

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

ДРЕВНЯЯ АКАДЕМИЯ И  
ТЕМЫ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА

Платон оставил после себя значительное философское наследие, которое отнюдь не утратило своего значения и после его смерти в 347 г. до н.э. Данная работа посвящена периоду интеллектуальной истории, который охватывает примерно три столетия (ок. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.) и в течение которого это наследие было воспринято многочисленными мыслителями совершенно различных направлений и способностей, выработавшими множество новых положений и выводов, немаловажных для последующих поколений. Именно в этот период возникло все то, что определило дальнейшее развитие платонизма вплоть до начала девятнадцатого столетия, когда немецкие исследователи предприняли сознательную попытку вернуться назад к самому Платону и рассмотреть его сочинения заново, минуя всевозможные позднейшие интерпретации.

В этой вводной главе, во-первых, будет дан краткий очерк доктрины непосредственных преемников Платона, которые обычно известны как основатели Древней академии. Этот очерк я предваряю кратким обсуждением того противоречивого вопроса, который получил название проблемы устных учений Платона. Именно к работам представителей Древней академии, и прежде всего к Ксенократу, восходит значительная часть доминирующих тем последующего школьного платонизма.<sup>1</sup> Во-вторых, в этой главе я дам краткую характеристику тем основным философским проблемам, которые волнуют философов рассматриваемого периода. Поскольку, в соответствии с замыслом данной работы, дальнейшее изложение будет построено по хронологическому принципу и каждому мыслителю будет уделено отдельное внимание, представляется разумным в самом начале работы определить те основные темы и линии философского развития, с которыми мы будем иметь дело на протяжении всей книги.

---

<sup>1</sup> Обсуждение этих сюжетов см. в недавней работе И.Н. Мочаловой «Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля» (АКАДЕΜΕΙΑ, Вып. 3, с. 226–348, в особенности с. 298–308, 319–328). – *Прим. пер.*

## А. УСТНОЕ УЧЕНИЕ ПЛАТОНА

Очерк философии Платона выходит за рамки данной работы. В дальнейшем я исхожу из предположения, что все то, что обычно связывается с именем этого мыслителя, равно как и основные философские идеи, которые могут быть извлечены из его диалогов, хорошо известны читателю. Однако для того, чтобы лучше понять те пути, по которым платоновская доктрина развивалась его непосредственными последователями, несколько слов необходимо сказать о той части его учения, которая обычно обозначается термином «устные учения Платона». Именно на этой доктрине, не в меньшей степени, нежели на диалогах, основывались его преемники, зачастую стараясь разрешить именно те проблемы, о которых сам Платон говорил только в своих устных выступлениях.

Спор о природе этих устных учений не затихает уже полтора столетия, с того самого момента, когда в начале XIX столетия Фридрих Шлейермахер предпринял попытку строго разграничить учение самого Платона и последующие платонические толкования. Им была поставлена задача выявить истинное учение Платона, основываясь исключительно на диалогах и оставляя в стороне свидетельства таких поздних авторов, как Альбин (или Алкиной)<sup>1</sup> и Апулей, равно как и неоплатонические толкования. В свое время этот подход был весьма оправдан, однако не лишен некоторых издержек. Кроме того, очевидно, что диалоги, взятые сами по себе, не позволяют составить связное представление о платоновской доктрине, к тому же не очень ясно (поскольку ни один из древних авторов не сообщает нам об этом), какую именно роль они были призваны играть в контексте более "серьезных" научных задач Академии. Цель написания этих диалогов и обстоятельства их опубликования также весьма загадочны. Разумно предположить, что по крайней мере поздние и более теоретические диалоги говорят нам нечто о мнении Платона и его коллег по поводу различных проблем, таких как теория познания, учение об идеях, этика и космология, одна-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду *Учебник платоновской философии* (Didaskalikos), автором которого является некий Алкиной. Впоследствии этот автор был отождествлен с платоником второго века Альбином (о котором см. шестую главу). В настоящее время, после работ Джона Уиттакера и др. современных исследователей, принято считать, что эта гипотеза не достаточно обоснована, поэтому Альбина едва ли можно считать автором *Учебника*. Подробнее об этом Дж. Диллон говорит в своем *Послесловии 1996 года*. – *Прим. пер.*

ко и они ни в коей мере не могут считаться последним словом Платона в этих вопросах. Аристотель использует их как одно из выражений платоновской доктрины, однако никогда не рассматривает их как единственный или основной источник.

