

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ПОЛЕМОН И ЭТИЧЕСКИЙ PRAxis

Биографические свидетельства и сочинения

После смерти Ксенократа в 314 г. Академию возглавил Полемон, сын Филострата, уроженец Афин, из дема Оза, известный в молодости своей разгульной жизнью. Он происходил из обеспеченной семьи — его отец разводил скаковых лошадей (DL IV 17), — однако никаких эпиграфических данных о ней не сохранилось. Жизнеописание его носит анекдотический характер, что весьма прискорбно. Академию он возглавлял почти сорок лет (314–276 гг.), намного дольше, нежели любой из его предшественников, его очень уважали, однако на первый взгляд создается впечатление, что он практически ничего не внес в развитие платонизма. Впрочем, как мы увидим, такое впечатление ошибочно.

История о его обращении к философии благодаря встрече с Ксенократом сохранилась у многих авторов и является наиболее часто пересказываемым эпизодом из его жизни. Приведу версию Диогена Лаэртия (IV 16):

«В юности он буйствовал и жил так распутно, что повсюду ходил с деньгами, готовыми к утолению любого желания. Он даже прятал их по закоулкам. В Академии¹ у одного столба отыскалась монета в три обола, припасенная по такому случаю. Однажды, сговорившись с молодыми приятелями, пьяный и в венке, он вломился в школу Ксенократа. Однако тот не обратил на него никакого внимания и продолжал речь как ни в чем не бывало, а речь была о благоразумии (sōphrosunē)². Юнец послушал его, постепенно увлекся, стал прилежен, как никто

¹ То есть в парке Академии. Три обола — стандартная такса дешевой проститутки. Эта деталь довольно интересна. По-видимому, афиняне не имели обыкновение носить с собой мелочь, ведь на их одежде не было карманов.

² Ксенократу принадлежал трактат на эту тему (DL IV 12).

другой, и наконец сам сменил Ксенократа во главе школы, начиная со 116-й олимпиады³».

Такова популярная история, происходящая, вероятно, из сочинения эллинистического собирателя анекдотов Антигона из Кариста (ок. 240 г. до н. э.), который упоминается в следующей же фразе⁴, задуманная в назидание и используемая в целях воспитания. Антигон (не вполне современник, однако весьма информированный автор) сообщает также, что Полемон имел обыкновение прохаживаться пьяным (kōmazein) через Керамик днем и так любил общение с юношами, что жена подала на него в суд за плохое обращение с ней (dikē kakōseōs). Однако это сообщение вызывает сомнение, поскольку он, судя по всему, пришел в школу Ксенократа в очень молодом возрасте⁵. Как бы там ни было, его обращение было столь полным, что «с тех пор как он взялся за философию, его нрав обрел такую твердость, что он никогда не изменялся в лице и голос его всегда был ровен» (DL IV 17).

Я подробно остановился на этой истории не только потому, что о жизни Полемона мы больше ничего, по сути, и не знаем, но также по той причине, что сфера практической этики и была той областью философии, в которой он оставил индивидуальный след. О его долгой карьере в качестве члена, а затем главы Академии мы знаем немного. Анекдоты отмечают его невозмутимость (DL IV 17–19). Он способен был смотреть представление в театре, не выражая никаких чувств, однако любил трагедии, и в особенности Софокла⁶. Чтение Гомера также не произвело на него впечатления, даже в исполнении знаменитого трагического актера Никострата⁷, в то время как его друг Кратет был

³ То есть в 316–312 гг., а если точнее, после смерти Ксенократа в 314 г.

⁴ Вероятно, более ранняя версия той же истории у Филодема (История Академии IV 40 — XIII 10) эксплицитно называет источник — Антигона. Популярность истории как поучительного примера объясняет тот факт, что она пересказывается в четырнадцати различных источниках. См.: fr. 15–33 Gigante. См. классический труд об Антигоне: Wilamowitz-Möllendorf 1881.

⁵ Однако можно признать правоту Афиня (Deipn. II 44e), который, снова опираясь на Антигона, сообщает, что во время этого инцидента Полемену было уже 30 лет. Мужчины в Греции обычно женились поздно, ближе к тридцати. Плутарх сообщает, к примеру, что жена Алквиада Гиппарета имела к своему мужу аналогичные претензии (Жизнь Алквиада 8, 3–4).

⁶ Вероятно, он не только читал «старые трагедии», но и смотрел их. Плутарх (De exilio 603b–c) сообщает, что Полемон как-то отправился в город посмотреть новые трагедии во время Дионисий, однако добавляет, что это был чуть ли не единственный раз за весь год, когда его видели в городе.

⁷ Которого за его очень темпераментное исполнение прозвали «Клитемнестра».

потрясен. Когда его укусила бешеная собака, он остался невозмутим, несмотря на общую панику⁸. По-видимому, он почти не принимал участия в публичной жизни, проводя все время в Академии, построив виллу (kēpos) поблизости от школы (см. об этом в 1-й главе). Филодем (XIV 32 сл.) и Диоген (IV 19), как мы видели в 1-й главе, рассказывают, что его ученики построили себе небольшие домики (kalybia) на территории этой виллы⁹, дабы всегда быть рядом. Сам он жил в доме некоего Лисикла со своим другом Кратетом (DL IV 22). Почему как глава школы он не мог жить в доме Платона, не ясно. Возможно, тот использовался для публичных нужд. Но тогда почему его ученики переехали в сад, чтобы быть ближе к нему? Отсюда, вероятно, можно заключить, что дом Лисикла находился рядом.

Сохранилось также сообщение о преподавательской манере Полемона: «Он не присаживался, чтобы разобрать вопросы (theseis) своих учеников, но проводил диспуты (epēkheirei), прохаживаясь (peripatōn)» (DL IV 19)¹⁰. Умер он в 276/275 г. от чахотки (phthisis) в преклонном возрасте¹¹. Если мы примем, что знакомство с Ксенократом случилось, когда ему было уже около 30, и что он должен был провести достаточно времени в Академии при Ксенократе, чтобы заслужить всеобщее уважение (в таком случае он присоединился к ней едва ли позже 320 г.), то получится, что он прожил не менее 80 лет.

