве Климента Александрийского (Strom. II 133, 5–6 = fr. 77 H / 232 IP)¹²⁶:

«Ксенократ из Халкедона усматривает счастье (*eudaimonia*) в обладании доблестью (*aretē*)¹²⁷, насколько это для нас возможно, и силою (*dynamis*), необходимой для ее осуществления. Затем он исследует, где седалище (*en hōi*) этого счастья, и находит его в душе. На чем основано оно (*hūr' hōn*)? Оказывается, на добродетелях. Из чего слагается (*ex hōn*)¹²⁸? Из благородных деяний, честных отношений, прямого образа мыслей, стремлений и привычек (*hexeis te kai diatheseis*). Их необходимые составляющие (*hōn ouk aneu*) — телесные и внешние обстоятельства».

В сохранившемся благодаря Клименту виде это очень примечательное определение прошло через эллинистическую школьную схе-

стующем воспитании) или к ее противоположности. Разумеется, это только начало теории.

¹²⁶ Далее следует краткое сообщение о доктрине Полемона, которое явно присоединяется к первому, однако дается отдельно. Это сообщение, должно быть, в конечном итоге базируется на трактате Ксенократа *Peri Eudaimonias*.

¹²⁷ В широком смысле слова, так как включает в себя и телесные «добродетели».

¹²⁸ Как добрые дела и т. п. могут быть «частью» добродетели? Очевидно, в (аристотелевском) смысле, когда добродетельное расположение ума рассматривается как результат серии индивидуальных поступков, совершаемых по его велению и порождающих хорошие стремления и привычки, которые в свою очередь возникают благодаря хорошему воспитанию (родителям, учителям и т. д.). См.: Arist., EN II 1; Rhet. I 9.

матизацию¹²⁹, однако у нас нет оснований сомневаться в принципиальной аккуратности этого сообщения. Как Спевсипп и другие члены Древней Академии, Ксенократ настаивает на необходимости телесных и внешних благ для достижения счастья в полном смысле слова.

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

Кроме того, Ксенократ говорит о вещах, которые имеют нейтральную ценность (*adiaphora*) и занимают промежуточное положение между добром и злом. Этот тезис также согласуется со стоической доктриной, хотя мы не знаем, что именно Ксенократ считал безразличным (вероятно, нечто подобное стрижке ногтей или прочистке носа). Разумеется, те вещи, которые стоики считали безразличными, такие, как богатство или бедность, здоровье или болезнь, он рассматривал соответственно как благо или зло (мы уже говорили об этом ранее)¹³⁰. В начале своего трактата *Против этиков* (*Adv. Eth.* 3–6 = fr. 76 N / 231 IP) Секст Эмпирик кратко описывает метод аргументации Ксенократа (который помогает понять, в частности, почему этот труд не сохранился!). Секст говорит, что все догматики, включая Ксенократа, разделяют вещи на добрые, злые и безразличные:

«...примечательнее всех об этом говорил Ксенократ, используя единственное число: “все сущее есть или благо, или зло, или не благо и не зло”. Все прочие философы принимают это положение без доказа-

¹²⁹ Кажется невероятным, к примеру, что Ксенократ мог дать ее в такой форме (в виде так называемой метафизики высказываний).

¹³⁰ Примечательно, как это показано Гатри (Guthrie 1978: 481–482), что Платон фактически подготовил почву для стоической концепции *adiaphora*, во многих местах (*Менон* (87e–88e), *Государство* (VI 496c), *Законы* (V 728d–e)) отмечая, что такие «блага», как здоровье и богатство, при определенных условиях могут быть обращены как к добру, так и ко злу, если их не сопровождает благоразумие или они присутствуют в избытке. Из свидетельства Антиоха видно, что Ксенократ рассматривал здоровье и богатство как блага, однако он наверняка был в данном вопросе солидарен с Платоном. Это обстоятельство подтверждается также в Plutarch., *Comm. Not.* 1065a (= fr. 92 N / 249 IP).