Однако если не диалоги, то что же? Кроме диалогов сохранилось значительное количество свидетельств о воззрениях Платона по поводу важнейших вопросов. Значительная часть этих свидетельств сохранилась в позднейших источниках, таких как комментаторы Аристотеля, однако важнейшим источником остается сам Аристотель, который на протяжении двадцати лет лично и непосредственно общался с Платоном. Однако мы должны понимать, что Аристотель, который несомненно хорошо знал то, о чем он говорит (было бы абсурдно предполагать обратное), тем не менее почти всегда ограничивается критическим и очень фрагментарным изложением того, о чем идет речь в том или ином случае. Понять из его изложения воззрения Платона напоминает попытку выяснить предвыборную программу консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее критики-лейбористы. Однако если подойти к этим свидетельствам с достаточной долей внимания и критичности, то в результате можно будет составить картину, которая, по крайней мере в основных своих частях, будет вполне согласованной и разумной и которая, кроме того, вполне укладывается в ту схему, которая приписывается Ксенократу и Спевсиппу.

Отдельные положения этой доктрины неизбежно являются спорными. Однако для данной работы достаточно ограничиться только теми основными положениями, которые не вызывают сомнений у большинства исследователей.

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

В качестве первых принципов он постулировал Единое и Неопределенную Двоицу (Арист., *Мет.* I 6, 987a29 сл.), основываясь в этом, как и в многих других случаях, на пифагорейской традиции. Единое является активным принципом, который кладет "предел" (*peras*) бесформенности (*apeiron*) противоположного принципа. Диада рассматривается им как принцип двойственности (также называемый "большое и малое"), неограниченно экстенсивный и делимый, одновременно бесконечно большой и бесконечно малый. Влияние Диады в природе проявляется в протяженных величинах, избыток и недостаток в которых корректируется благодаря наложению на них правильной меры. Этот процесс имеет и этическую составляющую, поскольку добродетели рассматриваются как правильные меры (средние величины) между избытком и недостатком континуума. Эта теория не является исключительной особенностью этики Аристотеля, как это видно из таких, например, пассажей, как *Политик* (284e–285b), где искусству измерения придается универсальное значение, причем, концепция эта, как можно предположить, возводится к пифагорейской традиции.<sup>1</sup>

Неопределенная Диада – это прежде всего та беспредельность или инаковость, на которую воздействует Единое, но кроме того она является иррациональной составляющей души, а также субстратом физического мира, «вместилищем» *Тимея*.

Воздействуя на Диаду и ограничивая ее, Единое порождает Идеи-числа. Как именно это происходит сказать трудно, поскольку Аристотель, как обычно, весьма тенденциозен и предполагает, что его читатели или слушатели знают то, на что он ссылается. К сожалению, мы не обладаем таким знанием. В любом случае, очевидно, что в конечном итоге Платон пришел к представлению об идеях как числах или подобных математических сущностях. Как и пифагорейцы, особое значение он придает первым числам, один два, три и четыре и их сумме десятке. Эти первые четыре числа каким-то образом присутствуют в самом Едином, и получают актуальное существование в процессе ограничения двоицы. В *Метафизике* (XIII 7) Аристотель описывает этот процесс порождения первых чисел таким образом: Единое порождает Диаду путем удвоения себя, а затем производит остальные числа, прибавляя к двоице и другим числам единицу или себя. Мы вынуждены признать, что процесс этот достаточно темен, вполне вероятно, что таковым он был и для самого Платона.

<sup>1</sup> Более подробно о том, что эта доктрина столь же платоническая, как и перипатетическая, см. третью главу книги: Krämer H.J. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1959.

Как бы там ни было, все идеи-числа порождаются в результате действия первых чисел на двоицу, либо ее на них. Именно так, учитывая исправления, внесенные в текст, резоннее всего объяснить смысл того важного места из аристотелевой *Метафизики* (I 6), которое ранее уже упоминалось:

"Другим началом Платон считал Двоицу, поскольку числа, кроме первых, порождаются из него в результате некоего естественного процесса (εμφυος), как отпечаток из массы (εκμάγειον – слово, употребленное в *Тимее* (50c) в связи с вместилищем)".