В течение того длительного времени, пока он исполнял свою должность, с ним тесно сотрудничали два других философа-платоника: Крантор и Кратет. Основатель скептической Академии Аркесилай также вступил в Академию при Полемоне, хотя, судя по всему, общался по большей части с Крантором (DL IV 22). Крантор умер раньше Полемона, ок. 290 г., Кратет, напротив, пережил его и в течение нескольких лет, вплоть до своей смерти, возглавлял Академию. После него лидерство перешло к Аркесилаю.

⁸ Ведь от этого он должен был умереть! Либо ему повезло, либо собака на самом деле оказалась не больная.

⁹ Эти домики располагались, как сообщается, «неподалеку от mouseion и echedra», что указывает на их расположение на территории kēpos. Однако в таком случае данное сообщение противоречит сказанному Диогеном в начале его жизнеописания Спевсиппа (IV 1), из которого следует, что святилище Муз было воздвигнуто Платоном en tēi Akadēmiāi, т. е. в парке Академии. Однако Диоген мог и ошибаться.

¹⁰ Значение этой фразы не вполне определено, так как она возникает в контексте сообщения о строгости Полемона. Возможно, речь идет о том, что он разделялся со своими противниками на ходу, даже не останавливаясь.

¹¹ Дата происходит из хроники Евсевия (третий год 127-й олимпиады).

Данных о сочинениях Полемона также сохранилось немного. Диоген говорит, что он «умер, оставив многие сочинения» (IV 20). Единственное название сохранилось у Климента Александрийского (Strom. VII 32, 9). Здесь говорится, что ему принадлежал трактат в нескольких книгах *О жизни в согласии с природой*, в котором он осуждал употребление в пищу мяса. Этот единственный заголовок, однако, говорит о многом¹².

Философия

Полемон был примечательным человеком, однако позволительно спросить, что же он внес в платоническую доктрину за почти сорок лет своего пребывания на посту главы школы. Свидетельств об этом сохранилось немного. В частности, сообщается, что он не одобрял тех, кто теоретизировал об этике вместо того, чтобы правильно вести себя (DL IV 18):

«Полемон имел обыкновение говорить, что должно упражнять себя в поступках (ta pragmata)¹³, а не диалектических умозрениях (dialektika theōgēmata). Иначе можно уподобиться человеку, который выучил гармонику по учебнику, но без упражнений на инструменте, и в результате можно вызвать у других удивление способностью ответить на любой вопрос и неспособностью при этом упорядочить собственную жизнь (kata tēn diathesin)».

Такой подход характерен для человека, который не очень интересуется разработкой доктрины, будь то этика или что-либо еще, и действительно, имя Полемона не упоминается ни в связи с логикой¹⁴, ни в связи с физикой (хотя в этом последнем случае кое-что все-таки можно обнаружить, как мы увидим). Однако в сфере этики наши данные по-

¹² Если очерк академической физики у Цицерона (Academica Posteriora, см. ниже) принадлежит Полемону, то мы можем предполагать существование еще одного произведения о физике. Однако больше данных не сохранилось.

¹³ Я принимаю такое значение этого достаточно многозначного термина, исходя из данного контекста.

¹⁴ Гиганте, скорее поспешно, среди фрагментов Полемона упоминает пассаж из Плутарха (Stoic. Rep. 1045f sq.), где цитируется Хрисипп, говорящий, что «диалектика серьезно изучалась Платоном, Аристотелем и их последователями вплоть до Полемона и Стратона». Конечно, трудно себе представить, чтобы Полемон полностью отрицал диалектику, однако это сообщение слишком общее и ни о чем не говорит. Ниже я все же скажу несколько слов о его возможном вкладе в логику.

зволюют приписать ему важные элементы развития исходной доктрины.

Вопрос, который нас интересует, по сути сводится к обнаружению истоков знаменитой стоической концепции о цели, или смысле, жизни (*telos tou biou*) как «жизни в согласии с природой» и/или (возможно) «жизни в согласии с собой (со своей природой)»¹⁵. Если мы теперь придадим должное значение свидетельству позднего платоника Антиоха Аскалонского (ок. 75 г. до н. э.), переданному в различных контекстах Цицероном, то станет ясно, что такое развитие этической теории восходит в действительности к Полемону и только при его посредстве к Зенону из Китиона, который был учеником Полемона до того, как основал свою школу. Перед Антиохом стояла вполне определенная задача по восстановлению прервавшейся на 200 лет (из-за поворота к скептицизму, произошедшего в 270-х гг. после вступления в должность главы школы Аркесилая) традиции академического догматизма. Как известно, он сделал это посредством использования определенных элементов стоической доктрины, таким способом модернизировав платонизм, однако трудно себе представить, что ему удалось бы убедить в необходимости подобного поворота даже благожелательно настроенных последователей, не говоря уже о многочисленных врагах, если бы в его реконструкции не было значительной доли правды¹⁶. Так что к его свидетельствам следует относиться серьезно.

Обратимся теперь к нашим данным, начав с Климента Александрийского (*Strom.* II 133, 7). Этот пассаж продолжает доксографический очерк, уже упоминаемый в связи со Спевсиппом и Ксенократом:

«Полемон, преемник Ксенократа, по-видимому, определяет счастье как самодостаточность (*autarkeia*) по отношению ко всем или по крайней мере по отношению к большей и наиболее важной части благ. Он полагает, что счастье не может быть достигнуто без добродетели (*aretē*), в то время как добродетель — достаточное условие для счастья, даже без телесных и внешних благ».

¹⁵ Некоторые исследователи указывают на то, что сам Зенон иногда определял *telos* как *homologoumenōs zēn* (*SVF* I 179), а не *homologoumenōs tēi physei zēn*, и эта первая фраза означает «в согласии с собой». Несомненно, что это так, однако, как справедливо отмечает Дж. Рист (*Rist* 1969: 2, п. 5), одно не исключает другого.