тельства, однако он решил прибегнуть к доказательству. “Если, — пишет он, — есть нечто, отличное и от блага, и от зла, и от того, что не есть благо или зло, то оно будет благом или не будет им. Если оно благо, то оно будет одним из трех, если же оно не благо, то оно или зло, или не зло и не благо. Если оно зло, то оно будет одним из трех, если же оно не благо и не зло, то оно опять-таки будет одним из трех. Следовательно, все сущее есть или благо, или зло, или не благо и не зло”».

Такое «доказательство», как справедливо отмечает Секст, доказывает не больше, чем утверждается в исходной посылке¹³¹. Основной вопрос здесь не в том, существует ли некая четвертая сущность. Ксенократ стремится показать, что сам класс безразличных вещей должен существовать. Секст указывает также, что Ксенократ использует единственное число, в то время как его предшественники — множественное, однако смысл этого изменения неочевиден, если только он не имеет в виду те софистические аргументы, о которых говорится далее (*ibid.*, 8–14). Однако это не имеет отношения к его этической теории. Не очевидно, что первый постулат вообще имеет смысл: если действительно существует нечто отдельное (*kekhd̄rismenon*) от этих трех категорий вещей, то отсюда вовсе не следует, что оно должно классифицироваться вместе с ними, за исключением, разумеется, того случая, когда предполагается, что классификация должна быть исчерпывающей и включать в себя все сущее (как, видимо, Ксенократ и думает); но в таком случае оно уже не «отдельное». Однако в чем бы ни состоял смысл аргумента, мы видим, что Ксенократ хотел построить класс «безразличных вещей».

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

«Заложив, таким образом, общие основания теории, они развивают ее детали. Телесные блага, как они думают, не нуждаются в особом

¹³¹ Иснарди Паренте (Isnardi Parente 1982: 419) остроумно замечает, что в этом рассуждении может быть скрыто больше, чем кажется на первый взгляд. Она отсылает в качестве примера к аристотелевскому аргументу в *Met. I* 5 (1055b30 sq.), направленному против тех, кто думает, что равное — это среднее между большим и малым, а также полагает, что существует некое анонимное промежуточное состояние между добром и злом, и считает, что указанный аргумент мог быть направлен против Ксенократа или Спевсиппа. Но даже если это так, в данном случае аргумент Ксенократа не отличается острой.

объяснении, однако блага душевные они исследуют с особым тщанием, обнаруживая, прежде всего, что именно они закладывают семена справедливости; первыми среди философов они начали учить о том, что любовь родителей к своим детям заложена в них природой; а также, что природа, как они отмечают, предписывает соединение мужских и женских особей, которое стоит первым по времени, обуславливая последующую семейную привязанность».

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

Текст продолжается так:

«Начав с этих первооснов, они затем исследуют происхождение и рост всех остальных добродетелей. Из этого же источника происходит великодушие (*magnitudo animi* = *megalopsykhia*)¹³², которое дает нам защиту от превратностей фортуны, так как наиболее важные вещи (*maximae res*) находятся во власти мудреца; ведь превратности и удары фортуны легко преодолимы для того, кто ведет жизнь, согласную с предписаниями древних философов».

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

¹³² Об этом также говорит Аристотель: EN II 7, 1107b21 sq.; IV 7, 1123a34 sq. По Аристотелю, великодушие есть «в некотором роде оформление всех добродетелей (*hoion kosmos tis tôn aretôn*), так как оно улучшает их и без них не может существовать» (1124a1–2).

ной добродетели принял *megalopsykhia*¹³³. В конечном итоге великодушие оказывается тем же мужеством, переопределенным Платоном как «знание опасного и безопасного» (*Лакхет* (199a), *Протагор* (360d))¹³⁴. Утверждение, что «наиболее важные вещи» находятся во власти мудреца, выглядит стоически, однако едва ли Ксенократ стал бы оспаривать это положение. Даже признавая важность телесных и внешних благ, он считает их гораздо менее значимыми, нежели блага душевные, которые и находятся во власти мудреца.