Эти числа, следовательно, являются тем, во что превращаются платоновские идеи. Насколько их много? Число десять, разумеется, занимает центральное положение, однако многообразие явлений физического мира для своего адекватного отражения нуждается в дальнейшей комбинации первых чисел, в результате которой возникают сложные числа как формулы различных физических явлений. Однако не следует забывать и о другом трудно постижимом месте из *Метафизики* (XIII 8), где Аристотель по-видимому утверждает, что в качестве порождающих принципов идей Платон принимал только первые десять чисел. Возможно, что Аристотель заостряет здесь противоречия из полемических соображений, объединяя утверждение Платона, что Декада включает в себя всю полноту чисел, с его отождествлением идей и чисел. Очевидно, что числа, входящие в Декаду, легко порождают все остальные, и среди идей должна быть определенная иерархия. Следовательно, это описание Аристотеля следует рассматривать как упрощение позиции Платона. Это понимает и сам Аристотель, поскольку в другом месте (*Метафизика*, XII 8, 1073a14) он сомневается, ограничивается ли количество идей числом десять, а в *Met.* XII 3 (1070a18) говорит, что "по Платону идей столько же, сколько существует естественных сущностей". В *Метафизике* Теофраста (6b11 sq.) иерархическая организация идей подтверждается еще раз, поскольку там сказано, что по Платону "все вещи зависят от идей, а идеи от чисел, от которых совершается восхождение к первым принципам." Здесь делается различие между идеями и числами, однако, по моему мнению, в данном случае этими числами является Декада, а идеи являются теми вторичными порождениями чисел, которые из них происходят.

Первые четыре числа Декады – Tetraktys – играют ключевую роль в космологии Платона и его последователей. Они являются теми принципами, которые связывают абсолютно Единое с трехмерным физическим миром. Они имеют также и геометрический аспект, однако как он связан с их природой, остается не ясным. Мы увидим, что у Спевсиппа геометрические сущности уже образуют отдельный уровень бытия.

Как бы там ни было, единица является также и точкой, двойка – линией, тройка – плоскостью, а четверка – трехмерным телом (причем два последних являются, соответственно, треугольником и пирамидой). По свидетельству Аристотеля (*Met.* I 9, 992a20 sq.) Платон не делил линию на точки, предпочитая говорить о "неделимых линиях". Вопрос о том, каким образом все это укладывается в его метафизическую схему, вызывает разногласия среди исследователей, однако естественно допустить, что, если Платон допускает существование неделимых линий, он должен был принять и существование неделимых треугольников и пирамид, хотя наши источники ничего не говорят об этом. Возможно, геометрический аспект чисел проявляется только на уровне Души, ведь не случайно порождение Души в *Тимее* описывается в терминах четырех протяженностей и пропорций между ними. Душа проецирует эти протяженности в материю, комбинируя базовые треугольники таким образом, чтобы сформировать четыре элемента, огонь, воздух, воду и землю. Таким образом, в *Тимее* строится математическая модель универсума, которая резко критикуется Аристотелем (e.g. *De caelo* III 1).

Учение о Душе является центральным, но вместе с тем и наиболее сложным элементом его учения. И снова, диалоги, в особенности *Тимей*, становятся понятными только в контексте дополнительных свидетельств. Аристотель, например, с уверенностью утверждает (*Met.* I 6; XIII 6), что кроме идей Платон постулировал некие математические объекты. Эти последние от идей отличаются тем, что между собой они имеют "много общего", а следовательно, могут комбинироваться друг с другом, в то время как идеи являются определенными видами, которые нельзя смешивать (asymbletoi). От физических же вещей они отличаются тем, что являются вечными и нематериальными. Из других свидетельств становится ясно, что эти математические объекты связаны с душой. Естественно заключить, что душа, как на это указывает и Аристотель (*De Anima* III 4, 429a27), является местом (topos) идей, принимает их в себя и каким-то образом преобразует в математические объекты, а затем проецирует их на материю, так порождая физический мир.

Душа, о которой здесь говорится, является той Мировой Душой, создание которой описывается в *Тимее* (35a), и о которой еще раз сказано в десятой книге *Законов*. Микрокосмом этой сущности является индивидуальная душа. В качестве посредника между умопостижимым и физическим мирами, она состоит из аспектов, которые способны отражать "высшее" и "низшее". Именно на уровне этой души первые числа превращаются в точку, линию, плоскость и геометрическое тело.

