

ГЛАВА ПЯТАЯ

Филипп Опунтский

МЕНЬШИЕ ФИГУРЫ

В этой главе я собрал воедино нескольких известных членов Академии, внесших идентифицируемый личный вклад в развитие платонизма. Полный список имен членов Древней Академии см. в 1-й главе. Теперь настало время рассказать о трудах и воззрениях тех мыслителей, о которых известно что-либо определенное.

Прежде всего, речь пойдет о «секретаре» Платона Филиппе Опунтском, которого я считаю, следуя практически полному консенсусу среди исследователей, автором приписанного Платону *Послезакония*. Затем остановлюсь на несколько загадочной фигуре Гермодора Сиракузского, автора книги о жизни и учении Платона. После него речь пойдет о пышноречивом и изменчивом Гераклиде Понтийском, точнее, о том этапе его карьеры, который связан с Академией. Эти трое на поколение младше Платона. После них следует остановиться на двух членах Академии, современниках Полемона, Кранторе из Сол и Кратете (хотя о последнем, по правде сказать, известно очень мало). Наконец, необходимо будет сказать несколько слов о радикальном изменении философии Академии после того, как ее возглавил Аркесилай, что в конечном итоге привело к возникновению Новой, или «скептической», Академии, просуществовавшей почти два столетия. Я осознаю, что такой план предполагает определенный хронологический разрыв: мы обращаемся вспять почти на полстолетия, отделяющие Филиппа от Полемона. Однако если об этом помнить, возможных недоумений можно избежать.

В настоящее время благодаря трудам Леонардо Тарана¹ и других исследователей вполне обоснованно считается, что автор приписываемого Платону *Послезакония* на самом деле — его верный помощник Филипп Опунтский, который провел несколько лет своей жизни в трудах по приведению последнего сочинения своего учителя (*Законы*) в состояние, приемлемое для публикации. После завершения этого труда Филипп написал дополнение к *Законам* и преподнес его в качестве сочинения самого Платона², разумеется, не с целью обмануть своих товарищей по Академии (что, по правде сказать, ему едва ли удалось бы, хотя следующее поколение было уже более легковерным), но скорее с целью представления своего видения того, как эволюционировали взгляды Платона в вопросе о первых принципах и высшей реальности в последние годы его жизни. Так что в некотором смысле он стремился представить позицию самого Платона.

Прежде чем перейти к *Послезаконию*, остановимся на сведениях о жизни и трудах Филиппа. Источники сообщают, что он был локрийцем, либо из Опунта в Центральной Греции, либо из Медмы, колонии эпизефирийцев или восточных локрийцев, проживающих в восточной

¹ В его основополагающем издании *Послезакония* (1975). Современная кампания против авторства Платона началась с монографии Ф. Мюллера (см.: F. Müller 1927), которая, несмотря на некоторые поспешные заключения, завоевала всеобщее признание. Попытка Тэйлора (см.: Taylor 1929) опровергнуть эту теорию оказалась успешной в прояснении некоторых спорных деталей, однако в целом провалилась. *Послезаконие* ни в коей мере не похоже на произведение старика, которого оставляют последние силы. Скорее, оно напоминает попытку чрезмерно восторженного и путано мыслящего ученика имитировать наиболее экстремальные стилистические выверты своего учителя и одновременно желание приписать ему некоторые из своих доктринальных глосс. Исследование Тарана расставляет все на свои места.

² Особенно убедительными мне кажутся два соображения. Во-первых, в отличие от ситуации с такими диалогами, как *Алкивиад I* и *Гиппий Большой*, чья аутентичность вызывает сомнение в настоящее время, но никогда не подвергалась сомнению в античности, в отношении *Послезакония* существовала непрерывная, хотя и маргинальная, традиция сомнения в авторстве этого диалога, приписывающая его именно Филиппу Опунтскому (DL III 37; Proclus, ap. Anon. Proleg. 25; Suda, s. v. Philosophos). Во-вторых, в древности были уверены в том, что *Законы* — это последний труд Платона (DL, ibid.), который остался после его смерти незавершенным или по крайней мере нуждающимся в редактировании («на восковых таблицах»). И ни слова о каком-либо другом произведении, которое могло бы служить к нему дополнением.

части Италии. Последнее более вероятно — и интересно само по себе. Если это так (а иначе как малоизвестный город Медма оказался в этой истории, если он — не место рождения Филиппа?), то получается, что Филипп — единственный личный ученик Платона (за исключением, разумеется, Диона из Сиракуз и Гермодора, о коем см. ниже), который происходил из Великой Греции. Если подключить воображение, можно предположить, что он был отпрыском некоей известной семьи в Медме, возможно, даже из рода основателей колонии, который познакомился с Платоном во время одной из его поездок в Италию и последовал за ним в Афины. Можно допустить и совсем невероятную схему, согласно которой он был локрийцем из Опунта, однако затем переехал в Медму. Более вероятным представляется, что по возвращении в Грецию Филипп «переоткрыл свои корни» в Опунте и получил положенное ему в таком случае гражданство. Суда среди его трудов упоминает некое сочинение, озаглавленное «О локрийцах из Опунта». Почему бы ему не быть написанным по этому примечательному поводу?

Данных о годах жизни Филиппа до нас не дошло. Суда заявляет, что он был учеником не только Платона, но и Сократа, однако едва ли следует принимать это сообщение всерьез³. Резонно предположить, что родился он в начале столетия, а стал членом Академии ок. 360 г. Прокл (Comm. in Eucl. 67, 23 sq. Friedlein) помещает Филиппа среди «математиков», причем последним из числа трех младших ученых (после Гермотима из Колофона и Теэтета), которые развили теории своих предшественников, таких, как Евдокс. Прокл сообщает, что Платон поощрял его занятия математикой и что он «проводил свои исследования в согласии с его советами и занялся разрешением всех тех проблем, которые, по его представлению, могли способствовать развитию философии Платона». Такое описание вполне соответствует впечатлению, какое производит *Послезаконие*.

Хотя математика и астрономия интересовали Филиппа больше всего, он не ограничился этими предметами. В биографии Суды упомянуты такие заголовки его трудов: *О богах* (в двух книгах), *О времени*, *О*

³ Хотя Таран (Tarán 1975: 127) и обыгрывает такую возможность, предполагая, что он мог быть лет на десять младше Платона, а значит, имел возможность встретиться с Сократом до его казни и жил, соответственно, примерно до 340-х гг. Однако Таран все же благоразумно отказывается от такой гипотезы, принимая предложение, высказанное Куртом фон Фрицем и основанное на указании Прокла (в *Комментарии на первую книгу «Начал» Евклида*), что Филипп писал о математике после Евдокса, который, как считается, родился после 400 г. до н. э., а значит, может быть назван младшим современником. Это предположение кажется вполне разумным.

мифах, *О свободе*, *О гневе*, *О наслаждении*, *О любви*, *О друзьях и о дружбе*, *О письме*, а также сочинение о Платоне (очевидно, биография)⁴ и, наконец, вышеупомянутое *О локрийцах из Опунта*⁵. Список математических и астрономических трудов весьма значителен: *О расстоянии до Солнца и Луны*, *О лунном затмении*⁶, *О размерах Солнца, Луны и Земли*⁷, *О свете*, *О планетах*, *Исследования по арифметике*, *О полигональных числах*⁸, *Оптика* (в двух книгах), *О зеркальном отражении* (в двух книгах)⁹, *О круговых движениях*¹⁰, *Меры* (Mesotētes)¹¹. Ясно, что основные его интересы лежали именно в этой сфере, однако из *Послезакония* видно, что Филипп также глубоко интересовался религией. Ведь и астрономия для него была средством постижения природы божественного, а потому ее изучение делало человека не только мудрым, но и благочестивым.

⁴ Как и Гермодор (см. ниже), он мог наряду с составлением жизнеописания изложить и доктрину Платона. В *Истории Академии* (III–IV) Филодема со ссылкой на Филиппа (очевидно, это его жизнеописание) сообщается, что в последние годы жизни Платона в Академию приехал гость из Халдеи (χελος Chaldaios), который, вне всякого сомнения, поведал ему о халдейской астрономии.

⁵ Упомянуто еще загадочное сочинение Peri antapodoseōs. Проблема в том, что термин antapodosis может означать самые разные вещи, от обмена подарками и возвращения долга до взаимодействия и реакции физических тел или, наконец, уравновешенности отдельных частей фразы. Скорее всего, тематика этого сочинения этическая. Отметим также, что почти все названия соответствуют аналогичным у Спевсиппа и/или Ксенократа, указывая на круг общих интересов, что неудивительно. И Спевсипп, и Ксенократ писали о богах, и оба они, как и Евдокс, писали о наслаждении.

⁶ Из доксографического фрагмента, сохранившегося у Стобея (Ecl. I 26, 3), мы узнаем, что Филипп упоминал пифагорейскую доктрину о том, что лунные затмения иногда происходят благодаря тени от Земли, а иногда от «противоземия». Значит, он разбирал мнения своих предшественников, как и следовало ожидать.

⁷ В *Послезаконии* (983a) говорится, что Солнце, равно как и другие планеты, намного больше Земли. Речь в трактате, наверное, была и об этом.

⁸ Об этом писал Спевсипп в трактате *О пифагорейских числах* (fr. 28 Tarán).

⁹ Если так можно перевести название Enopt<tr>ika. Это сочинение, возможно, упоминает Александр Афродизийский (In Meteor. 151, 32 sq.), ссылаясь на Филиппа в связи с анализом радуги в контексте зеркального отражения.

¹⁰ Слово kukliaka уникально и может быть испорчено, однако все равно должно означать либо круги, либо круговое движение.

¹¹ В *Послезаконии* (991a–b) говорится о среднем члене в пропорциях как важном элементе образования.

Однако прежде всего Филипп известен тем, что в качестве секретаря (anagrapheus) Платона в последние годы его жизни отредактировал его последнее произведение, *Законы*, оставшееся после Платона незавершенным («на восковых таблицах», en kēgōi)¹². Многие исследователи, в особенности немецкие филологи XIX в., пытались выявить те элементы в *Законах* (в их законченной форме), которые могли принадлежать Филиппу, причем некоторые, например Аст, Целлер и, сравнительно недавно, Г. Мюллер (см.: Müller 1951), пытались показать, что это произведение в некотором смысле вообще нельзя считать трудом Платона. Современный консенсус, надо заметить, состоит в том, что данная работа в настоящем виде вполне может считаться сочинением Платона, т. е., несмотря на некоторые пассажи в центральных книгах, которые явно нуждаются в редактуре, оно вполне последовательно и совместимо с корпусом основных его сочинений. Вопрос о степени вмешательства Филиппа в оригинальный текст учителя важен для меня потому, что далее я намерен развить тезис, согласно которому в *Послезаконии* Филипп представляет свой «снимок» доктрины Платона, в основном на базе *Законов* (но также *Тимея* и *Государства*). Более того, по моему представлению, он имеет определенные основания для принятия такой позиции. Этот последний тезис был бы значительно ослаблен допущением, что Филипп значительно переработал *Законы*.

Резонно предположить, что Филипп провел несколько лет своей жизни (до и после смерти Платона), сначала помогая стареющему философу записать это сочинение, а затем переписывая то, что получилось, и доводя текст до относительно завершенной формы. В процессе такой работы он настолько погрузился в поздний платоновский «иератический» стиль, что, начав трудиться над собственным сочинением, смог легко имитировать некоторые из наиболее экстравагантных особенностей этого стиля, вплоть до характерных для него практически бессмысленных выражений¹³.

¹² Что это значит? Очевидно, чтобы сохранить ценный папирус, книги сначала писали на менее дорогом материале, однако трудно представить, чтобы такое большое сочинение, как *Законы*, полностью уместилось на восковых таблицах. По-видимому, это выражение (полностью или отчасти) носит метафорический характер.

¹³ Интересное исследование проблемы стиля (на деталях которого едва ли стоит подробнее останавливаться в данном случае) см.: Tarán 1975: 14–19.

Перейдем теперь к самому произведению. Raison d'être *Послезакония*¹⁴ сформулирован в самом начале диалога (правда, критянином Клинием, а не афинским гостем) и состоит в том, чтобы дать точный ответ на вопрос, «чему должен обучиться смертный человек для того, чтобы стать мудрым», поскольку во время предыдущей беседы этот вопрос был неоправданно забыт¹⁵. Сам Платон по каким-то причинам воздерживался от его обсуждения, возможно, полагая, что это знание носит индивидуальный характер и его следует передавать в устных беседах. Для Филиппа же такая тема послужила хорошим поводом для обсуждения интересующего его вопроса о том, что должны изучать члены Ночного совета из двенадцатой книги *Законов*, равно как и любой другой человек, желающий достичь мудрости. Этот сюжет позволил Филиппу затронуть и сопутствующую данной проблеме теологическую подоплеку, которая особенно нас интересует в данном случае, поскольку раскрывает своеобразную философскую позицию автора¹⁶.

Из *Послезакония* видно, что высшим активным принципом универсума его автор считает рациональную Мировую Душу, не выходящую за пределы физического мира и управляющую небесной областью — и во многом подобную той, которая, как мы знаем из предыдущей главы, принималась Полемоном. Так как наш автор писал на полстолетия раньше Полемона, это утверждение нуждается в основательном доказательстве, для чего обратимся к ряду примечательных пассажей. Наиболее важными в связи с этим представляются следующие места: 976d–977b, 982a–983c, 984b–c, 988a–e, и все они происходят из преамбулы к изложению той науки, которую Филипп считает наивысшей и наиболее божественной. Причем ею оказывается не диалектика, как

¹⁴ Кто придумал название этого труда (Erinomis = «дополнение к Законам»), сказать трудно, однако вряд ли сам Филипп. Название «Философ», встречающееся в рукописях, еще менее вероятно и обусловлено, скорее всего, позднейшим допущением, что этот диалог и есть последняя часть трилогии «Софист» — «Политик» — «Философ», которую Платон обещал написать в *Софисте*, однако так и не закончил.

¹⁵ Это утверждение более или менее верно. В последней книге *Законов* высказано лишь несколько неясных замечаний по поводу того, что следует изучать членам Ночного совета. Из краткого очерка их образовательной программы (965a–966b) можно заключить, что они должны были упражняться в диалектике, ведущей к ясному пониманию природы, единства и различий индивидуальных добродетелей.

¹⁶ Из текста *Послезакония* можно усмотреть и особенности этической позиции его автора, о чем также см. ниже.

можно было бы ожидать, а астрономия, понятая в платоновском смысле (как она представлена в седьмой книге *Государства*)¹⁷.

Рассмотрим сначала 976d сл. Здесь афинский гость начинает поиск единственной и наиболее важной науки, без знания которой «человек превратился бы в самое бессмысленное и безрассудное существо». И эта наука, по его словам, — знание о числе, поистине божественном даре. Затем он объясняет, что имеет в виду под «божественным», что само по себе интересный ход, так как сам Платон, используя неопределенный термин *ho theos*, едва ли стал бы добавлять к нему глоссу:

«Нужно сказать, какого бога я имею в виду. На первый взгляд он покажется странным (*atopos*)¹⁸, на деле же он вовсе не таков. В самом деле, как не считать его причиной всех благ¹⁹, в том числе величайшего из них — мудрости (*phronēsis*)? Так кого же из богов я славлю, Мегилл и Клиний? Пожалуй, это — Небо (*Ouranos*), и всего справедливее почитать его и обращаться к нему с молитвами; так поступают и все прочие демоны и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас причиной и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число, да и в будущем даст, если кто захочет последовать его указанию. В самом деле, кто обратится к правильному его созерцанию — Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно его называть (пусть называет, как хочет!)²⁰, — тот узрит, как это Небо, расцвечивая себя и вращая содержащиеся в нем звезды, вызывает смену времен года и доставляет всем нам питание. Итак, мы будем утверждать, что Небо

¹⁷ Диалектика кратко упоминается в 991c, поскольку Филипп как хороший платоник не может совсем без нее обойтись, однако, что интересно, она используется всего лишь в качестве инструмента для астрономических исследований.