Перейдем теперь к следующим добродетелям:

«Далее, из элементов природы возникают определенные возвышенные совершенства, частично порождаемые созерцанием секретов природы, поскольку ум обладает врожденной любовью к познанию, откуда происходит также и стремление к рассуждению и диалогу; и кроме того, поскольку человек — единственное существо, по природе predisposed к скромности и чувству стыда¹³⁵ вкуче с желанием соединения и общения со своими братьями и стремлением в своих речах и поведении придерживаться такого образа действий, который бы не воспринимался как оскорбительный и недостойный, — то из этих первых начал, или семян, как я их ранее назвал, дарованных нам самой природой, возникают совершенные терпимость, умеренность, справедливость и другие добродетели».

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

¹³³ До него в качестве добродетели великодушие принимал Демокрит (В 46 DK). Стоики после него считали великодушие разновидностью *andreia* (SVF III 264), определяя ее как «знание, позволяющее подняться над превратностями судьбы, как хорошей, так и плохой». Одно из двух: либо Антиох в данном пассаже из Цицерона экстраполирует стоическое учение на времена Древней Академии, либо стоики действительно позаимствовали это у Ксенократа и Аристотеля. Последнее предположение вполне вероятно.

¹³⁴ Примечательно, что, написав отдельные сочинения, посвященные каждой из кардинальных добродетелей, Ксенократ не писал специально о мужестве. Правда, специальный трактат о великодушии также не засвидетельствован.

¹³⁵ *Verecundia et pudor* соответствуют греческим *aidōs* и, вероятно, *aiskhynē*. Можно вспомнить слова Протагора в его «большой речи» (Prot. 322c–d), в которых людям приписываются чувства стыда («совести», *aidōs*) и справедливости (*dikē*). Об этом же говорится в *Законах* (I 647a–b). Согласно стоикам, *aidōs* — это *eupatheia*, подразделение *eulabeia*, рационального элемента *phobos* (SVF III 416, 432).

phrosynē, о которой он также писал специально)¹³⁶. Итак, перед нами теория о четырех добродетелях, слегка затуманенная велеречивостью Цицерона. Речь идет о справедливости, великодушии (которое заменяет собой мужество), мудрости и умеренности, кои возникают благодаря естественным и взаимосвязанным импульсам, та grōta kata physin, способом, не вполне ясным из работ Платона и Аристотеля, однако в значительной мере предвосхищающим дальнейшее развитие данной концепции стоиками. Согласно этой теории, система кардинальных добродетелей возникает из естественного и инстинктивного стремления мужчин и женщин друг к другу, что приводит к созданию семьи, природного любопытства и желания познания — и естественной дружеской предрасположенности и желания совместной жизни, характерных для всех представителей человеческой расы, что в конечном итоге приводит при содействии разума к возникновению соответствующих добродетелей. Разумеется, наши свидетельства вызывают отдельные подозрения, однако, как мне представляется, в этой схеме нет ничего такого, что могло бы быть неприемлемым для Ксенократа. Ведь он посвятил развитию этики очень много времени и сил, как показывает список его трудов. И если Полемон, как сообщается, во многом предвосхитил этику стоиков, то почему не предположить, что процесс развития этой теории был начат его наставником Ксенократом?

Наиболее известное этическое высказывание Ксенократа — его слова о том, что «счастливым» (eudaimōn)¹³⁷ может считаться тот человек, чья душа хороша (spoudaia), «ибо она демон (daimōn) каждого человека»¹³⁸. Можно предположить, что Ксенократ имел здесь в виду

¹³⁶ Перечисление Цицероном temperatīa и modestīa следует воспринимать как удвоение им одного и того же. Несомненно, речь здесь идет именно о четырех кардинальных добродетелях.

¹³⁷ Или «процветающим», как можно перевести это не имеющее адекватного эквивалента слово.