Согласно Аристотелю (De Anima I 2, 404b16 sq.), Платон конструирует душу из этих четырех элементов, устанавливая пропорцию между ними и четырьмя способами познания: интуитивным знанием (nous), дискурсивным знанием (episteme), мнением (doxa) и чувственным восприятием (aisthesis). Это четырех частное разделение, по видимому, имеется в виду в *Законах* (X 894a), а также в конце шестой книги *Государства*, где говорится о линии, разделенной на четыре отрезка, каждый из которых соответствует определенному состоянию, возникающему в душе (VI 511e). То, что называется математическими объектами, здесь вероятно возникает на втором уровне (который называется *diánoia*), так что общая схема вполне могла быть сконструирована уже Платоном.<sup>1</sup> Очевидно, что Душа здесь играет роль высшего принципа-посредника, который получает влияния свыше и передает их далее, в измененном, так сказать, "распространенном" и "различном" виде, что приводит к возникновению чувственного мира. Именно этот процесс в мифологизированной форме, с фигурой Демиурга во главе всего, описывается в *Тимее*.

Основные проблемы, которые в *Тимее* остаются нерешенными, следующие: (1) осуществлен ли процесс творения, который там описывается, в определенный момент времени; (2) какова природа Демиурга; (3) кто такие младшие боги, которым Демиург поручил творение низшей части человеческой души; (4) каков род деятельности, который присущ Вместилищу; (5) каков в точности способ, с помощью которого нематериальные треугольники могут породить пространственное тело; (6) какое отношение эти треугольники имеют к идеям в традиционном их понимании. Все эти вопросы волновали последующие поколения платоников, начиная с непосредственных преемников самого Платона.

Спевсипп и Ксенократ считали, что процесс творения, описанный в *Тимее*, является вневременным и вечным, временные же аналогии используются Платоном в педагогических целях. Напротив, Аристотель, который в этом вопросе вполне мог занимать предвзятую позицию, обвинял Платона в том, что тот постулирует начало мира во времени (De caelo I 12; II 2). Очевидно, что сам Платон не внес в свое время ясности в этот вопрос, в противном случае это не породило бы разногласий между его последователями. Следует заметить, что из поздних платоников о творении во времени говорили только Плутарх и Атик,

<sup>1</sup> Критический анализ этой сложной проблемы см. в статье: Brentlinger. J.A. "The Divided Line and Plato's Theory of Intermediates". – *Phronesis* VIII (1963), p. 146–166.

однако оба они были дуалистами, а поэтому нуждались в концепции творения из предсуществующей материи. Все остальные платоники приняли позицию Спевсиппа и Ксенократа.

Вопрос о происхождении демиурга и младших богов в последующей традиции также породил многочисленные недоумения. Сначала доминировала тенденция, согласно которой Демиург рассматривался как высший принцип, действующий в мире, однако впоследствии, после того, как в результате неопифагорейского влияния первым принципом стало абсолютно трансцендентное Единое, Демиург стал рассматриваться как второй Бог, Ум, действующее начало или Логос высшего Бога, и именно эта доктрина доминирует на протяжении всего, рассматриваемого в книге периода. Этот Ум, как мы увидим, зачастую оказывается схожим с Мировой душой в ее рациональном аспекте. В рамках последовательной метафизической схемы трудно найти место одновременно активному Уму и разумной Мировой душе, поэтому в позднем платонизме намечается тенденция, согласно которой Мировая душа оказывается по своей природе иррациональной или, в крайнем случае, вторичной в своей рациональности, то есть только воспринимающей разумные принципы-логосы и нуждающейся в "пробуждении" со стороны Бога. Что же касается младших богов, то они обычно отождествляются с этой нерациональной Мировой Душой или с родом демонов, которые находятся ниже Мировой Души. Колебание в этом вопросе таких авторов, как Альбин или Апулей, значительно.

Вопросы о том, каким образом Душа воздействует на материю, какого рода деятельность присуща самой материи, равно как и роль треугольников в создании трехмерного космоса, не находят адекватного решения и как правило вообще не обсуждаются в дошедших до нас среднеплатонических текстах, хотя еще Ксенократ, как мы увидим ниже, делает попытку разрешить их. Очевидно, аристотелева критика всей этой системы, предпринятая им в *Физике* и *De caelo*, была сильна настолько, что адекватный ответ на нее так и не был найден.

Самым важным диалогом на протяжении всего периода среднего платонизма оставался *Тимей*, а также избранные места из *Государства*, *Федра*, *Тезета*, *Федона*, *Филеба* и *Законов*. Миф из *Федры* о небесном путешествии и падении души рассматривался в связи с *Тимеем* особенно часто. В неопифагорейских кругах, как это нам еще предстоит увидеть, особое значение придавалось *Пармениду*, в котором усматривали очерк структуры метафизической реальности. Учение о Едином, развитое такими неопифагорейцами, как Евдор, Модерат из Гаде-

са и Нумений, как это прекрасно показано Доддсом<sup>1</sup>, сформировалось под сильным влиянием первой гипотезы *Парменида*, а также символов Солнца из шестой книги *Государства* и Трех царей из *Второго письма*.