¹⁸ Здесь можно усмотреть игру слов. Уран, возведенный здесь в ранг величайшего божества, пребывает явно не на месте (и такова этимология *a-topos*), поскольку он был, согласно греческой мифологии, некогда свергнут и лишен всей своей силы. Однако в качестве Неба он находится вполне в определенном месте.

¹⁹ И снова: как может Уран в смысле, традиционном для греческой мифологии, быть причиной всех благ? Только в качестве правящего принципа небес, т. е. не в качестве солнца, но скорее «Блага» платоновского *Государства*, которое истолковывается здесь не как трансцендентный нематериальный первый принцип, но скорее как имманентный принцип, правящий космосом. Однако к этому мы еще вернемся.

²⁰ Возможно, как полагает Таран (Tarán 1975: 236), это реминисценция из *Тимея* (28b2–4), и если это так, то реминисценция, лишняя раз показывающая способ обращения Филиппа со своими источниками, ибо в *Тимее* Уран — всего лишь небо, а не божество.

дает нам и прочую разумность вместе с числом вообще, да и все остальные блага. Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом».

Этот пассаж примечателен. Древнее божество Уран выставлено здесь в новой роли имманентного управляющего принципа космоса. Ему приписываются демиургические функции (подобные тем, которыми обладает Благо *Государства*), оно оказывается конечным подателем всех благ для смертных и, что особенно примечательно, подателем числа и разумности как таковой, что достигается через управляемые им смену дня и ночи, движение Солнца, Луны и планет.

Здесь пока ничего не говорится о Мировой Душе. Однако и она не заставляет себя долго ждать; для этого достаточно обратиться к 982a сл. Незадолго до этого (981b–e) Филипп заканчивает свое описание устройства космоса на основе пяти элементов: огня, воды, воздуха, земли и эфира²¹, каждый из которых пребывает в свойственном ему месте, и различает между двумя базовыми типами космических существ: смертными и бессмертными. Затем он развивает эту тему:

«Прежде всего, разберемся в только что сказанном. Мы утверждаем, что существует два вида живых существ. Затем мы опять-таки утверждаем, что оба этих рода видимы. Первый, как это может показаться, полностью состоит из огня²², второй — из земли. Земной род движется в беспорядке, огненный — в полном порядке. Тот род, что движется в беспорядке, следует считать лишенным разума. И таково большинство окружающих нас животных. Движение же, совершающееся на небе в строгом порядке, обнаруживает разумность. *Необходимость* (*anangkē*) души, наделенной умом, доказывается с определенностью, превосходящей все прочие необходимости. Ведь она законодательствует как правительница, а не как подвластная. Неизменное же — когда душа по совету высшего ума избирает себе наилучшее — становится, согласно тому же уму, совершенством: даже адамант не крепче этого совершенства и не более неизменен. Три Мойры поддерживают этот порядок и наблюдают, чтобы то, что приобретено по наилучшему совету, было совершенным у каждого из богов».

²¹ Это примечательное присоединение эфира в качестве *второго* высшего элемента пятиэлементного космоса будет рассмотрено ниже.

²² Может показаться, что небесные тела (а речь, очевидно, именно о них) составлены не только из огня, но также движимы нематериальной душой, однако, как замечает Таран (Tarán 1975: 267), Филипп, скорее всего, хочет этим сказать (ср.: 981d–e), что они содержат в себе определенные пропорции всех элементов. Так что он принимает полностью материалистический сценарий.

Несмотря на значительную долю обскурантизма, очевидно, что Филипп касается здесь важного основания. В частности, он опирается на миф из десятой книги платоновского *Государства*. Упоминание об *anangkē* души выглядит как ссылка на пассаж 616с–617с о великом космическом Вертэле Ананке — с внешним кругом, или «валом», неподвижных звезд и еще семью внутренними, представляющими собой планетарные круги. Вертело это расположено на коленях Необходимости, которая вращает его, на что и указывает фраза «как правительница, а не подвластная», в отличие, кстати говоря, от *anangkē* в *Тимее* (48а), коя управляется Демиургом в качестве Ума. Подозрение, что Филипп имеет здесь в виду именно *Государство*, усиливается используемым им сравнением с адамантом (ср.: 616с8, где говорится, что ось и крючок Вертела сделаны из адаманта), а также с Мойрами (дочерьми Необходимости, которые сидят вокруг Вертела на равных расстояниях и помогают своей матери вращать его (см.: 617с)).

Следует ли отсюда вывод, что Филипп принимает то, что можно назвать «астральным детерминизмом»? Много позже в девятой главе трактата II 3 («Являются ли звезды причинами») Плотин также идентифицирует Необходимость, вращающую Вертело, именно таким способом — как принцип космического детерминизма, который управляет нижним уровнем жизни человеческой души и который может быть преодолен высшей, разумной душой. Дело, вероятно, в том, что Филипп не очень интересуется проблемой детерминизма, поскольку до Хрисиппа она не была поставлена в столь явной форме²³. Для него — в отличие от Плотина — рука, вращающая Вертело, есть высший принцип, а не что-то такое, за пределы чего необходимо выйти. Из того факта, что вопрос о детерминизме никак не комментируется, видимо, следует, что здесь пока еще не видели большой проблемы для человеческой автономии.

Как бы там ни было, совершенно ясно, что в данном пассаже Мирная Душа представлена Филиппом в качестве высшего космического принципа. Это подтверждается немного ниже, в 983с и далее, где говорится, что Душа создает различные классы существ — от небесных богов, эфирных и воздушных демонов до обитателей вод и, наконец, человека. И в процессе этого рассуждения неожиданно упоминается «Бог», который отличается от различных демонических существ и неподвластен страстям (985а): «Мы знаем, что Бог, достигший совершенства в своей божественной участи, находится за пределами удо-

²³ Здесь все же уместно вспомнить о пассаже из предыдущей главы в связи с Полемоном и противоречивым пассажем из Цицерона (*Academica Posteriora*).

вольствия и страдания и во всем причастен лишь разумности и познанию». Однако в данном тексте под такое описание подходит только Мирная Душа.

И это подтверждается несколько ниже, в конце пространной преамбулы к той речи, где астрономия (идентифицируемая с диалектикой седьмой книги *Государства*) преподносится в качестве величайшей науки. Примитивные мнения древних людей о Боге противопоставляются более совершенному современному знанию (988с–е):

«Есть много прекрасных доводов в пользу того, что в ту пору, когда у людей зародились первые представления о богах — как они произошли, какими стали и какие деяния совершили, — все эти воззрения были бы не по вкусу и не по сердцу людям рассудительным. То же самое относится и к воззрениям последующих поколений²⁴, утверждавших наибольшую древность огня, воды и всех прочих тел и относивших к позднему времени чудо души, а также считавших главным и самым почтенным то движение, которое тело получает само по себе путем нагревания, охлаждения и тому подобного, и отрицавших важность того движения, которое сообщает телу и самой себе душа. А теперь, коль скоро мы утверждаем, что душа, стоит ей оказаться в теле, движет (в этом нет ничего удивительного!) и перемещает его, как и самое себя, уже не остается никаких доводов против того, что душа способна перемещать любую тяжесть. Вот почему мы и теперь считаем *душу причиной всего*, в том числе и всех благ, а все дурное — иным по своим свойствам²⁵. Ничего удивительного нет в том, что душа — причина всякого рода перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону — свойство души противоположной. Впрочем, благо должно всегда брать верх над тем, что ему противоположно».

Снова Душа представлена как причина всего остального — в противоположность ранним теориям, согласно которым боги происходят из материального начала. Следовательно, сам Филипп полагает, что вопрос об истинной идентичности и организации «богов» или «Бога» разрешается именно таким способом. Само по себе рассуждение оставляет желать лучшего (в какой мере из факта, что наша душа движет

²⁴ Вероятно, имеются в виду древние «физики» начиная с Фалеса, в то время как их предшественники — это, очевидно, те, кто еще оставался на мифологическом уровне мышления, как, например, Гомер и Гесиод.

²⁵ Очевидно, Филипп опирается здесь на известную ремарку из *Законов* (X 896е), где говорится о душе, «способной совершать противоположное» благу, т. е. ответственной за зло. Однако в результате проблема только затемняется.

наше тело, следует вывод, что Мировая Душа — единственный движитель всего космоса?), однако общая доктрина сомнений не вызывает.

Приведенные свидетельства, как мне кажется, адекватно отражают позицию Филиппа в отношении природы Бога, или высшего принципа. Следующий вопрос, который мы не можем не задать себе: если это действительно так, на каком основании он верил в то, что данная доктрина согласуется с воззрениями его наставника Платона? Ведь если это не так, нам будет трудно оправдать его псевдэпиграфические опыты. Обратившись к десятой книге *Законов*, можно обнаружить, как мне кажется, интересные вещи. Если мы отвлечемся от того, что Платон говорит о природе первого принципа в других своих произведениях, таких, как *Федон*, *Государство*, *Пир*, *Федр*, *Тимей* или *Филеб*, и взглянем только на *Законы*, мы увидим, по-моему, довольно странную вещь: несмотря на периодическое упоминание о богах, Боге и даже, в одном месте (902e–903b), демиургической фигуре, которая заботится обо всех явлениях в мире и человечестве²⁶, когда дело доходит до определения природы этого принципа, не остается ничего выше, чем Мировая Душа.

Обратимся к ключевым текстам. Во-первых, рассмотрим 891e–892b, где открывается центральная тема десятой книги — теодицея. Говорит, что естественно, афинский гость:

«В таком случае я скажу, вероятно, необычное слово (*ouk eĩdthota logon*)²⁷, а именно: учения, под влиянием которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникающим позднее. То же, что на самом деле возникло позднее, они объявляют первичным. Отсюда и проистекают их заблуждения относительно истинной сущности богов²⁸.

Клиний. Я пока не понимаю.

Афинянин. Что такое душа, мой друг, это, кажется, неведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же каково ее возникновение (*genesis*), ведь она — нечто *первичное*, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переуст-

ройствами тел. Раз дело обстоит так, не правда ли, необходимо, чтобы то, что сродно душе, возникло прежде того, что принадлежит телу, так как душа старше тела?»

Это уже кое-что, однако не вся история. Утверждается всего лишь, что душа возникла прежде всех тел и материальных элементов и сама есть причина своего существования, а не наоборот, как полагали некоторые философы-материалисты (вероятно, атомисты). Однако о душе сказано, что она возникла (*genesēōs, genomenē*), а следовательно, должен быть какой-то иной и высший принцип, который привел к такому возникновению.

Однако далее по ходу дела становится еще менее понятно, существует ли в универсуме другое начало, более высокое, чем душа²⁹. Обратимся к центральной части рассуждения (896a сл.):

Афинянин. Каково же определение тому, чье имя — «душа»? разве существует какое-либо другое определение, кроме только что данного: «душа — это движение, способное двигать само себя»?

Клиний. Как, ты утверждаешь, что «способное двигать само себя» есть определение той самой сущности, которую мы называем душой?

Афинянин. Да, утверждаю. А если это так, станем ли мы считать, будто требуется еще что-нибудь для полного доказательства того, что душа есть то же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равно и всего того, что этому противоположно, коль скоро выяснилось, что она — причина изменения и всяческого движения всех вещей?

Клиний. Нет. Вполне доказано, что душа старше всех вещей, коль скоро она возникла как начало движения».

Итак, Душа, движущая себя (а значит, нерожденная и вечная), старше всех остальных вещей, и, кроме того, она есть их *причина*. Вероятно, можно высказаться в пользу некоего высшего божества, своего рода «неподвижного движителя» (каким выступает Благо в *Государстве*), однако в данном месте следует заметить, что весь аргумент посвящен проблеме определения природы Бога, так что если Душа — это не Бог, мы теряем время, пытаясь установить существование и превосходство Души, разумеется, если мы не намерены далее перейти к вопросу о том, что *на самом деле* есть первый принцип. Однако в дейст-

²⁶ Ср. также *hēmōn ho basileus* (904a).

²⁷ Этот оборот, возможно, обыгрывается Филиппом в *Послезаконии* (986d), цитированном выше. Если это так, данное наблюдение важно, поскольку Филипп именно здесь говорит о первом принципе.

²⁸ Эта фраза также, по-видимому, использована Филиппом (988c–e; см. выше).

²⁹ Прекрасное замечание по этому поводу см.: Cherniss 1944: 429, n. 365. Тот факт, что Душа в *Законах* X не называется невозникшей и вечной, означает всего лишь обстоятельство, что Платон считал это очевидным, поскольку ясно объяснил это в *Федре* (245c–246a). См. также: Cherniss 1944: appendix XI, pp. 603–610.

вительности дальше природы и значения Души рассуждение не идет. Напротив, роль Души в ходе данного рассуждения все более и более усиливается.

Из 896е мы узнаем, что «Душа посредством своих движений правит всем, что есть на небе, на земле и на море». Затем следует длинный список психических состояний и функций, которые, как сообщается, управляют физическими условиями, в заключение чего (897b) говорится, что Душа «правит всем праведно и счастливо, восприняв Ум»³⁰.

Наконец, из 898b сл. становится ясно, что Мировая Душа есть правящая сила космоса и что каждое небесное тело — те самые «боги», о природе которых возникал вопрос, — суть (огненные) тела, каждое из коих управляется собственной душой (898d–e). В пассаже 899d–e все рассуждение суммируется, и в весьма примечательных выражениях:

Афинянин. Закончим же, Мегилл и Клиний, это наше рассуждение, указав границы тому, что раньше отрицал богов.

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Ему придется доказать нам, что мы неправильно сочли Душу возникшей прежде всего, а также опровергнуть все то, что мы высказали вслед за этим. Или же, если он не в силах сказать что-либо лучшее, чем то, что было сказано нами, пусть послушает нас и впредь живет, признавая богов».

Заметим, насколько статус Души повысился по сравнению с первым введением в 892a. Там о ней говорится как о чем-то имеющем происхождение (genesis), хотя и первом среди всех остальных вещей. Здесь она сама называется *prōtē genesis* всех вещей, а следовательно, высшим божеством. Что касается остальных богов, о чьем существовании и заботе о людях говорит Афинянин, то они оказываются всего лишь небесными телами, подчиненными Душе, хотя и управляемыми собственными душами. Все остальные упоминания в книге о более традиционной роли богов или Бога должны быть, как я полагаю, истолкованы в свете этих данных.

³⁰ Если бы мы были уверены в чтении следующей фразы, на ее основании можно было бы составить еще более ясное представление о божественном статусе Души, однако, к сожалению, текст испорчен, поэтому делать какие-либо определенные выводы на его основе не следует. По указанной причине я предпочту оставить в стороне тот элемент дуализма, который здесь также содержится. Однако эта тема в данный момент нас не интересует. Как мы видели, Филипп делает попытку объяснить происхождение зла именно так (988d–e), однако на понятии злой души не останавливается.