¹³⁸ Фр. 81 Н / 236–238 IP. Основной источник здесь — Аристотель (*Топика* II 6, 112a32 сл.), приводящий высказывание Ксенократа в качестве примера этимологической игры со словом eudaimōn, благодаря которой термин понимается в «этимологическом» смысле, а не в обыденном. Контекст, таким образом, если не полемический, то не очень благожелательный. В *Топике* (VII 1, 152a5 сл. = фр. 82 Н / 240 IP) он снова приводит в качестве примера Ксенократа, приписывая ему утверждение, согласно которому хорошая (spoudaios) и счастливая жизнь — одно и то же, поскольку обе они «особенно заслуживают выбора (hairētōtatos)» и в действительности сводятся к одному и тому же. Это похоже на подлинный аргумент Ксенократа. Отметим, что Платон также сопоставляет daimōn и eudaimōn (Rep. VII 540c).

заключительную часть *Тимея* (90a): «Что же касается главнейшей части (кугiōtaton eidos) нашей души, то ее должно мыслить себе так: Бог даровал каждому из нас, в качестве своего демона, этот тип души, которая обитает в высшей части нашего тела и которая поднимает нас — вида, что мы не земное, а небесное существо, — к родственным нам обитателям небес».

Так как мы не знаем, что хотел сказать этим Платон, в равной мере нам остается только догадываться, что мог вложить в данное высказывание Ксенократ. В любом случае отсюда, видимо, следует, что высшая часть души, ум (nous) или разумная способность (logistikōn), рассматривается как нечто частично трансцендентное, принадлежащее высшей реальности. В этом, вероятно, смысл известного высказывания из *Государства* (X 617e): «...не какой-то daimōn предназначается вам по жребию, но вы сами выбираете себе своего демона». Разумеется, это может быть понято всего лишь как поэтическое выражение той мысли, что каждый из нас сам выбирает себе судьбу, а не просто довольствуется той, которая предоставлена нам, однако термин daimōn следует принимать в качестве элемента персонификации, и именно так его и понимали впоследствии. Стало быть, такое толкование понятия eudaimōn объективирует высшую часть души, с которой каждому следует отождествлять себя.

Аргументация подобного рода, несомненно восходящая к двум книгам *О счастье*, проясняет происхождение одного пассажа из *Тускуланских бесед* Цицерона (V 38–39)¹³⁹, который восходит к Антиоху Аскалонскому и приписывается стандартному пантеону авторитетов: Аристотелю, Спевсиппу, Ксенократу и Полемону. В данном случае, как и в пассаже из *De finibus*, я признаю проблематичность ситуации, однако чувствую, что в смешении различных подходов должно быть нечто специфически присущее Ксенократу, в особенности отождествление счастья с процессом ассимиляции умом¹⁴⁰. Цицерон обсуждает первые импульсы, ведущие к совершенству, которые природа даровала всем существам, начиная с растений:

«Так каждая природа владеет своим особым даром, и никакие животные не могут перейти положенный им рубеж — таков закон природы. И как животным от природы дано каждому свое, и оно всегда при нем, так дано и человеку нечто гораздо высшее. Если о “высшем” мож-

¹³⁹ Только этот пассаж дается в качестве «фрагмента» Ксенократа как Хайнце, так и Иснарди Паренте (фр. 84 Н / 241 IP).

¹⁴⁰ Подобный подход имеет стоическую окраску, однако вполне совместим и с метафизикой Ксенократа.

но говорить только в сравнении с чем-то, то человеческая душа произошла от божественного духа (*descriptus ex mente divina*) и сравнима может быть только с самим богом, если позволительно так говорить. Стало быть, если о душе долгое время заботиться и следить, чтобы зреть ее не омрачалась никакими заблуждениями, то она становится совершенным умом (*perfecta mens*), безотносительным разумом (*absoluta ratio*), иными словами — добродетелью. И если блаженно все то, что само в себе полно и закончено, а это — свойство добродетели, то ясно, что всякий, кто причастен добродетели, блажен. В этом я согласен с Брутом¹⁴¹, а тем самым — с Аристотелем, Ксенократом, Спевсиппом, Полемоном».