Имеются также свидетельства, что в сфере логики Платон далее развил ту систему разделений (*diairesis*), о которой впервые говорится в *Федре* (265d sq.), возводя ее до уровня космогонического принципа. Упорядочение хаоса на основании правильных разделений с помощью правильной меры и гармонии также описывается как основная задача Души. Никакой системы логики, подобной аристотелевой силлогистике или теории категорий у Платона не засвидетельствовано, однако ведь и десять категорий Аристотеля являются всего лишь школьным упражнением, развивающим исходную схему, состоящую из категорий абсолютного (субстанции) и относительного. Платон использовал базовые категории абсолютного (*kath' hautou*) и иного-относительного (*pros hetera*), которое впоследствии было разделено на противоположное (*pros enantia*) и относительное (*pros ti*), причем это последнее в свою очередь делилось на определенное и неопределенное. Это все, что нам сообщает Гермодор (ар. *Simpl.*, In *Phys.*, p. 247, 30 sq. Diels). Поскольку Гермодор был учеником Платона и скорее всего получил эту информацию из первых рук, он не базируется на диалогах, хотя элементы этой доктрины и могут быть извлечены из них (*Soph.*, 255c; *Parm.*, 133d; *Phil.* 51cd).

Сомневаться в свидетельствах подобного рода только потому, что они не подтверждены цитатами из диалогов, было бы абсурдно. Точно так же, нет оснований полагать, что единственным источником устного учения Платона является его знаменитая лекция *О благе*. Судя по всему, это было действительно примечательное событие, и многие из присутствующих делали записи (Aristoxenus, *Harm.*, *Elem.* II p. 30–31 Meibom; *Simpl.*, In *Phys.* P. 151, 6 sq. Diels). Вероятно, эта речь была первым и последним случаем, когда Платон попытался представить свою философию на суд широкой аудитории, однако нет никаких оснований предполагать, что ученики Платона и его непосредственные последователи базировались в своих рассуждениях только на этой единственной лекции. Лекция, как с сожалением отмечает Аристотель (Aristoxenus, *loc. cit.*), не удалась. Ошибочно истолковав название лекции, собравшаяся аудитория ожидала услышать нечто практически полезное, например, о том, как приобрести богатство, здоровье или

силу, поэтому когда Платон начал говорить о математике, геометрии и астрономии и наконец заявил, что Благо – это Единое, публика разочаровалась окончательно и начала покидать место собрания.

Как уже говорилось, мы имеем достаточно свидетельств для того, чтобы заключить, что в сфере этики Платон, как и Аристотель, придерживался представления о том, что добродетель – это среднее между избытком и недостатком, причем Справедливость (символизируемая пифагорейской Четверицей) является той силой, которая связывает весь мир воедино, оказываясь таким образом концептом одновременно метафизическим и этическим. Важно также отметить платоновское различие (*Законы*, I 631bc) между высшими и Божественными благами, то есть благами души и добродетелями, низшими или человеческими благами, к которым относятся телесные блага, такие как здоровье и красота, и внешними благами, такими как доброе имя и богатство. Это место особенно любили цитировать поздние платоники, более того, оно стало одной из основных точек соприкосновения между перипатетической и стоической этическими системами. Действительно, одним из основных пунктов, по которым, как известно, разошлись стоики и платоники, был вопрос о том, являются ли низшие блага необходимым элементом для достижения счастья (*eudaimonia*). Стоики отрицали это, аристотелики настаивали на том, что их нельзя исключать полностью, платоники же занимали более или менее среднюю позицию, стремясь, разумеется, подкрепить ее авторитетными текстами. Битва, как мы увидим, продолжалась в течение всего исследуемого периода, причем такие авторы, как Антиох и Плутарх встали на сторону перипатетиков, а другие, например, Евдор и Аттик, склонялись к стоической позиции.

По вопросу о смысле человеческой жизни, который приобрел в позднейшие времена особое значение, позиция Платона выявляется, в основном, на базе таких мест, как *Тезтет* 176ab и *Федон* 64e, в которых явно указывается, что смысл жизни состоит в том, чтобы освободить душу от влияния материального мира. Образ пещеры из седьмой книги *Государства* выражает аналогичную идею. Именно так это понимают большинство средних платоников, в качестве универсального определения взяв формулу "уподобление Богу" из *Тезтета* (176b). Однако Антиох, как мы увидим, предпочел этой формуле другое определение, полагая, что цель есть "следование природе". Эта формула едва ли может считаться выражением доктрины самого Платона, однако именно она получила специальное развитие в Древней академии, в особенности в учении ее последнего главы, Полемона, и затем заимствована Зеноном, основателем стоицизма.