Итак, может ли стремление Филиппа приписать подобную астральную теологию самому Платону быть на чем-то основанным? Можно было бы, конечно, заметить, что теологические рассуждения десятой книги *Законов* адресованы не очень сведущим в философии Клинию и Мегиллу, а также еще более неискушенной аудитории, состоящей из добрых граждан Магнезии. Так что Афинянин не мог изложить свою теологическую доктрину во всей ее полноте и сложности. Однако такой аргумент едва ли можно считать серьезным. В конце концов, представление о космосе, управляемом Мировой Душой и ее помощниками — астральными богами, обитающими на небесах, достаточно необычно, чтобы окончательно смутить таких традиционно мыслящих людей, как Клиний и Мегилл, однако они восприняли эту теорию кротко как агнцы, иногда только высказывая изумление или прося что-либо объяснить подробнее. И в ответ получили еще более удивительные откровения. Нет, более разумным представляется предположение, что, коль скоро Платон подобным образом изложил учение о божественном в этом позднем произведении, он сам в то время придерживался схожих взглядов. А следовательно, Филипп, который жил рядом с ним и в течение нескольких лет записывал его последнее произведение, не мог об этом не знать.

Однако он не мог не чувствовать, что такая интерпретация платоновской теологии выглядит противоречиво: как же тогда быть с Благом? Какое место мы отведем Красоте самой по себе? Или Демиургу и его Парадигме? И как насчет Причины смещения в *Филебе*? Эти вопросы заставили его, как мне теперь кажется, предпринять труд по написанию *Послезакония*, как бы он сам его ни называл. И он был прав, полагая, что такая интерпретация платонизма едва ли будет единодушно принята. Спевсипп, к примеру, не вдохновился идеей о Душе как высшем принципе. Он предпочел Единое, которое превыше бытия, и второй принцип Множественности. Ксенократ, в свою очередь, предпочел Монаду (коя, по-видимому, также и Ум) и Диаду, от которых происходит Душа. Только Полемон мог испытать умеренное влияние этой теории, выдвинутой Филиппом, и, конечно же, стоики, которые вслед за Полемоном приняли учение о Мировой Душе, правда, с поправкой, что она состоит из умного огня (*pyg poegon*).

Другой важный аспект доктрины *Послезакония* — демонология и связанная с ней система пяти космических элементов, отличная от системы из более традиционных четырех, описанной самим Платоном в

*Тимее*³¹. Демонология (981c–d; 984c–e) примечательным образом схожа (хотя и не тождественна) с тем, что мы видели у Ксенократа. Здесь демоны также расположены в промежуточных слоях космоса и выполняют посредническую роль, подобную той, которая приписывается им в *Пуре*.

В 981b рассматривается структура космоса, который состоит из четырех традиционных элементов: огня, воздуха, воды и земли, а также пятого — эфира, каковой используется в этой схеме особым способом — не так, как в (вероятно, современных Филиппу) системах Аристотеля и Ксенократа. Согласно Филиппу, космос разделен на пять зон, каждая из коих состоит по преимуществу из одного элемента, с примесью остальных в небольших количествах (и таким путем, как представляется, обеспечивается единство космоса). Выше всех расположен огонь, в котором обитают небесные боги — на самом деле боги вообще, поскольку, по Филиппу, более никакой занебесной сущности не существует. Затем идет зона эфира (скорее чистого воздуха, нежели огня: 984b–c): «После огня мы поместим эфир и установим, что из него Душа образует живые существа, обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные большей частью из собственной природы и лишь в небольшой степени — для связи — из остальных родов». Столь примечательное место для эфира — второе в космосе, — возможно, обусловлено платоновскими высказываниями из *Тимея* (58d), где эфир описывается как «чистейший воздух», и *Филеба* (109b, 111b), где эфир снова представлен в качестве воздушного элемента. Филипп, вероятно, думал, что таким образом он приближается к Платону, однако в действительности, как мы увидим ниже, оказался перед сложностями математической природы, что для такого приверженца математики, как Филипп, едва ли приемлемо.

Затем следует зона воздуха, в которой обитают воздушные существа (не называемые демонами, однако трудно себе представить, чем они еще могли бы быть), потом зона воды, также населенная присущими ей существами, такими, как нимфы и водные духи (заметим, *не рыбы*). Вся эта схема выглядит как ошибочное или, скорее, сознательное изменение смысла *Тимея* (41b), где смертные существа представлены еще не возникшими, однако именно они, а не сверхъестественные духи

³¹ Ксенократ, как мы уже знаем, также предпочитал видеть в *Тимее* систему из пяти элементов, однако подход Филиппа интересен тем, что он напрямую заимствует аристотелевское понятие эфира.

предназначены обитать в воздухе, воде и на земле (ср.: *Tim.* 40a)³². По замыслу Филиппа, видимо, Душа должна была населить каждую из зон существами, близкими ей самой по природе и убывающими по значению: от богов до людей, а следовательно, рыбы и птицы не признаются в качестве подлинных обитателей воды и воздуха. Это представление получило распространение в позднейшем платонизме.

Следующий пассаж, если он не испорчен (а по моему мнению, даже если и испорчен), являет собой не лучшую конструкцию нашего автора, объяснимую, как полагает Таран в своем комментарии к этому месту (Tarán 1975: 283), тем обстоятельством, что Филипп попытался наложить свою — более разработанную — теорию на более простую теорию самого Платона, согласно которой демоны суть посредники между богами и людьми и обитают в воздухе³³: «Непосредственно после них [небесных богов], на уровень ниже, нужно поместить демонов и воздушных существ, занимающих третье и среднее место. Они — истолкователи, их нужно усердно почитать молитвами за благие вещания». Создается впечатление, что в данном пассаже Филипп совмещает демонов в собственном смысле слова и обитателей воздуха и отводит обоим этим родам роль посредников и предсказателей, причем терминология (*hermēneia*, *diarogēia*) ясно указывает на соответствующее место из *Пира* (202e3)³⁴. Только воздушные существа занимают третье и среднее место, однако эфирным демонам приписывается та же роль, а обитающие в воде нимфы оказываются в тени.

Очевидно, что Филипп оказался перед концептуальной проблемой, поместив эфир между небесным огнем и воздухом, в отличие от своего коллеги Ксенократа, который, по-видимому, просто адаптировал представление Аристотеля об эфире как небесном элементе. Кроме того, он попытался соотнести эту схему с *Тимеем* Платона. Позволительно спросить — зачем? Как заметил Таран (Tarán 1975: 36–42), Филипп,

³² *Послезаконие* оказало влияние на истолкование данного пассажа и в последующей традиции, как это можно увидеть не только из комментария Прокла (ad loc., In *Tim.* III 104, 26–112, 19 Diehl), но и из краткой аллюзии в более раннем труде Алкиноя (*Didaskalikos* XV).

³³ Следует отметить, что в *Пуре* о месте обитания демонов не говорится, однако естественно предположить, что они находятся где-то между небом и землей.

³⁴ И снова в фразе можно увидеть небольшое изменение смыслового оттенка: *diarogēia* — редкое слово, в корпусе подлинных произведений Платона встречающееся еще только один раз, в *Критии* (106a3), причем в метафорическом смысле, — указывает здесь на успешный переход души после смерти в небесные сферы, в то время как в *Пуре* *diarorthmeion* всего лишь дополняет *hermēneion* и указывает на передачу демонами просьб людей богам.

судя по всему, приспособливает схему из четырех элементов и пяти правильных многогранников из *Тимея* и пытается найти место в системе элементов для додекаэдра, которому Платон (будучи, вероятно, смущен его особыми свойствами³⁵) отвел роль образа космоса как целого (Tim. 55c4–6). Это решение, по-видимому, показалось Ксенократу слишком расплывчатым, особенно после того, как Аристотель постулировал эфир в качестве пятого элемента. Как мы видели, он заявил, что додекаэдр Платона — это предвосхищение конструкции Аристотеля, очевидно, истолковывая высказывание Платона о том, что «Бог использовал его для конструкции целого (to pan)», как указание на небо, а не на космос как целое³⁶.

Толкование Ксенократа обладает, по крайней мере, тем достоинством, что из него становится ясна несовместимость додекаэдра и других элементов, а следовательно, и принципиальное различие между небесной и подлунной областями. Филипп, помещая его между огнем (тетраэдр) и воздухом (октаэдр), полностью рушит платоновскую схему взаимозаменяемых элементов. Примечательно, что в *Послезаконии* пять правильных многогранников не упоминаются ни разу, и это при том, что наш автор считает математику величайшей из наук (см.: 976d сл.)³⁷.

Наконец, что можно сказать об этической позиции автора *Послезакония*? Можно ли усмотреть в ней что-то особенное? Мне кажется, что да, хотя в данном случае отличие от *Законов* будет не столь разительным. В конечном итоге основной упор в произведении делается имен-

³⁵ Додекаэдр состоит из двенадцати пятиугольников, каждый из которых в свою очередь сконструирован «при помощи равнобедренного треугольника, в коем каждый угол основания вдвое больше вертикального, так что он не может быть сконструирован из двух элементарных треугольников, используемых для постройки остальных правильных многогранников» (Tarán 1975: 38 (цитируется работа М. Хита)). Это соображение представляет собой важное препятствие для реализации схемы, согласно которой каждый из элементов (кроме земли) может превращаться один в другой.

³⁶ Не стоит забывать, что в Академии данный вопрос мог разрабатываться в течение долгого времени после публикации *Тимея*, причем Аристотель не мог в этом не участвовать. Однако об этой работе мы не можем ничего сказать.

³⁷ И в то же время в своем похвальном слове по поводу дара числа как основы разума он не касается проблемы неизмеримости, о которой Платон говорит в седьмой книге *Законов* (819e–820b). Создается впечатление, что этот певец достоинств математики чувствовал себя не очень уверенно в некоторых наиболее тонких проблемах данной дисциплины.

но на этике. В самом начале (973c) афинский гость объясняет, что исследование природы мудрости предполагает поиск благочестия, которое в свою очередь приведет к счастью (eudaimonia), хотя это последнее достижимо лишь для немногих, по крайней мере в этой жизни. Затем, ближе к концу работы (989a), изложив свою доктрину о движении планет, гость снова возвращается к исследованию истинной природы мудрости (sophia). Ее он, что естественно, приравнивает к добродетели, а последнюю — к благочестию (eusebeia)³⁸, которое достижимо благодаря правильному изучению астрономии (990a). В большинстве случаев его слова близки к тому, что говорится в *Законах*, однако в своем описании «лучшей природы» он интересным образом обращается к *Политику* (306e–309f), где сказано, что такая природа возникает из правильного соединения, или смешения, «медлительных» (осторожных) и «яростных» (напористых) натур, которым только и возможно доверить судейские обязанности³⁹:

«В самом деле, никто нас не уверит, что есть область добродетели, более важная для смертного племени, чем благочестие. Следует сказать, что оно не появилось даже у лучших натур вследствие невежества. А наилучшие природы — это те, что встречаются чрезвычайно редко. Зато если они встретятся, они очень полезны. Дело в том, что душа, в умеренной степени наделенная медлительностью и противоположной ей природой, была бы обходительна, восхищалась бы мужеством, была бы послушна рассудку и, что самое главное, при этих своих природных свойствах была бы понятлива, памятлива⁴⁰ и могла бы спокойно радоваться своей любознательности (philomathēs)» (989b–c).

Из дальнейшего рассуждения, представляющего собой некоторые вариации на основную тему, следует откровение, что высшей формой мудрости и благочестия выступает *астрономия* (990a), изучению которой способствуют другие математические науки, такие, как арифметика, геометрия и стереометрия. Этот курс может освоить не каждый, однако только таким путем, согласно Филиппу, можно прийти к муд-

³⁸ Таран отмечает (Tarán 1975: 33), что по крайней мере в этом отношении Филипп отличается от Платона, поскольку последний никогда не считал благочестие высшей из добродетелей и не отождествлял его с мудростью. Скорее наоборот, для Платона благочестие было частью или дополнением к справедливости: Euthy. 5b sq.; Gorg. 507b; Prot. 330b.

³⁹ А высказывание 309c о «божественной связи» вполне могло быть истолковано Филиппом как указание на наставления по астрономии.

⁴⁰ Ср.: Rep. VI 487a.

рости. А большинству следует полагаться на мудрость немногих астрономов и следовать их советам.

Такова в общих чертах доктрина, вырисовывающаяся при критическом прочтении *Послезакония*. Как видно, она включает в себя несколько интересных вариаций на тему учения Платона. Однако на последующую историю платонизма существенное влияние оказала только демонология *Послезакония*. Возведение Мировой Души в ранг высшего принципа, а астрономии — в истинный способ познания Бога, возможно, оказало некоторое влияние на академиков, таких, как Полемон, и при его посредстве — на стоиков, однако не было принято последующими поколениями платоников. О настоящем авторе *Послезакония* впоследствии также забыли, только иногда высказывая смутные сомнения.

Гермодор из Сиракуз

Гермодор из Сиракуз⁴¹ известен благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, он сочинил книгу о Платоне, в которой описывались его жизнь и учения, и во-вторых, о нем сообщается, что он привез «книги Платона» (очевидно, собрание диалогов) в Сицилию и там продал их (Philodem., Hist. Acad. VI 6–10; Cic., Ad Att. XIII 21, 4; Suda, s. v. logoisin).

Второе утверждение вызывает ряд сомнений, поэтому начнем с него. Во-первых, это сообщение указывает на существование чего-то подобного на собрание диалогов Платона, возможно, составленное в Академии после смерти Платона, о котором других свидетельств до нас не дошло. Во-вторых, почему торговля произведениями Платона за границей считалась столь постыдным делом? Однако ко времени Цицерона этот поступок стал почти притчей во языцех⁴² и приобрел пифагорейские оттенки, как будто публиковать произведения Платона было постыдно в принципе и следовало их вместо этого хранить в тайне в школе⁴³. Однако изначально преступление Гермодора, видимо,

⁴¹ Полезное собрание свидетельств о нем см. в приложении к изданию фрагментов Ксенократа Маргениты Иснарди Паренте (Isnardi Parente 1982).

⁴² Высказывание звучало, видимо, так: logoisin Hermodōros emproueitai, что можно понять как «Гермодор путешествует в логои», т. е. превратился в купца, который низвел философию до торгашества.

⁴³ Правда, у Цицерона ссылка на Гермодора возникает в полушутливом контексте: он упрекает Атика в том, что тот позволил Л. Корнелию Бальбу ско-

состояло в том, что он торговал текстами без разрешения и вообще вел себя как купец, а не философ.

О том, кто таков был Гермодор и как стал учеником Платона, мы не знаем. Однако поскольку он был родом из Сиракуз, естественно предположить, что он встретил Платона в одной из его злосчастных Итальянских экспедиций, возможно, последней, в 361 г., и последовал за ним в Афины. В таком случае он, должно быть, провел в Академии около 14 лет (до смерти Платона в 347 г.) и затем написал свою книгу.

О содержании данной книги мы знаем немного, однако это немногое примечательно. В книге, судя по всему, рассказывалось не только о жизни Платона, но и о его доктрине. Из биографического раздела сохранилось краткая выдержка у Диогена Лаэртия (II 106, III 6). Гермодор сообщает здесь, что после казни Сократа Платон и «другие философы» (очевидно, его ученики) покинули город, «страшась жестокости тиранов» (что является скорее тенденциозным определением афинского *dēmos*), и отправились в Мегары к философу Евклиду⁴⁴.

Второе упоминание из пролога сочинения Диогена (I 2) неожиданно. Упоминаемый текст называется Peri mathēmatōn (возможно, *О математических науках*), однако не исключено, что речь идет о доксографической секции того же жизнеописания Платона. Сообщается, что «от магов, первым из которых был перс Зороастр, и до падения Трои, по счету платоника Гермодора, прошло пять тысяч лет»⁴⁵.