¹⁶ Цицерон, к примеру, никогда не обвиняет его в заимствовании доктрины у стоиков, говоря вместо этого о том, что к ним он обратился за различными деталями учения (см., напр.: *Acad. Pr.* 135; 143). Это предполагает определенную степень возвращения к стоическим воззрениям, однако на уже существующей основе.

Из этого текста не ясно, имел ли Климент доступ к произведениям Полемона или же пользовался доксографическими сочинениями, однако будем надеяться на аккуратность его сообщения. Мы видим, что Полемон занимает в данном вопросе более жесткую позицию, нежели его учитель Ксенократ, который признавал по крайней мере вспомогательную роль внешних и телесных благ для достижения счастья: по Полемону, *aretē* сама по себе — достаточное условие для счастья. С другой стороны, с точки зрения Антиоха, как это видно из различных текстов, приведенных в предыдущей главе, данные позиции достаточно близки. Вероятно, перед нами пример постепенного ужесточения доктрины Академии в этом вопросе, в то время как в перипатетической школе времен Стратона из Ламсака процесс шел в обратном направлении.

Перейдем к другим свидетельствам и вспомним еще раз о трактате Плутарха *Об общих понятиях* (1069e сл.), направленном против стоиков. Здесь позиции Ксенократа и Полемона преподносятся как похожие, а о Зеноне говорится, что он следовал им обоим «в признании того, что в природе и в согласии с природой лежат основные элементы (*stōikheia*) счастья». Это не то же самое, что утверждать самодостаточность добродетели для достижения счастья, так что, принимая это положение, вполне можно развивать его в разных направлениях. Ксенократ мог бы (как он и сделал) признать, что скромное количество низших классов благ находится в согласии с природой, в то время как стоики назвали бы такие блага безразличными (*adiaphoron*), а следовательно, хотя и природными, однако не вносящими своего вклада в сущность того, что называется счастьем. На чьей стороне оказался бы Полемон?

Другие пассажи, на сей раз из Цицерона, более определены. Очевидно, что доктрина о согласии с природой впоследствии рассматривалась как особенность учения Полемона, даже если он и не был ее создателем. Именно такая картина вырисовывается из следующих двух фрагментов *De finibus* Цицерона. Сначала обратимся к II 33–34:

«Каждое живое существо с момента рождения заботится о себе и всех своих частях. Эта забота о себе включает прежде всего основные составляющие части — тело и душу, а также все то, из чего они состоят. И тело и душа обладают определенными совершенствами. Вначале существо имеет только смутное представление об этом, однако по мере взросления начинает различать и стремится развить природные задатки и избежать противоположного. Относится ли к таким первичным природным задаткам (*prima naturalia*, очевидно, перевод *prōta kata physin*) стремление к наслаждению — вопрос очень спорный. Однако,

с другой стороны, считать, что существо стремится только к наслаждению, а не к телесному, чувственному и разумному действию и не заботится о цельности тела или его здоровье, мне также кажется верхом глупости. Из этого источника неизбежно проистекают все возможные теории о добре и зле. Полемон и Аристотель до него утверждали, что первыми по природе выступают вышеупомянутые стремления. Так возникло учение Древней Академии и перипатетиков, согласно которому конечное благо — жизнь в согласии с природой, то есть наслаждение от первых вещей, дарованных природой (*prima a natura data*), сопровождаемое добродетелью».

Из этого сообщения видно, что доктрина Полемона во многом следует (что неудивительно) учению Ксенократа, однако лишена крайностей, характерных для стоиков. Полемон признает абсолютную значимость добродетели для достижения счастья, но не отрицает *ta grōta kata physin* как дополнение к ней. Видимо, сюда входят такие вещи, как телесная целостность и здоровье, упоминаемые Цицероном. Это подтверждается в том же тексте несколько ниже (35), где проводится различие между теми, кто считает, что *telos* состоит из комбинации добродетели и некоторых дополнительных элементов (*cum alia accessione*), к ним-то и относится Полемон, и теми, кто условием для счастья считает только добродетель (Зенон).

Противопоставление Полемона и Зенона развивается далее в книге IV, 14–15. Этот пассаж и его продолжение уже рассмотрены в предыдущей главе в качестве свидетельства о развитии этической позиции как Ксенократа, так и Полемона. Здесь Цицерон пытается определить, в чем конкретно учение Зенона отличается от предшествующих ему. В связи с этим он говорит (14): «Предшественники, и наиболее явно Полемон, считали высшим благом (*summum bonum*) “жизнь в согласии с природой”». Эта формула, как мы видели в 3-й главе, была затем развита стоиками в трех смыслах, первый из которых сформулирован так: «жить, наслаждаясь всем или наилучшим из того, что находится в согласии с природой». Однако затем эта формула, которая явственно допускает умеренное количество внешних и телесных благ, приписывается Ксенократу и Аристотелю¹⁷, Полемон же не упоминается. Впрочем, если принять остальные данные, он также должен был в той или иной мере разделять ее, создавая таким образом переходное звено от академической позиции к стоической.

¹⁷ Какой Аристотель имеется здесь в виду, мы не знаем, однако очевидно, что не Аристотель эзотерических книг, которые известны нам.

Далее в той же книге (IV 50–51) в пылу полемики с Катонем Цицерон снова возвращается к Полемону (критикуя своего оппонента за увлечение ошибочными стоическими доказательствами):

«Что касается твоих аргументов, то они отнюдь не убедительны, но, напротив, неразумны, хотя, конечно, виноват в этом не ты, а стоики. “Счастье — это то, чем можно гордиться, однако невозможно, чтобы кто-либо имел разумные основания гордиться, если он не обладает добродетелью (*honestas*)”. Первое из этих положений Полемон оставит Зенону, равно как и его наставник [т. е. Ксенократ] и все их приверженцы, а также остальные философы, которые почитают добродетель превыше всего, однако добавляют к ней некоторые другие вещи, необходимые для достижения высшего блага. Ибо если добродетель — что-то такое, чем можно гордиться, и превосходит все остальное до такой степени, что не выразить словами, Полемон сможет достигнуть счастья при наличии одной лишь добродетели, однако едва ли он согласится с тем, что — за исключением добродетели — ничто не благо».