<sup>1</sup> Dodds E.R. "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic One". – *Classical Quarterly* 22 (1928).

В вопросе о самодостаточности мудреца и его свободе от страстей, относительно которого в позднейшие времена также велись нескончаемые споры, позиция Платона весьма противоречива. В третьей книге *Государства* (387de) утверждается, что мудрец самодостаточен, однако при этом не говорится ничего такого, что заставило бы предположить, что страсти следует искоренять полностью, а не просто усмирять. И вообще, вопрос о том, начиная с какого момента усмиренная страсть перестает быть страстью в собственном смысле этого слова, впоследствии явился поводом для семантических разногласий между аристотеликами и стоиками.

Итак, внутриакадемическая традиция сохранила как устное учение Платона, так и развитие его такими авторитетными философами, как Спевсипп и Ксенократ, и в этом качестве продолжала оказывать на последующее развитие античного платонизма определенное влияние, которое, к сожалению, в настоящее время уловить достаточно трудно. Например, нам может показаться, что поздние платоники совершенно бессовестно приписывают Платону многие из логических формул и терминов, принадлежащих Аристотелю. Разумеется, это могло быть и так, однако спросим себя, насколько значительную часть своей логики Аристотель разработал все еще будучи членом Академии, а также когда и в какой мере зрелая логическая система Аристотеля была принята Древней академией как не противоречащая ее доктрине? Спевсипп и Ксенократ, насколько об этом можно судить, не выходят за рамки платоновских разделений и категорий, о которых говорилось выше, однако как насчет Полемона, Кратета и Крантора? Аристотелевская логика была принята как полезное средство скептической "Новой" Академией после Полемона, и сам Полемон, как мы вскоре увидим, учил в значительном согласии с аристотелевской этикой, поэтому ничто не мешает предположить, что он не имел ничего против логики Аристотеля (и Теофраста). Альбин, например, полагает, что Платон был знаком с логикой Аристотеля и даже использовал ее в своих диалогах, хотя и не формально. Мы можем относиться к этому утверждению как абсурдному, однако оно не изобретено самим Альбином и восходит к более древним временам, возможно, ко времени Древней академии.

Целью этого вводного раздела было доказательство того факта, что такие поздние платоники, как Антиох, Альбин или Плотин в своих заявлениях, что их философские позиции восходят непосредственно к Платону, были не до такой степени неисторичны, как сейчас принято думать. Проблема, вероятно, состоит в том, что сам Платон по ряду важнейших вопросов не пожелал высказать окончательного ответа, предоставив своим ученикам возможность решать их самостоятельно.

И это вполне согласуется с его общим подходом к тому, как должна быть устроена философия. В диалогах дело всегда ограничивается только выдвиганием некоторой теории и выявлением ее следствий. Никакого окончательного решения не предлагается. Кроме того, сам Платон никогда не присутствует в своих диалогах в качестве действующего лица. Если и в процессе преподавания он вел себя аналогично, то легко представить до какой степени различными могли быть представления его учеников, даже самых ближайших, относительно того, что же является его подлинным учением.

Теперь перейдем к анализу воззрений его последователей, стараясь в первую очередь обратить внимание на те аспекты их философии, которые оказали особенно большое влияние на поздний платонизм. Действительно, когда в следующей главе мы дойдем до выяснения того, в какой степени интерпретация позиции Платона, предложенная Антиохом, является легитимной, нам придется вспомнить не только об устном учении Платона, но и о философии Спевсиппа, Ксенократа и Полемона, которых Антиох несомненно читал, причем последнего рассматривал в качестве последнего (предшествующего ему самому) законного схоларха Академии.

В. СПЕВСИПП (ок. 407 – 339 г. до н.э.)

#### 1. Биографические свидетельства и сочинения

Спевсипп, сын сестры Платона Потоны, наследовал должность главы Академии и являлся им до самой своей смерти в 339 г. до н.э. О его жизни мы знаем ничтожно мало. Диоген Лаэртский (IV 1–4) оказывается в этом случае менее информативным, нежели обычно. Диоген приводит список тридцати его работ, к которому следует добавить трактат *О пифагорейских числах*, речь о котором пойдет далее. Наиболее важными скорее всего были следующие трактаты: *О наслаждении*, *О философии*, *О Богах*, *О душе*, *Трактат о сходном* (homoiа), (еще десять книг), *Разделение и гипотезы, касающиеся сходного* и *Похвальное слово Платону*, в котором, очевидно, было высказано множество примечательных сведений об Учителе, в том числе о том, что он на самом деле был сыном Аполлона. Ни одна из этих работ не дошла до нас. Некоторые из них, по всей видимости, были диалогами.