Почему Гермодора интересовало время жизни Зороастра? Одна из возможностей (хотя всего лишь возможность) состоит в том, что уже во время Гермодора Зороастр рассматривался как один из далеких предшественников Платона. Здесь можно усмотреть и параллель с сообщением Евдокса, пересказанным Плинием в *Естественной истории* (XXX 3), что «Зороастр жил за шесть тысяч лет до смерти Платона». Это сообщение было тут же (слишком поспешно) соотнесено с идеей «Великого года». Если принять традицию, согласно которой этот год

пировать пятую книгу De finibus до того, как сам Цицерон смог передать текст Бруту, которому он был посвящен.

⁴⁴ Евклид (ок. 450 — 380) сам был последователем Сократа, хотя не ясно, в какой степени он имел возможность общаться с ним из-за Пелопоннесской войны. В Мегарах он основал свою школу. В виде комплимента Платон выводит его в виде персонажа в начале диалога *Тезет*.

⁴⁵ Несколько ниже (I 8) Гермодор упоминается еще раз (этот фрагмент М. Иснарди Паренте упустила). Здесь Гермодору приписывается (ошибочная) этимология слова Зороастр как «приносящий жертвы звездам».

равнялся 5900 г.⁴⁶, то Платон окажется реинкарнацией Зороастра! Из данного сообщения становится ясно, что члены Древней Академии интересовались персидской религией и «философией». Это подтверждается и пассажем из *Истории Академии* Филодема (II 35–41), которая отсылает к Филиппу Опунтскому, о том, что «в пожилом возрасте Платон принимал гостя из Халдеи». Да и сам Платон с уважением говорит о Зороастре, «сыне Оромазда», в *Алкивиаде I* (122a), однако рассказывает только о достаточно известных персидских обычаях. Тем не менее о «связях с персами»⁴⁷ впоследствии постоянно сообщается, и Гермодор мог быть одним из пропагандистов этой традиции.

Однако более важно свидетельство Гермодора о платоновском учении о первых принципах. До нас это свидетельство дошло в курьезной и вызывающей сомнения форме, однако его не следует на указанном основании отбрасывать. Симпликий в своем *Комментарии на «Физику» Аристотеля* (р. 247, 30 sq. Diels = Hermodorus, fr. 7 Isnardi Parente; снова цитируется несколько ниже: 256, 31 = fr. 8 IP) по поводу сообщения Аристотеля в *Phys. IV 209b33 sq.* о том, что Платон называл «материю» термином «большое и малое», замечает: Порфирий говорит, что Деркилид [ранний средний платоник] цитирует Гермодора, а именно его работу о Платоне, в которой сказано, что Платон идентифицировал материю (*hylē*) с «беспредельным и неопределенным» (*to areion kai aoriston*), – как характеристику ее бытия в качестве «большого или меньшего» (*to mallon kai to hēton*), – иными словами, как неопределенную возможность стать большим или меньшим, причем «большое и малое» – это только один из ее аспектов.

Затем Деркилид цитирует Гермодора слово в слово, причем по примечательному поводу. В результате вырисовывается деление действительности, подобно тому, что мы наблюдали у Ксенократа (см. выше, и также на основании Симпликия), однако более разработанное и характеризующее место материи в более широком контексте.

«Из сущего (*ta onta*) одно абсолютно (*kath' hauta*), как “человек” или “лошадь”, другое относительно (*kath' hetera*); из них одно связано

⁴⁶ То есть 100 x 59 (время так называемого саросского цикла). На самом же деле величина Великого года, упоминаемого в *Rep. VIII 546b* и *Tim. 39d*, совершенно неясна. Он может равняться и 36 тыс. лет.

⁴⁷ Фаворит из Арл в *Αρομνημονευματα* (DL III 25) сообщает, что некий перс Митриад, сын Оронтобана, поставил статую Платона в Академии, изготовленную по заказу скульптором Силанионом, жившим в конце IV в., а следовательно, современником первого поколения академиков после смерти Платона. Кроме того, как мы увидим ниже, Гераклид Понтийский написал диалог *Зороастр*, однако он не обязательно непосредственно связан с Платоном.

с противоположностями (*enantia*), как “благо” и “зло”, а другое — с соответствиями (*pros ti*); из этих же одно — с определенными соответствиями, а другое — с неопределенными».

И несколько далее он продолжает⁴⁸:

«Те вещи, которые описываются как “большое” в противоположность “малому”, характеризуются большим или меньшим, ибо возможно быть больше или меньше до бесконечности; так же все, что шире или уже, тяжелее или легче и т. п., может продолжаться до бесконечности. Напротив, те вещи, которые описываются как равные, неподвижные и гармоничные, не характеризуются большим или меньшим, в то время как их противоположности имеют именно такой характер. Ибо возможно, чтобы некая вещь была более неравной, чем другая неравная, более подвижной, чем другая подвижная, более негармоничной, чем другая негармоничная, и так для всех подобных пар: все они, за исключением объединяющего элемента (посередине)⁴⁹, обладают большим или меньшим. В результате такая сущность [т. е. пара противоположностей] может быть описана как нестабильная и бесформенная, беспредельная и не-сущая — в силу отрицания существования. Такая вещь не может происходить из определенного начала (*arkhē*) или иметь сущность (*ousia*), но все время остается в подвешенном состоянии неразличимости (*aktisia*)⁵⁰; ибо он⁵¹ показывает, что творческий принцип (*to poioun*) есть причина (*aitia*) в строгом и определенном смысле, равно как и начало (*arkhē*). Напротив, материя (*hylē*) не есть принцип. Именно поэтому Платон и его последователи (*hoi peri Platōna*) говорят, что существует только один первый принцип».

Если этот примечательный пассаж немного отжать, то в виде сухого остатка получим много интересной информации. Речь идет о термине, обозначающем материю. Для Платона *hylē* — это не термин в техническом смысле слова⁵², однако, как и в связи со Спевсиппом ранее, я считаю, что Аристотель не имел исключительных прав на его исполь-

⁴⁸ Возможно, это слова самого Деркилида, или Порфирия, или Симпликия, однако это не меняет дела.

⁴⁹ Фраза *panta plēn tou henos stoikheiou* несколько темна, однако должна, по моему разумению, означать именно это. Гермодор, вероятно, полагал, что «равное» является *hen stoikheion* посередине между бесконечным спектром неравного, распространяющегося в обе стороны.

⁵⁰ Эта последняя часть цитируется Симпликием только один раз (р. 256, 31 sq.).

⁵¹ Если считать, что дословная цитата продолжается, то речь идет о Платоне.

⁵² И все-таки не следует забывать о таких местах, как *Tim. 69a6* и *Phlb. 54c1*. Разумеется, в обоих этих случаях слово *hylē* употреблено не в техническом смысле, однако и не в буквальном.

зование, к тому же из контекста видно, что в данном случае Гермодор отвечает на идентификацию Аристотелем платоновского «большого и малого» со своим понятием материи. Почему бы ему самому в таком случае также не использовать этот термин?

Гермодор не оспаривает такое отождествление, напротив, расширяя сферу его применения, помещает термин в более широкий контекст. Платон действительно мог называть свой материальный принцип «большим и малым», однако подразумевать гораздо большее — все разнообразие неограниченного и неопределенного в космосе, в чем бы оно ни выражалось. Будучи так распространенным, данное понятие могло рассматриваться как близко соответствующее метафизической схеме, очерченной в *Филебе* (16c–d, 26e–31b), где «беспредельное» обозначает все аспекты космоса, которые допускают бесконечное количество вариаций в одном или другом направлении или по величине, а следовательно, нуждаются в ограничении при посредстве некой активной причины⁵³. Благодаря такому процессу возникает все разнообразие определенных сущностей в космосе.

Итак, Гермодор — независимо от Аристотеля и в первом поколении после смерти Платона — свидетельствует о двух высших принципах так называемого неписаного учения Платона (правда, эти принципы вполне ясно прописаны в *Филебе*) и, нисколько не сомневаясь, идентифицирует «беспредельное» в качестве пассивного принципа с «материей»⁵⁴.

Заметим также, что Гермодор не считает материю принципом, поскольку она сама по себе не активна и не может творить, в результате превращая позицию Платона в метафизический монизм. Это противоречит словам Спевсиппа во фрагменте, сохранившемся в Прокловом *Комментарии на «Парменид»*. Здесь говорится прямо противоположное: без Неопределенной Диады Единое не может даже считаться принципом, поскольку оно не может породить само по себе. Возможно, перед нами фрагмент школьной полемики по этому вопросу, однако противоречие в действительности сводится к различной

⁵³ В связи с этим можно заметить, что в 26e Платон связывает активный принцип (to роіουη) с причиной (αἰτία), что нашло отражение у Гермодора в последней части нашего пассажа. Мне кажется, что, несмотря на различие в *Филебе* между Пределом и «Причиной смещения», творческий принцип вполне может заниматься «смещением» самостоятельно.

⁵⁴ Аристотель утверждал то же самое в *Физике* (в вышеупомянутом пассаже) и *Метафизике* (А 6), однако некоторые, в особенности Чернисс и его приверженцы, думали и продолжают думать, что он неправильно понял Платона.

расстановке ударений. В конце концов, Спевсипп не отрицает, что Единое — это первый принцип: *при условии*, что постулируется также существование Неопределенной Диады — или, в его терминологии, Множественности. И Гермодор, как мне кажется, не стал бы отрицать, что материя играет существенную роль в создании мира, хотя по техническим причинам и не желал называть ее *arkhē*.

Логическая терминология данного пассажа также интересна. Отметим только одну вещь. Здесь легко усмотреть интригующее сходство с очерком «пифагорейской логики» у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* X 262–82)⁵⁵, где мы также встречаем диэретическое деление вещей на абсолютное (*kata diaphoran*, *kath' heauta*), как «человек», «лошадь» и т. д.; противоположности (*kat' enantiōsin*), как «благо», «зло», «справедливое», «несправедливое»; и относительное (*pros ti*), как «левое» и «правое», «верх» и «низ» (262–265). Противоположности отличаются от относительного тем, что для них гибель одного означает рождение другого (к примеру, болезнь — здоровье), причем между ними нет промежуточного состояния (*meson*). Относительные же могут возникнуть или исчезнуть только одновременно (правого нет, если нет левого, а малого нет без великого) и имеют промежуточное состояние (например, равное между большим и меньшим).

Однако между нашими схемами есть и различия. К примеру, у Секста мы наблюдаем не диэресис в собственном смысле слова, а скорее трихотомию. Гермодор же, стремясь дать определение материи, различает между определенным и неопределенным относительными. Возможно, что в данном случае Секста подвел его источник⁵⁶ — и в нем опущен общий класс относительного (*kath' hetera*). Поэтому он ниже сталкивается с трудностями, пытаясь соотнести три категории и два первых принципа, Единое и Неопределенную Диаду. Как бы там ни было, две схемы достаточно близки, чтобы служить примером, особенно в свете таких платоновских пассажей, как *Soph.* 255b, *Polit.* 283c–286c, *Phlb.* 24a–c, диэретического деления времен Древней Академии, которое представляет собой формализацию схемы, предложен-

⁵⁵ Этот пассаж и его отношение к Гермодору и академической доктрине обсуждались с различных точек зрения Черниссом (*Cherniss* 1944: 286–287) и Кремером (*Krämer* 1959: 284–287). См. также рассуждение Иснарди Паренте относительно фр. 7–8 (*Isnardi Parente* 1982: 439–444).

⁵⁶ Который восходит к поздним пифагорейцам, таким, как Никомах из Геразы, Модерат из Гадеса или даже Евдор Александрийский, однако в конечном итоге базируется на учении времен Древней Академии, к примеру Ксенократе, который склонен был возводить эту схему непосредственно к Пифагору на основе толкования пифагорейской таблицы противоположностей.

ной самим Платоном, однако, как я уже отметил в прим. 56, было возведено к Пифагору одним из основателей неопифагореизма — Спевсиппом или Ксенократом.

Гераклид Понтийский

Гермодор, несмотря на дурную славу среди платоновского братства и обвинение в проступке, которое сопровождало его имя в последующей традиции, внес существенный вклад в наше понимание академической логики и метафизики, а также продемонстрировал интересные элементы ранней биографической традиции, связанной с именем Платона. Обратимся теперь к примечательному перебежчику, члену Академии, который, как сообщают некоторые источники, покинул ее ради Перипата⁵⁷, однако успел внести свой вклад в платоническую традицию, — Гераклиду Понтийскому⁵⁸.

Гераклид родился в Гераклея Понтийской, на малоазийском побережье Черного моря. Он был сыном Евтифрона и принадлежал к одной из наиболее известных семей государства, восходящей к роду основателей колонии Дамидов. Что касается хронологии, известно только, что в Академии он появился достаточно рано, чтобы иметь возможность принять на себя обязанности по управлению школой на время отсутствия Платона во время его (как обычно считается) третьего визита на Сицилию (361–360 гг.). Затем он провел некоторое время в Академии при Спевсиппе и отправился в Гераклею в 339 г., после того как безуспешно пытался соревноваться с Ксенократом за пост главы школы после смерти Спевсиппа⁵⁹.

⁵⁷ Диоген Лаэртий (V 86) цитирует перипатетического биографа II в. до н. э. Сотииона, который в *Преемствах философов* говорит, что «в Афинах он сначала примкнул к Спевсиппу... а затем стал слушателем (ēkousen) Аристотеля». К этому свидетельству нужно, как мы увидим, относиться осторожно.

⁵⁸ О нем см. великолепное исследование Готшалка (Gottschalk 1980), которому я многим обязан.

⁵⁹ Диоген передает целый ряд сплетен о Гераклиде, базируясь на словах таких любителей анекдотов, как Димитрий из Магнезии, Гиппобот и перипатетик Гермипп из Смирны. Сообщается, кстати, что под старость Гераклид пытался даже («подкупив пифию») получить при жизни почести героя. Хотя эти истории не следует воспринимать буквально, они все же могут указывать на то, что на родине он пытался завоевать важный жреческий пост. О нем рассказывается как об известном щеголе, за что в Афинах его прозвали не Pontikos, а pomtikos (помпезный).

Для того чтобы принять школу на время отсутствия Платона, он должен был прибыть в Афины не позже начала 360-х гг., а следовательно, родиться не позже середины 380-х. Диоген цитирует Сотииона (прим. 57), который сообщает, что Гераклид по прибытии в Афины сначала отправился к Спевсиппу, а затем стал учеником Аристотеля⁶⁰. Это сообщение привело некоторых исследователей к заключению, что в действительности Гераклид прибыл в Академию только при Спевсиппе, а затем перешел в Ликей. Однако это в корне расходится с другой информацией о нем. Можно предположить, что Сотиион на самом деле говорит о противоборствующих партиях внутри Академии при Платоне (как в анекдоте Антигона из Кариста, о котором я рассказывал в самом начале 1-й главы). В таком случае речь идет лишь о смещении интересов Гераклида от пифагорействующего и математического направления исследований, представленных Спевсиппом, в сторону естественнонаучных штудий, которыми занимался Аристотель⁶¹. В любом случае это не привело к формальному разрыву со Спевсиппом, под началом которого Гераклид вполне успешно работал и после 347 г.