Многое в данном пассаже согласуется со стоической позицией, но не с аристотелевской, причем многое из того, что нам кажется стоическим, вполне сочетается, по-моему, с тем, что мы знаем о метафизике Ксенократа. Если мы обратимся назад и вспомним о его интерпретации процесса создания души в *Тимее* (35a), мы увидим, что Ксенократ идентифицирует «индивидуальную сущность» в смеси с Монадой. Эта «Монада» в свою очередь отождествляется с первым принципом, Зевсом или Умом (fr. 15 N / 213 IP). Так что для Ксенократа в его толковании Платона индивидуальная душа именно и происходит из божественного духа (*descriptus ex mente divina*), точно так же, как и Мировая Душа. Стоики отличаются от Ксенократа (и Полемона) только в вопросе о материальности первого принципа, так как их «чистый огонь» следует считать материальным. Поэтому Антиоху было не так уж трудно осуществить свой «великий синтез».

Добродетель и счастье, по Ксенократу, состоят в том, что можно определить как «уподобление Богу» (*homoïōsis theōi*), что в свою очередь предполагает полное согласование с высшей (монадической, а не диадической) частью индивидуальной души, которая и есть личный демон. Однако этот процесс согласования, или настройки, не исключает (как думают стоики) умеренное внимание к телесным и внешним благам, сколь бы незначительными они ни казались по сравнению с благами душевными. В подтверждение сказанного можно обратиться к двум последующим пассажам из той же книги *Тускуланских бесед* (V 51 и 87 = fr. 87 N / 241, 243 IP), где Антиох делает попытку примирить Академию и Ликей, уподобляя их стоицизму, говоря, что «блаженная жизнь последует за добродетелью на любые мучения, вплоть до Фаларидова быка (по Аристотелю, Ксенократу, Спевсиппу и Полемену), не давая смущать себя ни угрозами, ни соблазнами». Однако и в данном

¹⁴¹ Марк Юний Брут, говорящий у Цицерона от имени Антиоха.

случае низшие классы благ не исключаются полностью — и именно это Антиох считает стоическим заблуждением. Первичные природные инстинкты (*ta grōta kata physin*) не следует, как это предлагают стоики, исключать, нужно лишь научиться управлять ими.

Прежде чем покинуть сферу этики, упомянем еще раз о воздержании от мясной пищи. В трактате *De abstinentia* (IV 22 = fr. 98 N / 252 IP)¹⁴² Порфирий излагает мнение Ксенократа о причине, по которой герой Триптолем запретил афинянам уничтожать и поедать животных:

«Говорят, что Триптолем дал афинянам законы, из которых, по словам философа Ксенократа, три закона до сих пор имеют силу в Элевсине: “Почитай своих родителей”, “Предлагай начатки плодов богам” и “Не приноси вред животным”. Первые два он рассматривал как предписания для праведной жизни... а по поводу третьего он задал вопрос: с какой целью Триптолем предписывал воздерживаться от употребления в пищу мяса животных? Считал ли он, что ужасно убивать родственные нам существа, или же он думал, что человек зря убивает и поедает животных, которые могли бы принести ему гораздо большую пользу? Так, из желания сделать жизнь цивилизованной он попытался спасти от истребления тех животных, которые не были дикими и являлись хорошими спутниками человеку. А возможно, предписав приносить в жертву богам начатки плодов, он подумал, что его предписания будут исполняться более длительное время, если он запретит приносить в жертву животных. Ксенократ приводит множество других причин для введения в действие такого закона, ни одна из которых не убедительна¹⁴³, однако для наших целей достаточно указать, что закон этот восходит еще к временам Триптолема».

Из этого сообщения ясно, что сам Ксенократ одобряет воздержание от убийства животных для еды и приводит позицию Триптолема в качестве авторитетной и правильной. Его симпатия к животным, которая также может быть идентифицирована как пифагорейское влияние, была общеизвестной, о чем свидетельствует упомянутый ранее анекдот о нем. Напомню, по сообщению Плутарха (*De esu carn.* 996b = fr. 53 IP), Ксенократ высказался так: «Известно, что афиняне наказали одного человека за то, что он содрал шкуру с барана, пока тот был еще живой; по-моему, мучитель живых существ ничем не хуже всех остальных, их убивающих».