Ситуация достаточно ясна, как мне кажется, потому на этом можно остановиться¹⁸. На основе наших данных строго разделить позиции Ксенократа и Полемона невозможно, однако последний, как представляется, стимулировал развитие Зеноном специфически стоической позиции, которое, согласно Антиоху, было скорее не развитием, а отклонением, выводящим за грань разумного. Некоторое беспокойство вызывает тот факт, что в нашем выводе мы почти полностью зависим от Антиоха, который, как отмечалось, преследовал свои цели, однако маловероятно, что он изобрел учение своих духовных предшественников из ничего.

Возникает также вопрос, не заложил ли Полемон основания стоической доктрины «самосохранения» (усвоения, *oikeiōsis*). Антиох (ар. Cicero, *Fin.* II 33–34; V 24 sq.) вполне уверенно приписывает «древним» (*veteres*), что обычно указывает на Древнюю Академию, учение о том, что «каждое живое существо любит себя и от самого рождения стремится к самосохранению». Этот базовый принцип далее развивается вплоть до формулирования рациональной цели человеческого существования как «жизни в согласии с природой» (*Fin.* V 27). Говорится, что стоики всего лишь «адаптировали» это учение¹⁹, что — вместе с заявлением Антиоха (*Cic.*, *Acad.* I 13), будто «стоическую теорию следует рассматривать скорее как исправленный вариант учения академиков, нежели в качестве новой теории», — можно истолковать как *prima*

¹⁸ См. также: *Fin.* IV 61; *Acad. Pr.* II 131–132; *Tusc.* V 30.

¹⁹ *Institutio veterum, quo etiam Stoici utuntur* (*Fin.* V 23)

faciē свидетельство о том, что Полемон выдвинул доктрину, которая во многом схожа с позднейшей формулировкой Зеноном учения об *oikeiōsis*²⁰.

Кроме вопроса об этических первых принципах Полемон интересовался одним из аспектов практической этики, а именно теорией философской любви. Вопрос о том, в какой мере и форме философ может заниматься любовью, активно обсуждался в эллинистической и римской философии²¹. Параметры для позднейшей дискуссии были заложены Платоном, причем не только в *Пире* и *Федре*, но также и в *Алкивиаде I*²², где рассказывается, как Сократ обращался со своими любовниками на философский и благожелательный манер. Основные элементы этого топоса, как они представлены в позднем платонизме, а также, как представляется, в стоицизме Хрисиппа, следующие: 1) избрание подходящего предмета любви (*axierastos*); 2) знакомство с ним; 3) облагодетельствование возлюбленного обращением его к философии и воспитанием в нем добродетели²³. О конкретных воззрениях Ксенократа и Спевсиппа на эту важную проблему мы не знаем, однако у Плутарха сохранилось несколько темное высказывание Полемона (*О необразованном правителе*, 780d): «Любовь — это служение Богу ради заботы и спасения юных»²⁴. Это странное высказывание, понятое в таком смысле, предвосхищает многие поздние платонические доктрины и восходит к *Алкивиаду I*. Ведь сократическая любовь — это именно служение богам ради блага молодых²⁵. В таком случае перед нами остов того, что впоследствии станет платонической *ars amatoria*, и Полемон окажется у самых ее истоков.

Итак, основным нововведением Полемона можно считать усиление этического ригоризма, что предвосхитило доктрину Зенона и его последователей. Сомнительно, однако, что Полемон каким-либо образом

²⁰ Вероятно, учение Теофраста об *oikeiōtēs* также сыграло в этом процессе свою роль. См.: Brink 1955.

²¹ Подробнее об этом см.: Dillon 1994.

²² Который рассматривался всеми платониками как подлинный.

²³ Нужно отметить, что о гетеросексуальной философской любви не упоминается вообще. Теория в краткой форме представлена у Алкиноя (*Did.*, cap. 33).

²⁴ *Theōn hypēresia eis theōn epimeleian kai sōtērian*. Конечно, эта фраза может просто говорить о заботе родителей о детях, однако почему в таком случае говорится о *theōn*, а не *paidōn*?

²⁵ Полемон, к слову сказать, в молодости был известным любителем юношей, а после обращения к философии также жил со своим любовником Кратетом и даже был похоронен с ним в одной могиле (*DL IV 21*).

предвосхитил основные элементы стоической метафизики, такие как этический материализм, учение о Логосе и Судьбе. Его идеал «жизни в согласии с природой» сам по себе не предполагает стоической доктрины Судьбы в ее строгой форме или стоического представления о природе космоса в целом. Однако не исключено, что Полемон мог повлиять и на физику Зенона. На этот счет сказать что-либо определенное трудно, но можно вспомнить об одном доксографическом сообщении Аэция, которое происходит из компиляции Стобея и идет сразу после очерка теологии Ксенократа (*fr. 15 H / 213 IP*): «Полемон заявлял, что космос — это Бог» (*Polemōn ton kosmon theon apophēnato*).

Можно предположить, что высказывание всего лишь утверждает, что космос — это «некий бог», однако контекст исключает такую возможность. Весь предыдущий раздел посвящен природе и функциям Бога в качестве первого принципа, так что естественно предположить, что в данном случае также говорится о первом принципе Полемона. Доктрина Полемона, выраженная в этой фразе, ко всему прочему, согласуется с некоторыми академическими представлениями, и прежде всего воззрениями Филиппа Опунтского, о котором речь пойдет в следующей главе. Среди некоторых академиков можно усмотреть тенденцию, возможно, базирующуюся на мысли самого Платона, считать, что высшим космическим принципом выступает разумная Мировая Душа. Эта Мировая Душа, — хотя и строго *нематериальна*, т. е. не состоит из чистейшего огня, как это происходит с первым принципом стоиков, — не трансцендентна физическому космосу, но пребывает в нем, обитая на внешней границе небес в области неподвижных звезд. В предыдущей главе на основании несколько сомнительного доксографического сообщения Аэция, которое следует непосредственно перед этой фразой о Полемене, я попытался развить гипотезу, что подобный сценарий не был чужд и самому Ксенократу, хотя уверенности в этом у нас нет²⁶. Полемон в данном случае также может просто следовать за своим учителем. Нам сейчас кажется странным, что сам Платон учил о чем-то подобном (и по крайней мере не в *Федре*, на котором, как кажется, базируется пассаж из Ксенократа у Аэция), однако существует немало текстов Платона, которые могут быть интерпретированы именно так. Филипп Опунтский, как нам скоро станет ясно, полагал, что лишь развивает то, что уже содержится в десятой книге *Законов*. Из сообщения Аэция следует, таким образом, что Платон верил в некое

²⁶ Он говорит, если читатель помнит, о Боге как Монаде и Уме, «правлящем на небесах» (*en ouranōi basileuosa*).