Это сочетание предпочтений отражено и в списке его сочинений⁶². В списке находятся стандартные труды по логике, физике (включая психологию), этике, отдельные работы посвященные риторике, литературе, истории и древностям, есть также ряд полемических и экзегетических сочинений. Некоторые из его наиболее хорошо известных сочинений были в форме диалогов, такие, например, как *О прекратившей дышать* (Peri tēs arnou)⁶³, *Об Аиде* и *Абарис*. Некоторые, если судить по заголовкам (*О наслаждении*, *Об умеренности*), могли бы быть в форме трактатов, однако Диоген (V 88) сообщает, что они написаны «в комическом жанре». А о других (*О благочестии*, *Об авто-*

⁶⁰ В середине этого сообщения следует совершенно невероятная фраза: «...он также слушал лекции Пифагора и восхищался сочинениями Платона...» Gottschalk (Gottschalk 1980: 3) считает, что данное добавление — интерполяция самого Диогена. Я не согласен с этим, поскольку сам Диоген, как и современные исследователи, судя по всему, был удивлен вышеприведенной фразой.

⁶¹ Разумеется, это был Аристотель времен диалогов и *De philosophia*. Поэтому и учение Гераклида о душе, как мы увидим, скорее соответствует *Евдему*, нежели *De anima*.

⁶² DL V 86–88; Шнайдер (см.: Schneider 2000) дает подробный список этих трудов, приводя в порядок достаточно хаотическое изложение Диогена.

⁶³ Обсуждается в Gottschalk 1980 (гл. 2).

ритете (*Peri exousias*⁶⁴) и *Об Ауде*) говорится, что они сочинены «в трагической манере», что видимо, также указывает на диалогическую форму. Сколько произведений из списка попадает в каждую из этих категорий, мы не знаем, однако труды с такими заголовками, как *Клиний* (возможно, отец или брат Алкивиада⁶⁵, причем другое название этого же текста — *Erōtikos*), *Протагор* и *О занятии риторикой*, скорее всего, были диалогами. Диалогом мог быть и *Зороастр*, еще одно свидетельство восточных связей Платона.

Гераклид внес определенный вклад в развитие жанра диалога. Цицерон, работая над своими диалогами в середине I в. до н. э., в некоторых местах⁶⁶ указывает на различие между «гераклидовским» и «аристотелевским» методами составления диалогов (забывая о самом Платоне!). Различие, оказывается, в том, что в одном случае в качестве действующих лиц берутся лица из прошлого (Гераклид), а в другом — современники, включая самого автора диалога (Аристотель)⁶⁷. В *Peri tēs arnoi* выведен Эмпедокл в последний день его жизни, а в *Абарисе* разговаривают сам Абарис и Пифагор. Многие яркие истории из жизни Пифагора вполне могут происходить из диалогов Гераклида, хотя с уверенностью это утверждать мы не можем.

В списке значатся также сочинения *Об уме*, *О формах* (*Peri eidōn*)⁶⁸, *О природе*, *О душе*, *О небесных явлениях* (*Peri tōn en ouranōi*), очерки (или диалоги?) этического содержания, например *О добродетели*, *О счастье*, а также отдельно о таких добродетелях, как справедливость и мужество (наряду с диалогами об умеренности и благочестии, о которых упоминалось выше). Кроме того, он написал сочинение о пифаго-

⁶⁴ Если *exousia* означает авторитет, то это был политический диалог, однако данное слово может означать просто «избыточное богатство» — и тогда проблематика диалога будет этической.

⁶⁵ Или даже его кузен, сын его дяди Аксиоха, который выступает в одноименном псевдоплатоновском диалоге. Можно даже представить себе, что между этим трудом и дошедшим до наших дней *Аксиохом* может быть какая-либо связь, хотя указанный диалог выглядит как более поздний.

⁶⁶ Ср.: Ep. ad Att. XV 27, 2; XVI 11, 3 (= Fr. 27 Wehrli).

⁶⁷ Если развить эту мысль, в гераклидовской манере окажутся написанными такие диалоги самого Цицерона, как *De Respublica* и *De natura deorum*, а в аристотелевской — *De finibus* и *Tusculanae disputationes*. Плутарх также писал в двух этих манерах, правда, не называя их (ср., к примеру, *De genio Socratis* и *De E apud Delphos*).

⁶⁸ Если только это сочинение о платоновских формах. Оно вполне может быть и о логических видах и родах. Феофраст, к примеру, также написал две книги *Peri eidōn*.

рейцах, в котором критикуются Зенон Элейский и Демокрит, а также, что весьма интригующе, четыре книги *Толкований на Гераклида*. Его труды о литературе и древностях, написанные в аристотелевской манере, в данном контексте можно не рассматривать. Отмечу только широту интересов нашего автора и почти геродотовский интерес к хорошей истории.

С философской точки зрения можно вычленить четыре элемента, характерных именно для Гераклида, что лишний раз указывает на широту и разнообразие учений, принятых в стенах Академии. Все они касаются физики в широком смысле слова, так как включают под этим заголовком вопрос о природе и судьбе человеческой души. О его воззрениях на этику и логику (о которых ему было что сказать, судя по заголовкам работ) мы ничего не знаем. Сразу же нужно отметить относительную независимость Гераклида от какой бы то ни было платонической ортодоксии, выдающуюся даже на фоне значительной толерантности, присущей Академии в то время. Плутарх (в полемике с эпикурейцем Колотом⁶⁹) упоминает Гераклида наряду с Аристотелем, Феофрастом и другими перипатетиками (а также, видимо, Ксенократом, хотя он и не называет его конкретных работ), в качестве примера того, насколько другие философы могли расходиться с Платоном во взглядах на важнейшие темы:

«Рассмотрим аккуратность нашего философа [т. е. Колота], который думает, что эту доктрину [т. е. учение о формах] принимали Аристотель, Ксенократ, Феофраст и все перипатетики. В какой глуши ты писал свои книги, если, придумав такое, даже не заглянул в тексты, не обратился, к примеру, к трактатам *О небе* или *О душе* Аристотеля, *Ответ физикам* Феофраста, *Зороастр*, *Об Аде* и *Затруднения физиков* Гераклида или *О душе* Дикеарха, в которых они постоянно выказывают отличия от Платона, противореча ему в важнейших вопросах физики?»

Гераклид оказывается в интересной компании, причем среди тех, кто внес важные изменения или даже отрицал платоновское учение о формах, а возможно, и другие краугольные элементы его доктрины. Как мы увидим ниже, к таким изменениям относятся вопросы о материальности души и движении небес. С другой стороны, эти вариации ни в коем случае не расходятся с основной темой доктрин, восходящих к другим членам Академии.

⁶⁹ Adv. Colotes 1114f–1115a. Этот Колот, по-видимому, в полемических целях не делал различий между платониками и перипатетиками.

Начнем с примечательной версии атомизма, которая в конечном итоге не так сильно отличается от платоновской доктрины⁷⁰. На этот счет существует доксографическое свидетельство, восходящее в его настоящей форме к Аэцию, однако не исключено, что в конечном итоге к Феофрасту. Сообщается, что Гераклид в своей работе *О природе* (а также, вероятно, в полемическом трактате *Против Демокрита*) развивает теорию «несвязанных частиц» (*anagmoi ongkoi*), из которых составлены все остальные чувственно воспринимаемые сущности. Наиболее подробное сообщение об этом — из произведения епископа Дионисия Александрийского (которого цитирует Евсевий) — заслуживает подробного рассмотрения (Fr. 118 Wehrli):

«Другие изменили название атомов [Демокрита] и говорят, что основные составные части (*merē*) всех тел — это несоставные тела (*amerē sōmata*), более не делимые, и именно из них составлены все остальные тела и в них превращаются, разрушаясь. Говорят, что название этим невидимым телам дал Диодор [Крон]. Однако Гераклид дал им другое имя, называя их “частицы” (*ongkoi*), и именно от него позаимствовал это название врач Асклепиад⁷¹».

У Дионисия нет примечательного эпитета *anagmoi* (который дается Галеном и Секстом Эмпириком), однако именно этот пассаж помещает свидетельство в подходящий контекст. Как мы видели в связи с Ксенократом, в самом факте постулирования неделимых минимальных тел в качестве тех кирпичиков, из которых составлен универсум, нет ничего такого, что не согласовалось бы с платонизмом. Именно такую роль в конечном итоге выполняют наименьшие частицы и элементарные треугольники в *Тимее*. Вероятно, и Ксенократ, и Гераклид вовлечены в неявную полемику Платона против Демокрита, которая нашла отражение в *Тимее*. Следует помнить, что Платону не нравились не атомы Демокрита как таковые, но связанное с ними представление об отсутствии какого-либо божественного вмешательства в создание космоса. Тем не менее они не могли упустить возможности для критики и остальных элементов теории, и именно этим, вероятно, и занят Гераклид.

⁷⁰ См. об этом: Gottschalk 1980 (гл. 3: The theory of *anarmoi ongkoi*).

⁷¹ Асклепиад из Вифинии, врач I в. до н. э., вероятно, адаптировал эту теорию, придав ей более естественнонаучное звучание. Асклепиад прежде всего интересовался причинами возникновения болезней, связав атомарные частицы с «порами» в теле, в которые они проникают (ср.: Sextus Emp., AM III 5; Caelius Aurelianus, Morb. Acut. I 14, 105–106). Эта информация — кроме цитированного пассажа из Дионисия (ар. Eusebius, PE XIV 23) — приводится Галеном (Hist. Phil. 18) и Секстом Эмпириком (PH III 32; AM X 318).

Особенностью атомов Демокрита было то, что, будучи номинально «неделимыми», они были различных форм и величины, с присосками и крючками, что позволяло некоторым из них быть более активными в соединениях. Сам Демокрит мог иметь теоретические основания для своей доктрины, однако подобные курьезные элементы делали ее открытой для критики. Именно в этом контексте приобретает интерес новый эпитет для мельчайших частиц, придуманный Гераклидом⁷². *Anarmos* может употребляться во множестве значений (см.: Gottschalk 1980: 38–40), однако по смыслу вполне подходит только одно — «несвязанный, без внешних связей». В таком случае мельчайшие тела Гераклида отличаются от атомов Демокрита тем, что они представляются более или менее гладкими, без внешних связей.

Но это не вся история. Гераклиду еще предстоит объяснить, как все разнообразие вещей, существующих в мире, может вообще возникнуть. Ведь именно с такой целью Демокрит изобрел свою модель. Для этого Гераклиду придется постулировать что-то подобное четырем или пяти⁷³ платоновским телам, которые состоят из элементарных треугольников и способны как составлять сложные ансамбли, так и превращаться одно в другое (за исключением треугольников, которые составляют молекулы земли). Такая способность перехода одного в другое может объяснять примечательную спецификацию смысла *anagmoi ongkoi* у Секста Эмпирика (AM X 318). Секст говорит, что *anagmoi ongkoi* «неподобны [видимо, вещам, которые из них формируются], однако подвержены воздействиям (*anomoioi, pathētoi de*)», в то время как атомы Демокрита *anomoioi te kai apatheis*. В отличие от совершенно неизменных атомов Демокрита эти тела, по-видимому, могут превращаться одно в другое. В результате они становятся подобными элементарным телам *Тимея* и, вероятно, по этой причине в других доксографических сообщениях (Stob., Ecl. I 14, 4 = Fr. 121 Wehrli) называются *thrausmata* — «частицами». Готшалк (Gottschalk 1980: 54) полагает, что эти «частицы» могут соответствовать элементарным треугольникам, из которых у Платона формируются тела, а следовательно

⁷² Что по этому поводу думал Диодор Крон, не ясно. Он был по преимуществу диалектиком, однако вполне мог критиковать Демокрита по тем же причинам, что и Гераклид.

⁷³ Как мы скоро увидим, Гераклид принимает аристотелевское учение об эфире, отождествляя его (как и Ксенократ) с додекаэдром.

но, Гераклид, как и сам Платон, должен был постулировать существование двух уровней бытия⁷⁴.

Теория Гераклида, таким образом, может рассматриваться как всего лишь небольшая адаптация того, что уже заложено в *Тимее*, с добавлением более явной полемики против атомизма Демокрита. Ответ на вопрос о том, как далее использовалась теория *anagmoi onkoi*, дают следующий доксографический фрагмент из Стобея (Fr. 122 Wehrli) и позднейшая теория Асклепиада из Вифинии. Ясно, что целью Гераклида было объяснить, как органы чувств получают внешние впечатления: «Отдельные органы чувств воспринимают благодаря симметрии пор, когда истечения данной вещи входят [в поры] соответствующего органа». Это подтверждается свидетельством Климента Александрийского (Prot. V 66, 4 = Fr. 123 Wehrli), из коего следует, что Гераклид адаптировал атомистическую теорию истечения образов (*eidōla*), которые исходят из тел и отпечатываются в органах чувств. Именно так впоследствии Асклепиад и понял эту доктрину, сформулировав ее на специфически медицинском языке.

Очевидно, что Гераклида очень интересовал механизм чувственного восприятия, однако он объяснил его вполне в согласии с платоническими принципами. Более оригинальным было его учение о душе.

Как платоник, и даже пифагорействующий платоник, Гераклид признает бессмертие души и принимает доктрину о перевоплощении душ (Fr. 97 Wehrli), однако уникальность его учения в том, что он считал душу созданной из квазиматериальной субстанции, «света» (Fr. 98) или эфира (Fr. 99)⁷⁵, причем в свободном состоянии — вне тела — душа, по его представлению, обитает на Млечном Пути. Проблема, одна-

⁷⁴ Готтшальк отмечает здесь, что Платон использует формы *thrauein* для обозначения процесса, посредством которого частицы огня и т. д. преобразуются в треугольники (Tim. 56e4–5; 57b1), и это могло послужить для Гераклида поводом для создания такого термина, что он, очевидно, и сделал.

⁷⁵ Это свидетельство происходит из предисловия Филопона к его комментарию на *De anima* Аристотеля (р. 9 Nauck): «Из тех, которые называли душу простым телом (*haploun sōma*), некоторые считали ее состоящей из эфира, или небесного элемента (*ouranion*), что то же самое, как Гераклид Понтийский». Остается вопрос, как же конкретно называл душу Гераклид — эфирной или небесной, однако для Филопона это одно и то же.

Представляется привлекательным предположение Пьера Буаянсе, высказанное в письме Фрицу Верли (Wehrli 1969: 93), о том, что анонимный философ из *De E* 390a Плутарха, который считал, что субстанция неба — это свет (*phōs*), наверное, был нашим Гераклидом. В результате субстанция души совпадала бы с субстанцией ее окружения, что вполне логично.

ко, в том, что Гераклид писал в разных жанрах, и его сочинения сильно различаются по уровню научности. Что касается нашего предмета, то, с одной стороны, мы имеем данные о (наверняка строгом) трактате *О душе*, а с другой стороны — о произведении более легкого жанра, *Об Аиде*, в котором, судя по всему, выведен некий персонаж, Эмпедотим из Сиракуз⁷⁶, каковой сподобился покинуть тело, отдыхая в полуденную жару дома, и отправиться на встречу с самими Персефоной и Аидом⁷⁷, которые любезно позволили ему «собственнолично» узнать «полную истину о душах в Аиде в серии непосредственных видений (*en autoptois theamasin*)». Интерпретируя фрагменты, следует помнить о подобной неоднородности их источников.