¹⁴² Этот текст дошел до Порфирия при посредничестве эллинистического историка Гермиппа из Смирны, ученика Каллимаха. Мы не знаем, на какой работе Ксенократа он основывался.

¹⁴³ Букв.: *akrībeis*, аккуратный, точный, строгий.

Логика и теория познания

Ксенократ написал трактаты, озаглавленные *О диалектике* (в четырнадцати книгах), *О противоположностях*, *О родах и видах*, однако мы ничего не знаем об их содержании. По-видимому, позднейшие платоники, вероятно, начиная с Антиоха, а возможно, еще со времени Новой Академии или даже Академии времен Полемона, пошли по пути, отличному от учения Спевсиппа и Ксенократа, и в своей логической теории обратились к категориям и силлогистике Аристотеля и стоической логике (объединив их воззрения в архаизирующем синтезе Антиоха).

По всей видимости, Ксенократ оперирует платонической дихотомией «умопостигаемое — чувственно воспринимаемое». На основании свидетельства Климента Александрийского (Strom. II 24, 1)¹⁴⁴ можно заключить, что он на манер Аристотеля (ср.: EN VI 7) различал между *sophia*, знанием первых причин и умопостигаемой сущности, и *phronēsis*, тем, что Аристотель считал практическим знанием. Далее Ксенократ различает между практической и теоретической *phronēsis*, «человеческой мудростью», предполагая тем самым, что подлинная *sophia* есть форма знания, недоступная для человека. Таким образом, оказывается, что знание Бога и небесных сущностей о них самих качественно отличается от нашей теоретической мудрости, а последняя в свою очередь отличается от практической мудрости. Это воззрение имеет отчетливо пифагорейскую окраску, что вполне следовало ожидать от Ксенократа (о воззрениях пифагорейцев на природу мудрости, которая недоступна для человека, см.: Diodorus Siculus, X 10). Используя метод диэрезы, Ксенократ проводит различие между человеческим и божественным знанием, затем в человеческом знании он различает между теоретическим и практическим¹⁴⁵.

Ксенократ принимает платоновские «категории» абсолютного (*kath' auto*) и относительного (*pros ti*)¹⁴⁶ в том виде, как они представлены в *Софисте* (255c–d), отрицая таким образом (по крайней мере имплицитно) аристотелевскую систему из десяти категорий¹⁴⁷. Из сви-

¹⁴⁴ Фр. 6 Н / 259 IP, из сочинения Ксенократа *О практической мудрости* (Peri *phronēseōs*).

¹⁴⁵ См. несколько отличное, но вполне аналогичное деление в *Политике* (259d сл.) и критику этой позиции Аристотелем в *Топике* (см. первую главу).

¹⁴⁶ Simpl., In Cat., p. 63, 22 Kalbfleisch (= fr. 12 Н / 95 IP).

¹⁴⁷ Симпликий говорит, что Ксенократ и Андроник критиковали десять категорий за их избыточность, однако, возможно, это относится только к Андронику.

детельств не ясно, адаптировал ли он более развитую систему, используемую его последователем Гермодором (fr. 7 Isnardi Parente; см. об этом ниже), согласно которой относительное по отношению к иному (*pros hetera*) делится на противоположное (*enantia*) и относительное в собственном смысле слова. В любом случае разделение между относительным и абсолютным может быть верным для области истинного бытия — форм и математических объектов — в той же мере, как и для мира становления.