имманентное миру божество, которое в самом широком смысле может быть отождествлено с космосом.

Именно таков Бог Зенона и стоиков. В самом деле, тот же Аэций говорит об их доктрине следующее (SVF II 1027):

«Стоики утверждают, что Бог — это мыслящий (ноетон), творческий огонь (руг tekhnikon), последовательно осуществляющий творение мира и включающий в себя все семенные логосы (spermatikoi logoi), в соответствии с которыми все возникает в согласии с Судьбой, а также дыхание (рпейта), проникающее весь космос и принимающее различные формы, в зависимости от той материи, через которую она проходит».

Если удалить отсюда описание Бога как пневмы и ссылки на семенные логосы и Судьбу, то под оставшейся частью наверняка подписался бы не только Полемон, но и Ксенократ. Даже важное нововведение Зенона о том, что Бог есть определенная форма огня, благодаря которому стоиков обычно называют материалистами, в действительности не настолько радикально, как может показаться на первый взгляд. Творческий огонь — это очень специфический вид «материи», во многом схожий с Логосом Гераклита (и в некотором смысле превосходящий современную концепцию энергии), который имеет очень мало общего с остальными видами материи, четырьмя элементами подлунного мира, и много общего с демиургическим первым принципом платоников. Высказывание элейского гостя из *Софиста* (248c): «Мы считаем достаточным определением существующего присутствие в вещи способности страдать или действовать, хотя бы даже в весьма малом», с заключением, что для этого первое начало должно быть из некой субстанции, которая обладает такими свойствами, стоики вполне могли бы принять близко к сердцу.

Именно такой, если судить по Acad. I 24–29 Цицерона, была позиция Антиоха. Эти данные, если к ним отнестись с достаточным вниманием и осторожностью, вполне могут рассказать о состоянии платонической метафизики в поздний период существования Древней Академии²⁷. Марк Теренций Варрон, который говорит от имени Антиоха, излагает «академическую» философию, как ее понимает Антиох, и от

²⁷ В своей ранней работе (Dillon 1977: 82–83; [Диллон 2002: 92]) я высказал сомнение в том, что содержание этого пассажа можно напрямую возводить к учению Древней Академии, однако Сидли (см.: Sedley 2002) в статье о стоической теологии успешно развеял мои сомнения. Эта статья Сидли изменяет наши представления о Древней Академии, в особенности что касается Полемона и отношения к стоицизму.

этики переходит к физике. Следующий пассаж заслуживает внимательного изучения:

«К теме природы, которую они разбирают следующей, они подходят, разделив ее на два начала, одно из которых творческое (efficiens = роіетікē), а другое — ему подчиненное, и именно из него можно нечто создать. Творческое начало обладает силой (vis = dynamis), а ему подчиненное — материей (materia = hylē)²⁸; однако каждое из них зависит от другого, поскольку материя не может быть единой, не будучи поддерживаема силой, а сила не может обходиться без материи (ибо ничто не может существовать, нигде не находясь)²⁹. То, что получается в результате, они называют телом (сogrus = sōma), которое есть своего рода “качество”³⁰».

Остановимся здесь и посмотрим, что мы имеем. Эта система двух первых принципов очень похожа на стоическую, но также напоминает то, что Феофраст приписывает самому Платону в Met. 6b11 (см. 1-ю главу) и что возникает в результате небуквального толкования *Тимея*, которое осуществляет Ксенократ. Активный, демиургический принцип, отождествляющийся с разумной Мировой Душой и содержащий в себе формы, действует на пассивный, бесконечно подвижный «материальный» принцип³¹, в результате создавая мир материальных тел. Другой моделью для автора этой теории могло стать школьное толкование

²⁸ Высказывание Цицерона materia quadam, как и в случае с неологизмом qualitas, предназначенным для перевода греческого роіотēs, не следует воспринимать как указание на сомнение в правомерности использования термина hylē в греческом источнике, каков бы он ни был. Скорее всего, Цицерон таким образом подчеркивает необычность этой терминологии для латинского языка.

²⁹ Невозможно не отметить это интересное обращение к конечному источнику рассуждения — *Тимею* (52b): «все, что существует, должно с необходимостью быть в некоем месте (en tini topō)». Причем topos — по аналогии с Вместилищем — далее отождествляется с материей.

³⁰ Термин роіотēs был, по-видимому, создан Платоном в *Тимее* (182a) для обозначения того, что активный принцип, роіос или роіотēs, привносит в пассивный, воспринимающий. В данном случае речь идет об органах восприятия. Однако в поздней Академии этот термин благодаря очевидной этимологии был обобщен и стал обозначать состояние форм в материи. Именно так он здесь и используется.

³¹ Сидли делает в связи с этим интересное замечание. Бесконечно делимый принцип, в той форме, как он описан в данном пассаже, очевидно, не оказывает никакого сопротивления демиургическому принципу и отличается в этом отношении от неделимых линий Ксенократа, которые должны, по всей видимости, оказывать некоторое сопротивление творческой активности Демиурга. Однако я не уверен, что Ксенократ имел в виду именно это.