Гераклид придерживался трехчастного деления космоса (Fr. 95), подобного тому, что засвидетельствовано у Ксенократа. В высшей области неподвижных звезд, согласно этой схеме, правит Зевс, в средней области, т. е. на небесах, — Посейдон⁷⁸, а на нижнем уровне — Плутон, или Аид. Из свидетельства Варрона (Fr. 94) мы узнаем также, что вышеупомянутый Эмпедотим видел три дороги, выходящие из трех ворот, расположенных на соответствующих знаках зодиака. Первые ворота располагались на знаке Скорпиона, и именно этим путем Геракл взошел к богам, о двух других воротах (располагавшихся в промежутках между знаками Льва и Рака и Водолея и Рыб) не сказано ничего специфического. Если мы примем вместе с Готтшальком (Gottschalk 1980: 99), что в данном случае Гераклид играет вариации

⁷⁶ Как предположил Верли (Wehrli 1969: 91), это имя могло быть составлено из имен двух знаменитых предсказателей древности Эмпедокла и Гермотима из Клазомен.

⁷⁷ Мы узнаем об этом из комментария Прокла: In Remp. II 119, 18 sq. Kroll = Fr. 93 Wehrli.

⁷⁸ Дамаский, который и является источником фр. 95 (*Комментарий на «Федон»* (131)), говорит в точности, что сфера Посейдона простирается до самого Солнца, а Аиду достаются остальные сферы. В таком случае нет четкого разделения на подлунный и надлунный миры, а само место разделения сфер выглядит достаточно странно. В Академии (к примеру, у Ксенократа) областью Аида считался воздух между Луной и Землей, и естественно предположить, что Гераклид думает так же, что бы ни хотел этим сообщением сказать ученик, переписывающий Дамаския (поскольку наш источник именно таков). С другой стороны, согласно Проклу (In Tim. II 15 sq.), пифагорейцы различали между небесными сферами над и под Солнцем, первую называя *ouranios*, а вторую — *aitherios*, так что не исключена возможность, что Гераклид следует этой схеме. И все-таки она плохо согласуется с контекстом сообщения Дамаския, где описывается деление всего мира, а не только неба.

на тему Мифа Эра из *Государства* (X 614c), то придем к заключению, что другие ворота ведут соответственно грешников в Аид и тех, кто не заслуживает ни наказания, ни обожествления, в царство Посейдона⁷⁹.

Все это достаточно загадочно и доказывает талант Гераклида в качестве мифографа. С философской точки зрения значимо то, что, по его представлению, субстанцией души выступает «свет» (отождествляемый с эфиром). Это положение может выглядеть как совершенно чуждое учению Платона, однако оно вполне вписывается в академическое толкование платоновской доктрины. В конечном итоге, как мы видели в случае с Филиппом Опунтским и Полемоном (если очерк платоновской доктрины у Цицерона принадлежит ему, а я полагаю, что так оно и есть), представление о первом принципе — который есть Душа или Ум, состоящий, однако, из «чистого огня», особой субстанции, отличной от остальных четырех элементов и в некотором смысле противоположной им, — вполне укладывается в спектр академических представлений. Как только Аристотель ввел понятие особой субстанции, присущей только небесной области, он удалил одно из важнейших возражений против материальности души, поскольку этот новый материал не подвержен изменению, разрушению и другим свойствам, присущим материальной основе подлунного мира. На таком фоне представление Гераклида о душе выглядит менее революционным и гораздо более разумным. Достоинство такого подхода — возможность найти ответ на один проблематичный вопрос, которым сам Платон не задавался. В результате мы получаем разумное объяснение способа взаимодействия между материальным миром и совершенно нематериальной сущностью, ведь чистый огонь или эфир оказывается особого рода активной и разумной субстанцией, однако все же субстанцией⁸⁰. Все это предвосхищает доктрину стоиков, и мы уже видели это с других точек зрения.

⁷⁹ Как замечает Готтшалк (Gottschalk 1980: 99), в *Федре* (249a–b) также разделяются те, кто прожил поистине философскую жизнь и вернулся в небесные сферы, и те, кто жил всего лишь праведно, а потому попал за свою праведность в некоторое другое место на небесах.

⁸⁰ В связи с этим следует упомянуть о примечательном месте *Законов* (X 898e–899a). Единственный раз в корпусе платоновских сочинений Афинянин обращается к вопросу о том, как душа может взаимодействовать с телом, на сей раз Солнца, и приходит к трем возможностям, из которых вторая состоит в том, что она сама может быть своего рода телом, «огненным или чем-то подобным». Вероятно, Платон пытается набросать здесь схематичный ответ на вопрос, затронутый такими его активными и любознательными коллегами, как Аристотель и Гераклид.

Последний аспект, связанный с Гераклидом и заслуживающий нашего внимания, также обусловлен проблемой, оставшейся нерешенной — или в лучшем случае неясной — в *Тимее* Платона. А именно: речь идет о механизме вращения Земли вокруг оси. Что в точности имел в виду Платон в *Тимее* (40b8–c1), используя в отношении фразы «вокруг оси, проходящей через Вселенную» термин *illomenēn/eillomenēn* (чтение вызывает сомнение)? Он мог утверждать, что Земля *вращается* вокруг этой оси или же *придавлена* к ней, так как глагол *illō/eillō/eileō* может означать либо «давить» (как оливки или виноград), либо «вдавливать вращательными движениями» («ввинчивать»?)). Первая из этих альтернатив противоречит 39c, где сказано, что космос вращается, создавая день и ночь. Если Земля имеет собственное вращение, это отменяет необходимость общекосмического вращения⁸¹. Лояльные платоники, такие, как Плутарх (Quest. Plat. 8, 1006c), Алкиной (Didaskalikos XV) и Прокл (In Tim. III 136, 29–138, 11), утверждали в связи с этим, что Платон мог иметь в виду только то, что Земля придавлена к этой оси. Однако Аристотель в *De caelo* II 13–14 (293b30–32; 296a26–27) на основании *Тимея* утверждает, что Земля вращается вокруг оси, истолковывая непонятное *illesthai* как *kineisthai*. Мнение Гераклида на этот счет следует рассматривать в контексте данного противоречия. Серия источников (фр. 104–110) свидетельствует о том, что, по Гераклиду, Земля вращается вокруг оси, а небо остается неподвижным. Доксографическое сообщение Аэция (сохранившееся у Псевдо-Плутарха и Евсевия) наиболее отчетливо: «Гераклид Понтийский и пифагореец Экфант утверждают, что Земля вращается, однако не перемещаясь с места на место (*metabatikōs*), но вращаясь на одном месте (*triptikōs*), как колесо на валу, с запада на восток вокруг своего центра». Некоторые исследователи считали, что упоминание пифагорейца Экфанта в данном контексте доказывает, что и Гераклид принял пифагорейскую доктрину, восходящую к Филолаю, согласно которой Земля и другие планеты вращаются вокруг центрального огня. Однако я не вижу для этого оснований, равно как и для оптимистического допущения, что наш Гераклид предвосхитил позднейшую астрономическую теорию Аристарха. Все, о чем можно надежно заключить из данных свидетельств, — это то, что Гераклид предложил свое решение загадки, заданной в *Тимее*.

⁸¹ Корнфорд (Cornford 1937: 120–134) думал, что Платон мог принимать в расчет движение Земли при исчислении движения космоса как целого. Так что если бы Земля не вращалась вокруг своей оси, не было бы смены дня и ночи. Однако это утверждение слишком спекулятивно.

Гераклид предстает перед нами в качестве примера оригинально мыслящего философа, работающего в рамках платоновской Академии. Возможно, он действительно был перебежчиком, однако наши данные не позволяют заключить, что он полностью покинул Академию и отказался от того типа философствования, который здесь процветал⁸². Если он действительно управлял Академией во время визита Платона на Сицилию, то ему была оказана большая честь, причем, нужно заметить, Платон едва ли ошибся в своем выборе.

Крантор из Сол

Теперь обратимся к фигуре, принадлежащей к следующему поколению, — Крантору из Сол⁸³. Согласно Диогену Лаэртию (IV 24)⁸⁴, в родном городе Сола⁸⁵ в Киликии он уже успел прославиться до того, как приехал учиться в Афины. Чем именно Крантор заслужил уважение своих соотечественников, не сказано, однако можно предположить, что к тому времени он уже стал известным поэтом. Возможно, он просто происходил из очень почитаемого в его городе рода⁸⁶. Точные даты его жизни неизвестны, однако обычно полагают, что он жил между 345 и 290 гг., а в Афины прибыл ок. 320 г.⁸⁷ Считается, что Крантор был несколько младше Полемона, хотя и умер раньше него. Как ученик не только Ксенократа, но и Полемона он описывается в *Истории Академии* Филодема (XVI 6–8)⁸⁸. Диоген (наверняка основыва-

⁸² Кроме того, мы ничего не знаем о том, что он думал о первых принципах, о статусе и природе форм, а также каких придерживался этических воззрений.

⁸³ Собрание свидетельств о нем см.: Mette 1984: 7–94; Kayser 1841.

⁸⁴ Который, как и во многих других случаях, опирается здесь на Антигона из Кариста, что становится очевидным благодаря сопоставлению с параллельными пассажами у Филодема (Acad. Hist. XVI 1 sq.)

⁸⁵ Город Сола, родоская колония VIII в., построенная на месте финикийского поселения, дал миру термин «соликизм» — из-за очень специфического диалекта греческого языка, на котором здесь говорили. Правда, в текстах Крантора ничего подобного не наблюдается.

⁸⁶ К примеру, после своей смерти он оставил любимому ученику Аркесилаю сумму в 12 талантов, которую он едва ли мог заработать философией в Афинах.

⁸⁷ Он не дожил до того возраста, который обычно считается старостью, как видно из эпиграммы поэта Фезета (DL IV 25), в которой последний, кстати, славит его как «угодного Музам».

⁸⁸ Хотя Диоген говорит, что он начал слушать Ксенократа вместе с Полемоном.

ваясь на Антигоне) рассказывает, что однажды, заболев, Крантор отправился в храм Асклепия и начал там прогуливаться (peripatei). В результате некоторые (в том числе Аркесилай, будущий основатель Новой Академии) решили, что он собрался основать свою школу, и начали присоединяться к нему. Однако, выздоровев, он вернулся в Академию, чем вызвал всеобщее восхищение. Возможно, у этой истории была какая-то предыстория, поскольку peripatein нередко означает и философскую деятельность. Так что «болезнь», возможно, служила только дипломатическим предлогом. Однако если за этой историей и скрываются какие-то трения внутри Академии, то они со временем были успешно преодолены и забыты.

Впоследствии, вероятно, наблюдалось некоторое разделение внутри Академии — между Полемоном и Кратетом, с одной стороны, и Крантором и Аркесилаем, с другой, однако свидетельств о каких-либо серьезных философских разногласиях не сохранилось. Крантор, как и Гераклид Понтийский до него, основательно занимался и философией и литературой. Согласно Диогену, он был большим любителем поэзии, в особенности почитал Гомера и Еврипида (что едва ли следует считать оригинальными пристрастиями!) и сам сочинял поэтические произведения. Он написал много трудов (по Диогену, 30 тыс. строк), однако некоторые критики впоследствии приписали отдельные его работы Аркесилаю⁸⁹. Какова бы ни была истина, этот факт очевидно доказывает близкую связь и преемство между ними. В некотором смысле Крантора можно считать промежуточной фигурой между Академией Полемона и Новой Академией (как самого Полемона — промежуточной фигурой между Академией и стоиками), хотя немногочисленные сведения о его философии никак не подтверждают эту гипотезу. Из всех его работ известен лишь трактат в эпистолярном жанре *О горе*, весьма популярный впоследствии (и послуживший Цицерону примером для его *consolatio* по поводу безвременной кончины дочери Тулии). Кроме того, сообщается, что он первым комментировал *Тимей* Платона (Procl., In Tim. I 76, 2), став *ho prōtos exegētēs*, хотя мы и не знаем, что это был за комментарий. Диоген не упоминает больше ни одной работы и не говорит о каких-либо личных достижениях Крантора в философии.

⁸⁹ Тому причиной могло быть сообщение, что именно Аркесилай редактировал труды Крантора после его смерти (DL IV 32). Что касается его поэм, то сообщается, что он поместил их в храме Афины в родном городе — как Гераклит в свое время оставил собственную книгу в храме Артемиды Эфесской.

И все-таки попробуем идентифицировать его достижения, основным из которых представляется появление благодаря Крантору самой *идеи комментария*. Мы ничего не знаем о природе этого комментария и степени его детализированности, однако Прокл определенно называет Крантора первым комментатором Платона, и он должен что-то подразумевать под этим определением — даже если данные сведения он получил из вторых рук. Разумеется, к тому времени уже существовала традиция написания комментариев (exegēseis) на труды ранних поэтов и философов начиная с Гомера и Гесиода. Ксенократ, к примеру, написал трактат о сочинениях Парменида и другой — о Пифагоре (Pythagoreia), а Гераклид комментировал Гераклита и создал полемическое сочинение против Демокрита (Pros ton Dēmokriton exegēsis), равно как и еще одно сочинение — о пифагорейцах. Экзегетические труды Аристотеля и Феофраста слишком хорошо известны, чтобы на них останавливаться специально⁹⁰. Однако написать специальный комментарий на определенную работу Платона с целью выявления философской позиции, которая в ней выражена (или скрыта), — это новый шаг, до начала I столетия до н. э. не засвидетельствованный.

Крантор комментирует ряд ключевых тем (или пассажей) диалога. Прежде всего, он примечательным образом объясняет причину, по которой Платон приписывает сведения о войне с атлантами египтянам. Об этом сообщает Прокл в своем *Комментарии на «Тимей»* (I 75, 30 сл.):

«Крантор говорит, что современники критиковали (skōptesthai, “дразнили”) Платона за то, что он не был изобретателем его системы государственного устройства [politeia; в *Государстве*], но основывался на учении египтян. Он принял это настолько близко к сердцу, что [в *Тимее*] приписал всю историю об афинянах и атлантах египтянам, откуда следовало, что афиняне уже некогда жили при таком государстве: пророки Египта ему сказали, что все это до сих пор можно прочесть на одной колонне».

В указанной истории много интересного. Прежде всего, кто были эти критики и почему он придал им такое значение? Что касается первого вопроса, можно гипотетически предположить, что критиками могли быть софисты, подобные Исократу. Однако почему Платон должен был оскорбиться из-за того, что некоторые его положения якобы

заимствованы у египтян? Ведь Египет всегда пользовался большим почетом. Впрочем, наверное, любое обвинение в плагиате неприятно, поэтому в *Тимее* Платон нанес ответный удар, открыто признав источник.

В этой истории содержатся и другие моменты, если мы признаем ее аутентичность. В частности, ее можно рассматривать в качестве образчика слухов, которые ходили о Платоне среди членов Академии второго поколения. Можно ли принимать данный тезис всерьез? Относительно возможного происхождения платоновской концепции идеального государства естественнее предположить, как это резонно отмечают многие критики, что она смоделирована по примеру пифагорейского «режима» на Сицилии, также управляемого советом пифагорействующих мудрецов, под началом которых должны были находиться верные войска для контроля за неблагоприятной толпой, неспособной оценить преимущества нового строя. На подобных принципах основывался тот режим, который во времена Платона установил Архит в Таренте. Так что никто в настоящее время, насколько мне известно, всерьез не высказывал предположения о том, что Египет с его жреческой элитой и строгой иерархией классов и сословий мог послужить для Платона источником вдохновения. Однако почему нет? Мне не кажется совершенно невозможным следующее предположение. Платон, хотя и был во многих отношениях поклонником египетской культуры, вполне мог задумать эту примечательную историю с прямо противоположной целью, а именно: доказать право первенства эллинов при посредстве воображаемого египетского жреца, который в разговоре с Солоном (Tim. 22b) называет греков «детьми» (несомненно, этих самых критиков!) и признает, что на самом деле именно государственное устройство Афин до потопа и послужило архетипом для египетского государства.