## 2. Философия

## (а) Первые принципы

Спевсипп развил платонизм в том направлении, которое, вероятно, было вполне оправданно, однако до времен Плотина, насколько мы можем судить, не нашло приверженцев, разумеется, если не принимать в расчет то обстоятельство, что важное влияние на Плотина оказали некоторые неопифагорейские и гностические спекуляции. Спевсипп принял доктрину двух противоположных принципов, однако изменил ее весьма интересным образом, делая упор на их статусе в качестве «семян» или «потенций» всех вещей. Он утверждал, что являющееся причиной для других вещей не может обладать тем же самым свойством в том же смысле. Поэтому если, например, Единое является причиной блага и бытия, то оно не может в собственном смысле именоваться благом или даже сущим (fr. 34 Lang), не в большей степени, чем желудь может именоваться дубом. В результате такой интерпретации платоновское Единое оказывается полностью трансцендентным. В важном пассаже, сохранившемся в комментарии Прокла на *Парменид* и только недавно извлеченном на свет Клибанским<sup>1</sup>, Спевсипп проясняет свою позицию, хотя и стремится приписать ее неким древним, скорее всего пифагорейцам, приверженцем которых он был еще в большей степени, чем сам Платон:

«Принимая, что Единое превышает бытия и является тем источником, из которого бытие возникает, они отказывали ему даже в статусе принципа. И решив, что если Единое предоставить самому себе, мыслимое как отдельное и одинокое, и не прибавить к нему другого элемента, то ничто никогда не возникнет. Поэтому они ввели неопределенную Двоицу».

Таким образом, неопределенная Двоица оказывается причиной всяческого различия и индивидуации, в качестве причины существующих вещей, которая сама вовлечена в существование. Однако Двоица не является злым принципом, также как Единое не является добрым (фр. 35). Спевсипп резонно полагает, что добро, равно как и зло, не могут пониматься на этом уровне в этическом смысле. Они возникают только на уровне актуального бытия, вероятно, на уровне Души. До некоторой степени, это проблема семантики. Платон назвал этот высший принцип Благом в качестве (а) объекта, к которому все стремится и (б) в качестве источника блага и существования для всех вещей, однако Спевсипп

<sup>1</sup> Procli Commentarius in Parmenidem, ed. Klibansky, Labowsky, Anscombe. London, 1953, p. 38, 31–41, 10.

по всей видимости стремится лишить понятия Единое и Диада всякой этической окраски.

Аристотель критикует этот тезис в *Метафизике* (XII 7, 1072b30 sq.):

«Те, кто подобно пифагорейцам и Спевсиппу полагают, что высшая красота и благо не находятся в начале, поскольку начало растительного и животного – это причины, в то время как красота и полнота содержатся в том, что происходит из этих начал, ошибаются. Ибо семя происходит из других существ, которые существуют до него и являются целостными, и первым является сама целостная вещь, а не его семя. Например, мы должны признать, что человек существует раньше его семени, поэтому то, что возникает из семени, возникает не из него, а из того, кто его произвел.»

Итак, Аристотель помещает курицу перед яйцом, и это возражение доминирует в Академии, начиная с непосредственного последователя Спевсиппа Ксенократа. Аристотелевский первый двигатель, скорее актуальный, нежели потенциальный Ум, мыслящий самого себя, становится в изучаемый нами период доминирующей моделью Бога. По этой причине особенно важно, чтобы позиция Спевсиппа была услышана и адекватно оценена. В конце концов, она не менее логична, нежели аргумент Аристотеля. В обоих случаях, мы сталкиваемся с проблемой природы и активности первого принципа, почему он должен двигаться и производить что-либо еще. Представляется, что из этих двух альтернатив именно первому принципу как чистой потенциальности необходимо произвести что-либо еще для того, чтобы по крайней мере существовать в собственном смысле этого слова. Следовательно, именно такой принцип имеет больше причин для того, чтобы действовать, нежели полностью актуализированный самодостаточный, созерцающий себя Ум. Утверждение Аристотеля о том, что актуальность должна предшествовать потенциальности логически не в большей мере состоятельна, нежели альтернатива, предлагаемая Спевсиппом. И все-таки, именно она доминировала в Академии в течение многих веков.