Тезета — как в отождествлении форм с качествами (*poitētēs*), так и в описании активного принципа в роли силы (*dynamis*). Возможно, здесь не обошлось без влияния такого, например, пассажа, как 156а, где Сократ со своей обычной иронией встает на позиции «посвященных», тех экстраординарных людей, которые в силах видеть невидимое:

«Первоначало, от которого зависит у них все и о котором мы сегодня толковали, таково: все есть движение, и кроме движения нет ничего. Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них — действие, другого — страдание (*dynamin to men poiein ekhon, to de paskhein*)».

Разумеется, это деление в данном случае предназначалось лишь для различения между воспринимаемыми объектами и органами восприятия, однако школьные философы, уже работающие с двумя принципами, могли истолковать это в максимально обобщенном смысле. В любом случае такое развитие позволяет возвести к платоновскому пассажи все технические термины.

Далее, после интерлюдии (25), в которой Цицерон извиняется за то, что был вынужден ввести в употребление неологизм *qualitas* для перевода *poiotēs*, Варрон проводит различие между двумя видами качества в мире (26):

«Из этих качеств некоторые первичны³², другие происходят от них. Первичные качества каждое определенного вида и просто, в то время как производные от них разнообразны и, как говорится, многовидны³³. Так, воздух, огонь, земля и вода первичны, тогда как производные от них — это разные виды животных и растений. Первые называются принципами (*initia = arkhai*), или, если перевести с греческого, элементами (*elementa = stoikheia*). Из них первые два, огонь и воздух, обладают силой двигаться и действовать (*vis movendi et efficiendi*)³⁴, в то время как остальные — я имею в виду воду и землю — способностью воспринимать и как бы претерпевать (*vis accipiendi et quasi patiendi*)³⁵».

³² Цицерон использует слово *principes*, что, должно быть, служит переводом *arkhai* или *arkhikai*. Как отмечает Сидли, стойки не называли элементы *arkhai*, но только *stoikheia*, оставляя первый термин для Бога и материи (DL VII 134). Платон же в *Тимее* (48b) оба термина употребляет по отношению к элементам.

³³ *Multiformis*, что, вероятно, служит переводом *polyeidēs*. Этот термин нередко используется Платоном и противопоставляется в *Федре* (270d) *haplos*.

³⁴ Наверное, это перевод *dynamis kinētikē kai poietikē*. Зенон (SVF I 27, 5, из Аэция) описывает Судьбу (*heimarmenē*) как *dynamis kinētikē tēs hylēs*.

³⁵ Здесь также скрывается греческий технический термин — *dynamis pathētikē*, или, возможно, *dektikē*. Я предпочел перевести *dynamis* в «пассивном» смысле как «способность». Стойки не приписывали материи пассивную *dynamis*, од-

То, что мы наблюдаем здесь, является примечательным применением термина *poiotēs*. В случае первичных качеств это не так странно, поскольку можно, к примеру, считать каждый из четырех элементов холодным, горячим, сухим или влажным соответственно, однако даже такое определение едва ли естественно в данном контексте; что же касается «производных качеств», то мы сталкиваемся здесь с понятием, которое в гораздо большей степени напоминает платоновскую воплощенную форму, нежели качество из аристотелевской логики. Если признать, что термин *poiotēs* приобрел в Древней Академии до Полемона именно такое значение, то наше недоумение рассеивается. Будучи так определен, этот термин выглядит как предвосхищение стоического *idiōs poion* — уникальной совокупности качеств, образующих индивидуальное тело.

Затем Варрон несколько неожиданно упоминает о пятом элементе Аристотеля, не называя его эфиром, однако считая той субстанцией, из которой созданы небесные тела и умы (*astra mentesque*)³⁶. Впрочем, он никак не оценивает это сообщение и переходит к материи³⁷ (27):

«Они полагают, что всему подлжит субстанция, называемая материей (*materia quaedam*), совершенно бесформенная и лишенная каких-либо качеств, и именно из нее формируются и создаются все вещи, так что эта материя во всей ее совокупности способна вместить в себя все

нако ничто не мешало академикам так поступить. Можно вспомнить о примечательном фрагменте Ксенократа (Аэций, fr. 15 H / 213 IP, хотя в важнейшем месте этого текста, к сожалению, лакуна), где он говорит, что земля, вода и воздух наполнены «божественными силами», в то время как огонь есть активное начало, за которым скрываются эти силы. В данном случае активными силами называются огонь и воздух, что выглядит как нормальная стоическая доктрина, однако даже здесь может скрываться инновация Полемона.

³⁶ Разумеется, понятие эфира принимал уже Ксенократ, даже отождествив его с додекаэдром *Тимея*. Специфически истолковывает его Филипп Опунтский, как мы увидим в следующей главе.

³⁷ Как замечает Сидли (Sedley 2002: 66), возможные сомнения в правомерности использования термина *hylē* развеиваются на том основании, что во времена Полемона эта изначально аристотелевская терминология уже вошла в употребление. Возможно, как я отмечал ранее, данная терминология использовалась в Академии уже во времена Спевсиппа. Далее Сидли замечает (p. 70), что термин *materia* в данном случае вполне может быть переводом *ousia*, ведь именно так Цицерон поступает в своем латинском переводе *Тимея*, над которым работает примерно в то же время. Это интересная возможность. Выскажу также предположение, что стоический термин *ousia* вполне может происходить из академического толкования «делимой природы» (*ousia meristē*), которая выступает компонентом души в *Тимее* (Tim. 35a).