Другая важная тема, уже упомянутая в пункте о метафизике, однако имеющая и явные логические импликации, — вопрос о приоритете видов над родами, который Ксенократ, по-видимому, отстаивал. Этот неожиданный для платоника шаг может рассматриваться как реакция на то значительное внимание, которое Аристотель (в полемических целях) оказывал проблеме единства предмета определения (в наиболее полном виде — в гл. 12–14 *Метафизики Z*). Если принять, что предмет определения (*horismos* или *logos*) должен быть единой сущностью (*ousia*), тогда род, например «животное» или «плоская фигура», не подходит под определение, поскольку делится на разные виды с взаимно исключаящими различиями. Разумеется, Аристотель ратует за приоритет физически индивидуального («первой сущности»), однако проблема с индивидуальными (как это признает и сам Аристотель, 1039a15–23) состоит в том, что если они — сложные вещи, то их определение оказывается невозможным. Быть может, сам Ксенократ считал, что наиболее подходящими предметами для определения будут такие, к примеру, виды, как «человек», «лошадь» или «равносторонний треугольник», и именно из таких сущностей состоит «мир» как предмет эпистемологии. Индивидуальное необходимо сначала классифицировать, а затем дать определение классам. Однако первичными классами, на которые делится умопостигаемый мир, выступают виды, а не роды: «кошки», «собаки» и «щиплята» — скорее, чем «животные» как целое. Так что лучшими претендентами на роль форм (пусть даже математизированных) будут виды, а не роды, которым отводится роль вторичных средств классификации мира.

Наконец, из некоторых замечаний Аристотеля в *Analytica Posteriora* (72b5–73a20) по поводу того, как можно познать первые принципы, если их существование не может быть установлено демонстрацией, видно, что Ксенократ был в числе тех, кто выступал против проблематичного мнения некоторых мыслителей (в особенности Антифена), считавших, что из невозможности продемонстрировать первые принципы следует невозможность познания, так как в таком случае продемонстрировать можно все, что угодно, пустив доказательство по кругу

от одного утверждения к другому. Аристотель иронизирует по поводу этой идеи¹⁴⁸, и, конечно же, она не выдерживает его критики, однако примечательна как образец подхода к серьезной проблеме.

Все вышеперечисленное еще раз показывает, что логические вопросы, рассматриваемые Аристотелем в его *Органоне*, выросли из предшествующих и современных ему дискуссий в Академии.

Пифагореизм и аллегоризация

В заключение очерка учения Ксенократа надлежит кратко коснуться этих двух сюжетов, которые не только отчасти взаимосвязаны, но и имеют большое значение для истории последующей философии. «Пифагореизм» здесь означает нечто большее, нежели просто интерес к учению и личности Пифагора и попытку реконструировать его учение с привлечением в процессе этой реконструкции позднейших или даже своих собственных теорий. Такая тенденция в платонизме просматривается со времен Спевсиппа, если не самого Платона, и присуща в той или иной мере большинству позднейших платоников. Более того, некоторые из них, например Модерат, Никомах, Нумений и, возможно, Евдор Александрийский, даже предпочитали называть себя пифагорейцами, а не платониками. Ксенократ также весьма интересовался пифагореизмом. Известно, что он сочинил произведение, содержание которого нам неизвестно, называемое *Pythagoreia*, вполне вероятно также, что значительная часть его математических трудов тоже касалась пифагорейского учения¹⁴⁹. Сохранилось весьма пространное, хотя и почерпнутое из вторых рук, рассуждение Ксенократа об открытии Пифагором музыкальной гармонии и о применении «логоса» для исправления дефектов слуха (Porphyg., In Ptol. Harm., p. 213 sq. Wallis = fr. 9; см. выше). О воздержании Ксенократа от мясной пищи и пифагорейской клятве мы уже упоминали.

Различные элементы учения Ксенократа в доксографических источниках зачастую приписываются Пифагору: демонология у Плутар-

¹⁴⁸ Его собственной позицией, разумеется, будет утверждение, что первые принципы познаются благодаря непосредственному их распознаванию. См.: Cherniss 1944: 63–68.

¹⁴⁹ Кроме того, он написал трактаты *О числах*, *О геометрии* (в двух книгах), *Об изменениях* (diastēmata), а также еще один, называемый *О теории чисел* (если он не тождественен первому). Кроме того, ему принадлежали труд *О геометрах* (в пяти книгах) и сочинение Peri ta mathēmata (в шести книгах), которое также могло быть посвящено математике, хотя и не обязательно.