Таков первый вклад Крантора в экзегесис *Тимея*. Несколько смущает тот факт, что Прокл, приводя эту выдержку, говорит, что Крантор был среди тех, кто считал историю об Атлантиде простой и ясной (historia psilē; 76, 1), ведь на первый взгляд кажется, что именно это было для него проблемой. Однако, учитывая то обстоятельство, что Крантор утверждал, будто колонна, на которой эта история излагается, еще существует, он наверняка сам признавал историчность данного объяснения. Но в таком случае он должен был верить в историчность визита Солона в Навкратис, а также в то, что тот начал, но не закончил монументальную поэму о войне атлантов, и такое количество недоказуемых допущений представляется слишком рискованным. Возможно, дела

⁹⁰ Примечательным примером служит также папирус из Дервени, который является экзегетическим комментарием на орфические поэмы, выполненным человеком, сведущим в философии. Трудно сказать, насколько хорошо был известен этот текст, однако важно, что он существовал.

обстояли гораздо проще: просто Прокл не вполне понял смысл сообщения Крантора и воспринял его слишком некритично.

В вопросе о том, следует ли воспринимать рассказ о сотворении мира в *Тимее* буквально, Крантор полностью на стороне Спевсиппа и Ксенократа — и, как они, считает, что нет. Именно он, вероятно, положил начало длительной школьной дискуссии, которая достигла своего рода кульминации много столетий спустя — в *Комментарии на «Тимей»* платоника II в. Кальвена Тавра⁹¹ — и касается вопроса о том, какой смысл Платон вложил в высказывание о физическом космосе: «он сотворен (gegonen)» (28b), если, конечно, не принимать его буквально. Вклад Крантора в дискуссию, начатую в трактате Аристотеля (*De caelo* I 11), состоит, согласно Проклу (*In Tim.* I 227, 8–10 Diehl), в следующем:

«Комментаторы из школы Крантора⁹² говорят, что космос “сотворен” в том смысле, что он появился благодаря причине, внешней по отношению к нему (hōs ap’ aítias allēs paragomenon), то есть он не произвел себя сам и не есть самодостаточная сущность».

Эта формулировка предполагает развитую традицию толкования текста Платона. Интересно, что позднейшие авторы не приписывают какие-либо конкретные комментарии по поводу определенных высказываний Платона ни Спевсиппу, ни Ксенократу, так что не исключено, что именно Крантор предпринял попытку ответить на аристотелевское определение трех значений *genētos* в *De caelo* I 11 (280b15 sq.), предложив возможное четвертое значение, более соответствующее, по его представлению, действительному смыслу сочинения Платона. Для него важно было подчеркнуть перманентную зависимость космоса от внешней, высшей и творческой причины.

Дополнительную информацию об экзегетической позиции Крантора мы встречаем у Плутарха в трактате *О порождении души в «Тимее»* (1012d–1013b) — в связи с его критикой позиции Ксенократа, о которой уже шла речь ранее. Как мы видели, Плутарх отвергает то, что, по его убеждению, является стандартной академической интерпретацией *Тимея*, т. е. допущение, что это сотворение души следует понимать буквально. В данном пассаже он пересказывает позицию Крантора в вопросе о смысле смешения души из различных элементов (*Tim.* 35a–

⁹¹ См.: Dillon 1977: 242–244 [Диллон 2002: 248–250]. Следует также отметить, что различные значения термина *genētos* разводит уже Аристотель в *De caelo* I 11, 280b15 sq. — также в контексте критики *Тимея*.

⁹² Прокл употребляет здесь стандартную формулу *hoi peri X*, которая в действительности может означать одного только X.

b), как и позицию Ксенократа до этого, однако — в отличие от последней — ее не критикует. Наш пассаж начинается так (1012d):

«Поскольку из тех, кто наиболее славен [в платонической традиции], некоторые приняли позицию Ксенократа, полагавшего, что сущность души — это число, движущее само себя, а другие присоединились к Крантору из Сол, который считал, что душа — это смесь умопостигаемой природы (*poētē physis*) и той, что позволяет составить мнение об объектах, доступных чувственному восприятию (*hē peri ta aisthēta doxastē*), думаю, что пояснение их позиций поможет нам взять правильный тон (*endosimon*)⁹³».

Затем он излагает доктрину Ксенократа (см. цитату в 3-й главе), выводящего душу из смешения Монады и Диады, которые производят первое Число, к коему затем добавляются Тожественное и Иное для порождения подвижности и целеустремленности, т. е. собственных характеристик души, и продолжает:

«Крантор и его последователи⁹⁴, с другой стороны, полагая, что главная функция души — вынесение суждений об умопостигаемых и чувственно воспринимаемых объектах, а также о различиях и сходствах, встречающихся среди этих объектов, как внутри одного вида, так и в отношениях между различными видами, говорят, что душа, для того чтобы все это знать, должна быть составлена из всего; а все разнообразие сводится к следующим четырем: умопостигаемой природе, которая неизменна и тождественна себе, страдающей и изменяемой природе, присутствующей в телах, а также природам Тожественного и Иного, поскольку обе первых природы также причастны различию и тождеству».

Мы видим, что Крантор дает альтернативное объяснение, отличающееся от позиции Ксенократа тем, что у него основное внимание уделяется скорее эпистемологической функции души, нежели ее онтологическому статусу (т. е. пребыванию в качестве самодвижущейся сущности числовой природы). Однако отсюда не следует, по моему мнению, что он обязательно должен был придерживаться иных метафизических воззрений. Крантор вполне мог принимать Монаду и Диаду в качестве предельных творческих принципов космоса, но, учитывая слова самого Платона о способах познания души (37a–b), интересовался скорее вопросом о том, как душа познает различные уровни

⁹³ То есть послужит основанием для дальнейшей дискуссии. Плутарх употребляет здесь музыкальный термин.

⁹⁴ Снова формула *hoi peri X*. Однако кто мог входить в школу Крантора? Разве что Аркесилай также интересовался толкованием *Тимея*.

бытия и различает между ними. Это привело его к необходимости постулировать, причем в терминах, более близких к тексту самого Платона, нежели это сделал Ксенократ, то, что он сам называл умопостигаемой и чувственно воспринимаемой природами, в качестве первичных составляющих души; к ним он затем добавил Тождественное и Иное, но по причинам, отличным от тех, которые предлагал Ксенократ, т. е. для выделения тождества и различия в пределах и между уровнями бытия, а не в качестве принципов движения и покоя.

Однако что Крантор мог подразумевать под ποῦτῆ и παθητικῆ καὶ μεταβλητῆ φύσις? Напрашивается естественное предположение, что это его название для того, что Ксенократ называл Монадой и Диадой; деконструированный Демиург оказывается просто космическим Умом (т. е. Монадой Ксенократа), в то время как пассивный и изменяющийся элемент, связанный с телами (περὶ τὰ σῶματα), едва ли может быть чем-то отличным от Неопределенной Диады, или, в аристотелевских терминах, к тому времени уже принятых в Академии, материи. Крантор мог выражаться по-другому, однако его позиция едва ли отличалась от позиции Ксенократа столь серьезно, как это пытается представить Плутарх.

Как бы там ни было, по поводу главного вопроса разногласия исчезают, и оба они в конечном итоге оказываются в одной лодке:

«Все эти комментаторы согласны в том, что душа не возникла во времени и вообще не есть нечто возникшее, однако она обладает множественностью способностей (δυναμεις), потому Платон, разлагая ее сущность на эти факторы по теоретическим соображениям (θεῶνας ἡνεκα), на словах описал их как возникшие и смешивающиеся друг с другом. По их мнению, то же самое он имел в виду, говоря о космосе в целом: зная, что космос вечен и не рожден, однако видя в то же время, что способ его управления и организации будет нелегко объяснить, если не предположить его рождение и соединение факторов в начале этого процесса, он предпочел прибегнуть к такой процедуре⁹⁵».

Итак, Крантор был заодно со своим непосредственным предшественником в вопросе о том, как следует толковать *Тимей*, несмотря на некоторые различия в понимании того, как в точности происходит процесс возникновения души. Благодаря Плутарху (Рос. Ап. 1027d, 1022c–e) мы узнаем еще об одной детали экзегетической позиции Крантора, а именно: Крантор решил распределить числа, или числовые пропорции, из которых создается душа (Tim. 36a–b), т. е. 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, а также двойные и тройные интервалы между ними в форме лам-

⁹⁵ То есть рассказу о том, как Демиург творит мир во времени.

бдаобразной фигуры (с 1 сверху и двойными и тройными интервалами, а также 2–4–8 и 3–9–27 по нисходящим линиям). В этом отношении он был согласен со своим земляком Клеархом из Сол и выступал против другого своего земляка, Феодора, который предпочитал расположение чисел в одну линию (ibid. 1027d). Однако впоследствии большинство платоников, такие, как средний платоник Север и неоплатоники со времен Порфирия, предпочли последнюю схему. Впрочем, схема, предложенная Крантором, не была полностью забыта и встречается, например, у Халкидия, который, скорее всего, следовал примеру перипатетика второго столетия н. э. Адраста.

Далее из Плутарха (1020c) мы узнаем, что для того, чтобы избежать больших дробей при подсчете интервалов между базовыми числами, Крантор взял в качестве базового числа не единицу, а $384 = 64 \times 6 = 64$, которое есть также первый куб первого квадрата (4^3) и квадрат первого куба (8^2). Этот подсчет верен и действительно хорош для вычислений без использования дробей⁹⁶.

Наши данные позволяют заключить, что детальному толкованию подверглись пассаж 35a–37b, а также вводная часть (28b). Сочинил ли Крантор что-то вроде комментария на все произведение, мы не знаем, однако аргумент от молчания скорее говорит о том, что нет. Однако для того чтобы действительно считаться «первым экзегетом», он должен был высказаться по крайней мере по поводу важнейших вопросов первой части диалога.

Обратимся теперь к наиболее известному в античности сочинению Крантора — его эссе *О горе*. Основными нашими источниками служат Цицерон (*Тускуланские беседы* I и III)⁹⁷ и Плутарх (скорее даже Псевдо-Плутарх) в его *Утешении к Аполлонию*⁹⁸. Как Цицерон, так и автор *Утешения* используют сочинение Крантора (и сами говорят об этом), однако трудно сказать, в какой мере. Впрочем, если внимательно просмотреть оба этих источника, перед нами вырисовывается достаточно цельная картина, вполне согласующаяся с тем, что мы знаем об этике Древней Академии. Ссылка Цицерона на Крантора в *Academica Priora*

⁹⁶ Сам Плутарх предпочитает половину этого числа, 192, однако в таком случае, как он сам признает, некоторые дроби все же остаются.

⁹⁷ В первой книге этого произведения Цицерон говорит о презрении к смерти, а в третьей — об утешении в горе. Кроме того, положительно о сочинении Крантора он высказывается в *Acad. II* 35.

⁹⁸ *Consolatio ad Apollonium*, на мой взгляд, непохоже на сочинение Плутарха в силу его слабости и неструктурированности, если, конечно, не предположить, что оно не было закончено автором. Однако для наших целей этот вопрос не очень важен.

II 135 дает хорошее представление о том, в каком общем тоне была написана данная работа и в какой мере она повлияла на последующую традицию:

«Эта школа [Древняя Академия] была убеждена в необходимости соблюдения меры и считала, что силе каждого чувства природой отведена определенная мера. Все мы читали *O горе* академика Крантора, ведь это сочинение — небольшая, но поистине золотая книжица (non magnus verum aureolus libellus), и его следует внимательно изучить каждому, как Панетий советовал Туберону. В Древней Академии считали, что эти чувства дарованы нам природой с важной целью: страх — для того чтобы проявлять осмотрительность, жалость и печаль — ради милосердия; даже гнев, как они говорили, может иногда помочь смелости — однако так это или нет, мы рассмотрим как-нибудь потом»⁹⁹.

Перед нами нечто, напоминающее краткую сводку представления об эмоциях в версии Полемона, которая, вероятно, и легла в основу работы Крантора. Эмоции, или чувства (pathē), находятся в согласии с природой (kata physin); они выполняют важную цель, поэтому подавлять их не следует, однако под контролем держать необходимо. В качестве помощи читателю в контроле над чрезмерно безутешным горем он, по-видимому, приводит примеры из греческой истории, древние и современные, а также подходящие выдержки из поэтов. В *Утешении* основные классические тексты — Гомер и Еврипид, а мы как раз знаем, что именно эти два автора особенно почитались Крантором. С другой стороны, подобные предпочтения едва ли слишком экзотичны, так что из данного наблюдения не следует, что все цитаты из Гомера и Еврипида непременно восходят к самому Крантору.

Уже предпринимались попытки реконструировать указанный трактат хотя бы частично¹⁰⁰, однако, как мне кажется, лучше преодолеть это искушение и ограничиться анализом засвидетельствованных ссылок. Из Псевдо-Плутарха мы узнаем (Consol. 104b–c), что сочинение было написано с целью утешить некоего Гиппокла в его горе, связанном с гибелью детей. Крантор замечает по данному поводу следующее (Fr. 4 Mette):

«Вся древняя философия говорит об этом и убедительно доказывает это¹⁰¹; возможно, есть другие вещи, с которыми мы не согласились

⁹⁹ И действительно, этот сюжет рассматривается в *Тускуланских беседах*.

¹⁰⁰ Pohlenz 1909: Appendix, pp. 15–19; Johann 1968: 23–35, 127–164.

¹⁰¹ Непосредственный контекст этого фрагмента показывает, что речь идет о быстротечности и изменчивости человеческой жизни. Так что предшествующий текст может восходить к Крантору. Отметим также, что до этого приво-

бы, однако утверждение, что жизнь часто бывает трудной и тяжелой, слишком неоспоримо. Если не изначально по природе, то в нас самих она достигла такого состояния разложения. С момента возвращения и даже с самого начала неверная фортуна постоянно преследует нас, и отнюдь не к добру, и с момента рождения с нами всегда остается некоторая доля зла, присутствующая во всем. Ведь даже семья, давшее нам жизнь, поскольку смертно, причастно этой обусловленности, и от нее происходят преследующая нас душевная пустота¹⁰², телесные болезни, утраты и общий для всех смертных удел».

Едва ли этот пассаж содержит глубокую философию, однако он важен хотя бы потому, что является одной из редких дословных цитат из трудов членов Древней Академии. В другом месте этого же текста, несколько ранее (102c–d), можно идентифицировать еще одну, более краткую цитату, помещенную в контекст, который, будучи направленным против стоиков, а значит, не принадлежа Крантору по хронологическим соображениям¹⁰³, может тем не менее отражать основные элементы его позиции:

«Боль и горечь по поводу смерти сына — достаточная причина для пробуждения чувства горя, которое естественно и неподвластно нам. Ибо я¹⁰⁴ не в силах соревноваться с теми, кто способен добиться строгого и полного бесчувствия (apatheia), одновременно недостижимого и бесполезного. Ведь в таком случае мы лишаемся и симпатии, которая происходит благодаря взаимному расположению и которую следует поддерживать. Однако переходить всякие пределы и способствовать усилению горя — это столь же, как я утверждаю, противно природе и является результатом извращения нашей идеи. Следовательно, это также необходимо отвергнуть как несправедливое, извращенное и совершен-

дятся цитаты из Пиндара, Гомера и Еврипида. Arkhaia philosophia может также означать философские выводы, извлеченные из древних поэтов, однако полной уверенности в этом нет.