многообразии вещей, и претерпеть изменение любого вида в любой своей части, и даже полностью разрушиться — не превратившись в ничто, но возвратившись к своим составным частям, которые способны делиться и разделяться до бесконечности, поскольку не существует в природе вещей ничего такого, что можно было бы описать как абсолютный минимум, более не способный на деление; все движущиеся вещи передвигаются благодаря пространственным промежуткам (*intervalla = diakena*), которые также бесконечно делимы. (28) А поскольку сила, которую мы называем “качество”, движется таким способом и совершает возвратно-поступательные движения (*ultro citroque versetur*)³⁸, они полагают, что материя также постоянно пребывает в состоянии изменения и создана из элементов, которые они называют “качественными” (*qualia = poia*); именно из этих элементов, которые составляют вместе континуум, создан космос, за пределами которого нет никакой материи и вообще ничего, в то время как все вещи, сущие в мире, суть части этого единого мира (*mundus = kosmos*), который собран воедино неким чувствующим существом (*natura sentiens*)³⁹, в коем имманентно живет совершенный логос (*ratio perfecta = logos teleios*), неизменный и вечный, поскольку нет ничего более мощного, что могло бы его разрушить; (29) и эта сила, как они говорят, есть Мировая Душа (*animus mundi*)⁴⁰, а также совершенный ум и мудрость (*mens sapientiaque perfecta*)⁴¹, которую прилично также назвать Богом, а равно и провидением (*prudētia quaedam = pronoia*), коему доступно знание всех вещей в сфере его влияния; но прежде всего эта сила управляет небесными телами и всем тем на земле, что касается людей. Именно эту силу они иногда называют необходимостью (*necessitas = anangkē*), ибо ничто не может произойти иначе как по распоряжению ее “судьбоносной и неизменной конкатенации вечного порядка”⁴²;

³⁸ Возможно, это происходит из стоического понятия *topos*, однако не исключено, что подобное описание было предвосхищено Ксенократом (fr. 15/213), который «силы» описывает как «наполняющие» (*endiēkein*) пассивные элементы.

³⁹ Это, должно быть, перевод поэга, а не *aisthētikē physis*, хотя я не уверен. Возможно также, что это реминисценция *emphrōn physis*, упоминаемой в *Тимее* (46d), как я предлагаю ниже.

⁴⁰ Цицерон переводит *psykhē* как *animus* или *anima*.

⁴¹ Возможно, реминисценция из *Филеба* (30c), где «причина смещения», высший принцип, о котором здесь говорится, описывается как «мудрость и ум» (*sophia kai nous*).

⁴² О стоической «бесконечной цепи причин» свидетельствуют многие авторы (см. SVF II 945–951). Ср. определение Александра Афродизийского (О судьбе,

иногда же они называют ее фортуной (*fortuna = tykhē*), ибо многие из ее действий непостижимы и неожиданны для нас по причине их скрытости и нашего непонимания причин».

В этом пассаже затронут целый ряд интересных проблем. Прежде всего, первый принцип здесь идентифицируется с разумной Мировой Душой, в основном обитающей на небесах, но проникающей собой весь космос. Это положение, как уже отмечалось, выглядит как стоическое, однако нисколько не противоречит доктрине поздней Академии, а также совместимо с тем, что сказано в *Тимее*, по крайней мере в свете той интерпретации, которой он подвергался в Академии. Кроме того, если объединить фигуру Демиурга с Мировой Душой, как это следует из демифологизирующего толкования, то в тексте платоновского произведения мы найдем множество подтверждений существованию активного принципа, подходящего под такое описание. В *Тимее* 46d, к примеру, Душа представлена как единственная сущность, способная «стяжать ум», причем именно «причины, связанные с разумной природой (*emphrōn physis*)» называются «производителями (*dēmiourgoi*) прекрасного и доброго» — в противоположность тем причинам, которые связаны с четырьмя элементами и по сути пассивны.

Следует заметить, что в приведенном пассаже первый принцип не состоит из чистого огня; не упоминается и специфически стоическая доктрина о периодическом космическом возгорании (*ekpyrōsis*). С другой стороны, представление о Судьбе выглядит как стоическое. Дэвид Сидли (Sedley 2002: 73–74), как мне кажется, обеспокоен этим фактом в большей мере, нежели следует, утверждая, что если нам не удастся найти убедительных доказательств бытования таких представлений в академической традиции, то «полагающие, что этот текст является отражением стоицизма, получат важный аргумент в свою пользу, в то время как предложенная реконструкция окажется под вопросом».

Я не отрицаю, что Антиох склонен к определенному «отражению» стоицизма, хотя для настоящих целей было бы лучше, если бы он испытывал к нему меньшую склонность. Однако сам Сидли приводит

22, p. 191, 30 Вгунс, пер. А.А. Столярова): «Этот мир... сохраняет вечный распорядок сущего, протекающий благодаря некой последовательности и порядку [причин]». И далее (там же, 23, p. 193, 4): «Поскольку все сущее так или иначе причинно обусловлено, то все вещи, возникающие в силу [предшествующих причин] и соответствующим образом, зависят друг от друга, поскольку последующие неразрывно связаны с предыдущими, — что они считают сущностью судьбы». — *Прим. пер.*

очень убедительный аргумент в пользу возможного происхождения такого понимания необходимости (anangkē) непосредственно из *Тимея* (47e–48a). Ведь именно здесь, в контексте мифа, «необходимость» представлена в качестве «блуждающей причины», оказывающей определенное сопротивление благим намерениям Демиурга. Однако если деконструировать Демиурга и установить, как это делается в нашем тексте, что «материя» в качестве пассивного начала бесконечно делима и изменяема активным началом, то anangkē может быть истолкована такими мыслителями, как Ксенократ и Полемон, не в качестве силы, противодействующей активному началу, но всего лишь как необходимый материал, к которому приложены его усилия. Целевая необходимость, или Судьба, в таком случае, отмечает Сидли, превращается в «позитивный аспект божественного благоволения». Нет необходимости считать, будто академики довели до конца все последствия стоического детерминизма, как это сделал Хрисипп, однако данные последствия вполне могут следовать из их собственной позиции. Все, что необходимо было доказать, — это тот факт, что в их представлении Мировая Душа провиденциально ведет весь мир к наилучшему из возможных для него состояний⁴³.