ха (в *Об Изиде и Озирисе* 360d = fr. 24 H / 225 IP); определение души как самодвижущегося числа (Stobaeus, Ecl. I 49, 1, из Aetius = fr. 60 H / 169 IP); и внешнее происхождение ума (nous thyrathen, снова Аэций, IV 5, p. 392b Diels). Вполне вероятно, что сам Ксенократ подавал повод для подобных атрибуций. В этом смысле его, как и Спевсиппа, вполне можно считать отцом неопифагореизма.

Другой интересной тенденцией, как мы уже отмечали, было стремление к аллегоризации Олимпийских богов как сил природы (fr. 15 H / 213 IP). Разумеется, Ксенократ далеко не первым начал этим заниматься, однако Аэций в своем доксографическом пассаже ясно указывает, что именно от него данный тип теологизирования перешел к стоикам (tauta de khorēgēsas tois Stoikois), а значит, его роль в этом деле была впоследствии признана значительной. Мы уже видели, что он сопоставлял Гадес с воздухом, Посейдона с влажным элементом, а Деметру с землей — не как тождественные этим элементам, но как ту «божественную силу» (theia dynamis), которая управляет элементом. Выше я уже говорил о творческой адаптации Ксенократом орфической мифологии в процессе объяснения взаимоотношения между первыми принципами. Использование им орфического мифа о Дионисе и Титанах для объяснения «стражи», которую несут демоны на земле, также служит примером подобной деятельности¹⁵⁰.

Заключение

В отличие от Спевсиппа Ксенократ, по всей видимости, оказал значительное влияние на позднейший платонизм. Платоническая доктрина была унаследована последующей академической традицией в той форме, которую ей придал Ксенократ, хотя непосредственное использование диалогов никогда не прекращалось¹⁵¹. Примечательно, что только два сочинения Ксенократа, если судить по заголовкам, могли быть написаны в форме диалогов — *Аркас*, или *О беспредельном*, и *Архедем*, или *О справедливости*. Очевидно, диалогическая форма не соответствовала его формальному подходу и схоластическому темпераменту.

¹⁵⁰ Интересный образчик аллегорического толкования Гомера (Илиада XI 38–40), сохранившийся в гомеровской схолии, также может быть приписан Ксенократу (как это делает Хайнце, фр. 55) или Кратету из Маллона (если принять эмендацию схолии, которую предлагает Рейнхардт).

¹⁵¹ Гипотеза, высказанная в Alline 1915, согласно которой именно Ксенократу могло принадлежать собрание платоновских диалогов, недоказуема, однако весьма привлекательна.

Несомненно, именно эту особенность Ксенократа имел в виду Платон, когда призывал его «принести жертву музам» (DL IV 6).

По всей видимости, во многих случаях он уступал Аристотелю, особенно в вопросах о природе первых принципов и в этике, однако в некоторых случаях его воззрения были весьма примечательными¹⁵². Некоторые его триадические формулировки нашли отражение только у Плутарха, однако его определение формы и того, какие вещи могут считаться формами, имело большое влияние и — хотя и, как я ранее объяснил, в результате некоторого недопонимания — превратилось в стандартное школьное определение, использованное в *Учебнике платоновской философии* Алкиноя.

Адекватная оценка влияния Ксенократа на средний платонизм затруднена и по той причине, что мы вообще очень мало знаем о серьезной философии этого периода. Наше знание было бы более полным, если бы какие-либо детальные технические трактаты и комментарии дошли до нас, но именно они исчезли в первую очередь. Действительно, до нас не дошли даже технические сочинения Плутарха (известные лишь из так называемого *Каталога Ламприя*), посвященные материи, формам, теории познания, из которых, вероятно, можно было бы получить более отчетливое представление не только о способностях самого Плутарха, но и о том, насколько велико было влияние Ксенократа на него самого и ему подобных платоников.

¹⁵² После смерти Аристотеля отношения между Академией и Ликеем, по-видимому, несколько улучшились. Теофраст в своей *Метафизике* говорит о Ксенократе с уважением; он даже сочинил очерк его доктрины в двух книгах, который вовсе не обязательно должен был быть полемическим.