¹⁰² Aphyia psikhēs. Похоже, это действительно ссылка на только что процитированный пассаж из Еврипида (Ino, fr. 419 N).

¹⁰³ С другой стороны, можно заметить, что, поскольку Зенон учился у Полемона в течение десяти лет (DL VII 2), он имел прекрасную возможность познакомиться Крантора со своими воззрениями, если, конечно, мы примем, что основные элементы своей философии он выработал, еще будучи в Академии. В любом случае параллельный пассаж из *Тускуланских бесед* (III 12) показывает, что это или подобное высказывание было частью сочинения Крантора.

¹⁰⁴ Очевидно, сам Псевдо-Плутарх, однако из параллельного текста у Цицерона (см. прим. 103) видно, что он говорит от первого лица даже в дословной цитате из своего источника.

но не подобающее благоразумному человеку поведение, однако умеренность (*metriopatheia*)¹⁰⁵ [в горе] также не должна вызывать нашего осуждения. «Молись, чтобы не заболеть, — говорит академик Крантор, — однако заболев, молись, чтобы чувства не оставили тебя, кроме случаев, когда сам соответствующий орган отрезан или оторван. Нечувствительность к страданию дорого достается человеку; ведь, думая, что тело доведено до бесчувствия, мы забываем, что на самом деле бесчувственной стала душа»».

Видно, что Крантор на стороне тех, кто, по крайней мере впоследствии, придерживался теории укрощения, а не искоренения страстей (*metriopatheia*). Как я отмечал, подобный шаг можно рассматривать как прямой ответ этике Зенона, однако возможно также, что эта установка отражает различие в расстановке акцентов внутри самой Академии: Полемоном, с одной стороны, и Крантором, с другой. Заслуживает упоминания в связи с этим и сообщение Филодема в *Истории Академии* (XVI), где говорится, что Крантор расходился во взглядах с Полемоном, хотя и был его учеником¹⁰⁶. Возможно, наш случай как раз и отражает одно из таких разногласий.

Еще один пассаж из нашего сочинения, зафиксированный как у Псевдо-Плутарха (*Cons.* 109b–c), так и у Цицерона (*Tusc.* I 115), касается следующей истории. Крантор сообщает о некоем Евфине, сыне Элисия из Терины, который неожиданно умер молодым¹⁰⁷. Его отец отправился к оракулу, общающемуся с мертвыми, и во время сна в храме сподобился видения своего отца, который показал ему тень Евфина и протянул клочок папируса со стихотворными строками, смысл которых сводился к тому, что он умер, ибо ему лучше было умереть, чем жить.

¹⁰⁵ Терминологическое различие между *apatheia* и *metriopatheia* не засвидетельствовано до Филона Александрийского, чьи размышления об умеренном горе Авраама по поводу потери Сары (*Abg.* 255–257) также могли сформироваться не без помощи работы Крантора. Правда, наши данные не позволяют утверждать с уверенностью, что такое противопоставление восходит к периоду Древней Академии или ранним этапам полемики платоников и стоиков.

¹⁰⁶ Из-за лакуны в папирусе глагол утрачен. Бюхелер и Меклер читают *egarsen*, что вполне осмысленно, Гайзер и Доранди *eraizen*, *играл*, что мне кажется бессмысленным, хотя в тексте действительно стоит скорее *era...n*, нежели *egra...n*. Однако общий смысл пассажа ясен.

¹⁰⁷ Город в Бруттии, противник Италии. Плутарх рассказывает истории подробнее, однако без указания источника, в то время как Цицерон кратко, но со ссылкой на Крантора.

Эта история весьма экзотична, однако Крантор, по-видимому, использовал и более популярный пример о Мидасе и Силене, известный также из *Евдема* Аристотеля (*fr.* 44 Rose), основной смысл которого сводится к следующей сентенции: «Человеку лучше бы не родиться вовсе, а если он все-таки появился на свет, то лучше всего как можно скорее покинуть его»¹⁰⁸. Отсюда можно сделать вывод¹⁰⁹, что Крантор многое заимствовал не только из *Федона* Платона, но и из раннего сочинения Аристотеля на эту же тему, написанного, вероятно, в конце 350-х. Следовательно, труд Крантора был едва ли оригинальным содержанием, однако ясным и привлекательным для читателя, что и обусловило его последующую популярность.

С уверенностью мы можем утверждать лишь то, что Крантор признавал бессмертие души. В *Tusc.* I 26–81 мы находим пространное изложение этой доктрины, которое может во многом опираться на Крантора (так как не выглядит достаточно «стоическим», чтобы принадлежать Антиоху). Вера в бессмертие души сначала приписывается «древним» (27–28)¹¹⁰, под которыми обычно понимают греческую традиционную мифологию и ее последующую адаптацию такими боговдохновенными философами, как Ферекид, Пифагор и, наконец, Платон (38–41). Здесь мы встречаем интересное предположение, что душа может быть составлена из воздуха, или пневмы, или огня, или даже Аристотелева эфира, в то время как положение Ксенократа о том, что она есть число, движущее себя, отвергается с некоторой даже долей иронии (40–41). Как мы видели, подобная доктрина, отнюдь не чуждая традиции Академии, принималась Гераклидом и молодым Аристотелем, а возможно, и Полемоном, поэтому не исключено, что Крантор также разделял ее. Впрочем, какие-либо дальнейшие выводы из данного наблюдения представляются поспешными¹¹¹. Однако ни одно из этих

¹⁰⁸ Псевдо-Плутарх рассказывает эту историю несколько раньше предыдущей (115b–e), а Цицерон (*Tusc.* I 114–115) кратко останавливается на ней (без указания источника) непосредственно перед историей о Евфине, которую он приписывает Крантору. Отсюда можно заключить, что эти две истории были тесно связаны в оригинале. Кроме того, Цицерон здесь же цитирует Еврипида (*Cresphontes*, *fr.* 452 N), и эта цитата может также восходить к Крантору.

¹⁰⁹ См.: Gigon 1960: 31.

¹¹⁰ И это согласуется со ссылкой самого Крантора на «древних философов» (см. выше; *Cons.* 104c), если я был прав в оценке данной ссылки.

¹¹¹ С другой стороны, возможно, Крантор признавал еще один вариант этой теории, также высказываемый Цицероном или его источником, согласно которому душа есть самостоятельная сущность (*propra et sua*), хотя и подобная

допущений далее не противоречит положению о бессмертии души, основанному на аргументации *Федра* (245с–е) (53–54), а также *Менона* и *Федона* о знании как припоминании (57–58). Очевидно, что Цицерон адаптирует текст, в котором доктрина о бессмертии души и ее связи с телом выглядит похожей скорее на восходящую к Древней Академии, нежели на тот более стоический вариант, который можно было бы ожидать от Антиоха.

Еще более подверженной влиянию Древней Академии выглядит выдержка из самоутешения Цицерона по поводу смерти его дочери Тулии¹¹², которую он воспроизводит в середине своего рассуждения в *Tusc. I* (66):

«Начала души не приходится искать на земле: в душе нет ничего смешанного или сбитого, ничего рожденного или слепленного из земли, ничего влажного, воздушного или огненного. Ибо все эти стихии не содержат никаких задатков памяти, ума, размышления, ничего, способного сохранять прошлое, предвидеть будущее, обнимать настоящее, — а только это и можно называть божественным, и прийти всему этому к людям неоткуда, кроме как от бога. Стало быть, природа и суть души есть нечто особенное (*singularis natura atque vis*), отдельное от привычной и знакомой нам природы: и все, что чувствует, мыслит, живет и крепнет, — небесно и божественно и по этой причине бессмертно. Да и сам бог не может быть понят нами иначе как некий отрешенный и свободный ум, отстранившийся от всякой смертной плотности, все чувствующий, все движущий (*omnia sentiens et movens*) и сам находящийся в вечном самодвижении. Вот какого рода и вида человеческого дух».

Если мы примем, что основное содержание этого пассажа восходит к Крантору (а я, признаться, в противном случае не представляю, откуда еще Цицерон мог это взять), то мы одним ударом разрешаем проблему происхождения концепции о том, что формы — это мысли Бога. Действительно, в данном случае Бог есть Ум, но не полностью отрешенный, как у Аристотеля, а «все чувствующий (или осознающий?) и все движущий» и «находящийся в вечном самодвижении». Именно такого рода божество я постулировал ранее — в случае с Ксенократом. Данная теология, несомненно, заимствует идею неподвижного движителя Аристотеля, однако совмещает ее с (демифологизированной) фигурой Демиурга платоновского *Тимея*, содержанием Ума которого ста-

эфиру или чистому огню, и тождественна той сущности, из которой состоят боги (*Tusc. I* 70).

¹¹² Это сочинение, как мы знаем, написано под сильным влиянием Крантора.

новится Парадигма. Таким образом, теология Крантора вполне согласуется с воззрениями большинства в Академии.

На этом можно остановиться. Эссе *О горе* было сочинением в жанре популярной философии, не проникающим слишком глубоко в таинства платонической доктрины. То же самое можно сказать и о последнем фрагменте, касающемся учения Крантора, на сей раз из Секста Эмпирика (*Против этиков* = *Против ученых XI*, 51–58). Перед нами эссе в стиле диатрибы¹¹³, подобное, скажем, такому популярному труду, как *Выбор Геракла* Продика, в коем драматизируется платоническая последовательность добродетелей, согласно которой такие «блага», как богатство, окажутся на последнем месте, а над ними, соответственно, наслаждение, здоровье и мужество. Аллегии, олицетворяющие каждое из этих благ, выходят на сцену во время панэллинского торжества и произносят в свою защиту речь, причем каждое последующее благо опровергает претензии на первенство предыдущего, завоевывая симпатию аудитории. То, что первым оказывается мужество, а не, скажем, добродетель как таковая или мудрость, кажется на первый взгляд странным, однако если мы вспомним сказанное в *Лакхеме*, а также, что важнее, в *Законах* (I 630b–d), то поймем, что Платон и в самом деле полагал, что наиглавнейшей добродетелью выступает «высший» тип мужества, определяемый как «твердость перед лицом того, что действительно внушает страх». И законодатели должны способствовать развитию именно такого мужества. Так что Крантор мог в своей аллегории опираться непосредственно на Платона. Правда, то мужество, о котором говорит Крантор, выглядит как обычное мужество, понимаемое в повседневном смысле этого слова. Рассуждение таково (58): «Без меня, о мужи всеэллины, другим будут принадлежать все ваши блага, ибо чем больше будет у вас всяких благ, тем сильнее будет желание врагов победить вас». Возможно, Крантор явно защищал обыденное понимание мужества, подразумевая высшую его форму. Не исключено также, что в этом популярном эссе сказано ровно столько, сколько хотел вложить в него автор¹¹⁴.

¹¹³ Не исключено, что этот фрагмент также происходит из того же *О горе*, однако не обязательно, поскольку не очень ясно, как совместить их содержательное. К тому же мы знаем, что Крантор написал много сочинений, хотя их названия до нас не дошли.

¹¹⁴ Отметим, что здесь также один раз цитируется Гомер и дважды Еврипид, что согласуется с предпочтениями и стилем Крантора.

Заключение

На этом мы заканчиваем очерк жизни и учения тех членов Древней Академии после Платона, о которых известно что-либо значительное. О последнем главе Древней Академии (если не считать теневой фигуры Сократиды, который к тому же сам отказался от предложенной должности) — Кратете — сохранилась биографическая информация (DL IV 21–23), однако никаких сведений о доктрине. Он происходил из Афин, был сыном Антигена из дема Фрия (Thria), учеником и любовником Полемона, тоже, как известно, афинянина. Диоген говорит, что Кратет оставил после себя философские труды, а также «книги о комедии и речи всенародные и посольские», что указывает на его интерес к литературе и политическую активность¹¹⁵. Можно предположить, что его доктрина мало чем отличалась от учения Полемона, которого он сменил на посту главы школы.

Другая достаточно теневая фигура — Гестиэй из Перинфа, живший, вероятно, в первом поколении после Платона, или по крайней мере достаточно рано, чтобы быть упомянутым наряду с Ксенократом в *Метафизике* Феофраста (6b9–10) в связи с тем, что — подобно Ксенократу и в отличие от других платоников — обращал внимание на изучение всего разнообразия действительности. Согласно Порфирию (fr. 174 Smith), он был одним из тех, кто оставил сообщение о скандально известной лекции Платона *О благе*. Доксограф Аэций сообщает, что Гестиэй исследовал природу времени («движение звезд — или планет — в их отношении друг к другу»; DG 318, 15–16) и зрение (именно ему приписывается создание термина, означающего результат взаимодействия светового луча и чувственно воспринимаемого предмета: aktineidōlon; DG 403, 19–21).

Даже эти немногие фрагменты показывают сферу интересов членов Академии в следующие после смерти Платона несколько поколений. Известно еще несколько имен, которых мы лишь слегка коснулись. В принципе, деятельность математиков, например ученика Евдокса Мехема, его брата Динострата и Февдия из Магнезии также продолжалась в этот период — вкупе с деятельностью Филиппа Опунтского, о котором мы уже сказали. В своем кратком очерке истории математики, вошедшем в *Комментарий на первую книгу «Начал» Евклида*, Прокл

¹¹⁵ Плутарх сообщает, что он принимал участие в посольстве к Деметрию Полиоркету в 287 г. (Vita Demetr. 46, 30–34).

(р. 67–68 Friedlein), базируясь на аналогичном труде ученика Аристотеля Евдема, упоминает как этих персонажей, так и еще ряд имен, иначе как из этого сочинения не известных. По-видимому, именно Мехем открыл конические сечения; Динострат занимался задачей квадратуры круга; а Февдий, по словам Прокла, «упорядочил начала и обобщил многие частные теоремы».

Наконец, не следует забывать, что многие последователи Платона внесли значительный вклад в текстуальную критику — не в смысле критики оппонентов, а именно в плане теории литературы. Это примечательно, учитывая отношение самого Платона к поэтам и поэзии. Спевсипп и Ксенократ не писали на специфически литературные темы, однако Гераклид Понтийский, несомненно, делал это и даже сочинял трагедии, приписывая их Феспию (DL V 92)¹¹⁶. Полемон, Крантор и Кратет также интересовались данной темой, к тому же Крантор сам был известным поэтом. Примирение с греческой литературой в Академии Полемона стало свершившимся фактом, если вообще такой разрыв когда-либо был серьезным.

В этих областях интересы Академии развивались параллельно с интересами Ликия, и указанный процесс сопровождался обменом учениками — как это видно в случае с Аркесилаем (DL IV 29). Создается впечатление, что во втором поколении после Платона Академия превратилась в «гуманитарное» заведение, занимающееся скорее практической этикой и общей теорией культуры, нежели конструированием метафизических построений. По этой причине к 270-м гг. могло сформироваться впечатление, что она теряет магистральное направление, уступая его таким энергичным новым школам догматики, как стоическая и эпикурейская, которые к тому же активно вербовали себе приверженцев. Именно в подобной обстановке среди членов Академии могло возникнуть желание возвратиться к истокам и переоткрыть свои сократические корни.

¹¹⁶ Известны названия работ: *О поэтах и поэзии*, *О Гомере*, *Решение гомеровских вопросов* (в двух книгах), *О поколении Гомера и Гесиода* (в двух книгах), *Об Архилохе и Гомере*, *О трех трагиках*, *О вопросах по Еврипиду и Софоклу* (три книги), *О музыке* (две книги, вероятно, касающиеся не только лириков и сочинителей дифирамбов, но и собственно музыкантов).