Даже в сфере логики, если мы готовы принять свидетельство Антиоха, можно выявить основные элементы позиции Полемона. Точно так же она едва ли будет слишком сильно отличаться от позиции Ксенократа, и Варрон преподносит ее как некую базу, на которой стоят и платоники и перипатетики, так что у нас нет серьезных оснований для сомнений в том, что в целом она должна соответствовать воззрениям Полемона. В Acad. I 30–32 мы читаем следующее:

«Третья часть философии, которая включает в себя логику и диалектику⁴⁴, состоит, по их [т. е. академиков и перипатетиков] представлению, в следующем. Критерий истины⁴⁵, хотя он и опирается на чувственное восприятие, не основывается на чувствах. О вещах судит ум. Они считают, что только он заслуживает доверия, поскольку способен

⁴³ Известно, что Ксенократ написал особое сочинение *О судьбе* (DL IV 12), хотя мы и не знаем, о чем оно было. Употребление слова heimarmenē также предполагает, что он задумывался об этом понятии. Да и πομοί heimarmenoi (*Тимей* 41e), которые разъясняются душе перед ее воплощением, нуждаются в объяснении.

⁴⁴ Quae erat in ratione et in disserendo, вероятно, перевод logikē и dialektikē или же дуплет для одной dialektikē.

⁴⁵ Этот термин не использовался в Древней Академии, однако смысл остается тем же.

воспринимать то, что всегда просто и единообразно и тождественно себе⁴⁶. Именно это они называют idea, и это название им дал сам Платон. Мы же можем назвать их формами (species)».

Изложенная позиция очевидно не стоическая (за исключением, возможно, термина «критерий истины») и даже не Антиоха⁴⁷, так как здесь говорится о трансцендентных формах. Следует, правда, отметить, что Варрон использует термин idea в единственном числе, что типично для поздней доксографической традиции в отношении совокупной формы *Тимея* — Парадигмы. В любом случае, мы не находим здесь ничего такого, что не соответствовало бы традиции Древней Академии⁴⁸. Продолжим цитату:

«Все чувства, с другой стороны, они считают темными и неясными, и они не в силах действительно воспринять хоть что-нибудь из тех вещей, которые поступают в органы восприятия, так как они либо слишком малы, чтобы быть воспринятыми⁴⁹, либо двигаются настолько быстро, что ни одна вещь в действительности не пребывает в неизменном виде, ни даже остается той же самой, но постоянно изменяется и не стоит на месте⁵⁰. Поэтому весь этот уровень действительности они называют вероятным (opinabilis = doxastē). Знание (scientia = epistēmē), с другой стороны, достигается только в мыслях и рассуждениях⁵¹ разума. Поэтому они принимают метод определений (definitiones = horoi) и применяют его для построения своих рассуждений. Применяют они также и анализ терминов, выясняя причину, почему каждый класс вещей называется так или иначе: этот предмет они называют etymolo-

⁴⁶ Латинская адаптация стандартного определения природы форм в *Федоне* 78d.

⁴⁷ Который, по некоторым данным, истолковывал платоновские формы на стоический манер — как logoi, имманентные человеческому разуму. См., напр.: Acad. Pr. II 30.

⁴⁸ Разумеется, не следует ожидать, что мы здесь встретимся с «классической» теорией форм *Федона*. Скорее, следует ожидать увидеть математизированную модель, основанную на толкованиях *Тимея* и уточненную благодаря критике (среди всех прочих) Спевсиппа и Ксенократа.

⁴⁹ Вероятно, имеются в виду молекулы, из которых состоит тела. Однако Варрон высказывается об этом не очень ясно.

⁵⁰ «Гераклитовская» картина чувственно воспринимаемого мира может базироваться на *Тезете* 155d–157c.

⁵¹ Notiones atque rationes = ennoiai te kai logismoi.

gia⁵². Их [определения и этимологии] они считают “символами” или “знаками” вещей⁵³ — в качестве руководства при построении доказательств и выводов относительно всего того, что необходимо объяснить. Из таких разделов состоит вся система диалектики, то есть речь, облеченная в логическую форму (*oratio ratione conclusa*), а в качестве дополнения⁵⁴ к ней существует риторика, при помощи которой строятся связные речи, предназначенные для убеждения слушателей».

Перед нами краткий очерк всех разделов логической теории Древней Академии в ее окончательной форме. Сюда включены теории определения, этимологии, построения доказательств (диалектика) и риторика, рациональная форма которой признается, в конце концов, даже в *Федре* (269b–272c). Мы не знаем, адаптировала ли Академия времен Полемона аристотелевскую силлогистику. Однако, по мнению Варрона, между этими школами особого различия в области построения логических доказательств не было. Полемону ничто из этого эксплицитно не приписывается, но естественно предположить, что даже такой противник «логических спекуляций»⁵⁵, как он, не мог совсем обойтись без логических средств, даже если сам не внес в их развитие ничего нового.

С некоторыми сложностями и не без спекулятивных допущений скудная информация о жизни и учении Полемона обрела формы. Если изложение академической доктрины в *Academica Posteriora* Цицерона может быть возведено к Полемону — а я вместе с Сидли считаю, что это возможно, — то перед нами краткий конспект его физических, логических и этических представлений. По-прежнему он остается несколько теневой фигурой, уважаемой потомками скорее за выдающиеся личные качества, нежели за оригинальное учение. Даже те отличительные элементы его доктрины, которые нам удалось раскопать, лишь незначительно расходятся с воззрениями его наставника Ксенократа. Разве только в этике он занимал более жесткую позицию. Однако ясно,

⁵² Этот термин поздний и употребляется впервые у Страбона и Дионисия Галикарнасского (конец I в. до н. э.), т. е. примерно с того же времени, что и наш источник. Однако сам метод, несомненно, восходит к *Кратилу*.

⁵³ *Argumenta et quasi rerum nota* является, как думает Рэкхэм, переводом *symbola*.

⁵⁴ Рэкхэм несомненно прав, полагая, что *ex altera parte* здесь означает греческий термин *antistrophos* (см.: *Gorg.* 464b; *Rep.* VII 522a).

⁵⁵ См. об этом выше. Следует заметить, что из биографического очерка не следует, что Полемон был противником логики. Скорее, он выступал против тех, кто логическими спекуляциями заменяет реальную жизнь (*ta pragmata*).

что именно его учение оказало существенное влияние сначала на Зенона из Китиона, а затем на Антиоха, что позволяет рассматривать Полемона в качестве важной переходной фигуры между платонизмом и стоицизмом, а также в качестве ключевого персонажа в процессе возрождения академического догматизма I в. до н. э.