Аристотель критически высказывается и в связи с другими аспектами учения Спевсиппа. В *Метафизике* VII 2 (1028b18 sq.) мы читаем:

«Следовательно, Платон мыслит формы и математические объекты как два различных типа сущностей, в качестве третьего типа принимая чувственно воспринимаемые тела. Спевсипп же допускает еще больше типов сущностей, начиная с Единого и постулируя принципы для каждого типа сущностей, один для чисел, другой для величин и еще один для души. Таким путем типы сущностей умножаются (фр. 33).»

Все это, как полагает Аристотель, выглядит не очень убедительно. В другом месте (*Мет.* XII 10) он на этот счет высказывается весьма сатирично:

«Те, кто утверждают, что математическое число идет первым, и следовательно за одной вещью всегда должна следовать другая, и принципы для каждой из них различны, мыслит бытие как серию разорванных эпизодов (поскольку ни один из уровней бытия не участвует в другом) и умножают количество первых принципов. Однако мир не желает столь плохого управления. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель” (Гомер, *Илиада* II 204).»

Спевсипп обвиняется в постулировании многих уровней бытия, не связанных между собой. Вслед за Единым у него идет неопределенная Двоица, затем числа, величины и Душа, причем каждый из этих уровней имеет свои принципы, очевидно, соответствующие Единому и Диаде на высшем уровне. Однако возникает вопрос, мог ли разумный человек выдвинуть именно такую доктрину?

К счастью, нам не придется додумывать за Спевсиппа, что он имел в виду, поскольку в результате исследований Ф. Мерлана мы имеем дополнительное свидетельство, сохранившееся в четвертой главе *Об общих принципах математики* Ямвлиха. Учитывая особенности труда Ямвлиха, в этом месте и во многих подобных (например, в его *Пифагорейской преемственности*), мы имеем все основания полагать, что в данном случае Спевсипп цитируется более или менее буквально, вероятно из ранней части его трактата *О пифагорейских числах*, большой фрагмент которого сохранился в *Теологуменах арифметики* Ямвлиха (р. 61, 8 sq. Ast.).<sup>1</sup> Приведу центральную часть пассажа (De comm. math., р. 15, 5–18, 12 Festa):

«Из математических чисел следует постулировать два первых и высших принципа, Единое (которое не следует называть даже сущим (он), в силу его простоты и положения в качестве принципа всего остального, а ведь принцип не может в собственном смысле быть тем, чего принципом он является); и другой принцип множественности (plethos), который может начать разделение (diairesis) из самого себя и который, если попытаться наиболее точно описать его природу, мы бы уподобили абсолютно подвижной и уступчивой материи.»

Из этих двух, которые сходятся вместе, говоря несколько туманными словами самого Спевсиппа, «в силу некоторой убедительной необходимости» (что напоминает *Тимей* 48а), возникают числа, при-

<sup>1</sup> В последнее время принято считать, что *Теологумены арифметики* не принадлежат Ямвлиху и являются позднейшей компиляцией. – Прим. Пер.

чем материя производит принцип беспредельной делимости и, одновременно, множественности, а Единое налагает принцип предела и качества, дабы в результате получились определенные числа. Однако, говорит он, неразумно полагать, что принцип материи является злым или безобразным только потому, что он порождает множественность. Эта деятельность не свободна от этических оценок. С другой стороны, Единое не является благом или прекрасным, поскольку оно превышает этих атрибутов. Прекрасное появляется только на следующем уровне после Единого, и еще на уровень ниже – Благо. Следовательно, Спевсипп последовательно отсекает всякое этическое толкование первых принципов, и эта тенденция наблюдалась еще у Платона.

Второй аргумент более диалектичен, однако вполне действителен. Хотя Единое и не является благом в нормальном смысле, мы все же славим его за его самодостаточность, и в качестве причины красоты в числах. Следовательно, было бы нелогично называть безобразным или злым то, что естественным путем причастно Единому. Поскольку множественность принимает Единое, оно также заслуживает похвалы и не может считаться источником зла. По-видимому, Аристотель признает значимость этой аргументации в *Мет.* XVI 4 (1092a1–5), где он отмечает, что если материальный принцип является злым и все-таки принимает Благо, следовательно он причастен и стремится к тому, что его разрушает. Однако его вывод состоит в том, что такой принцип необходимо полностью исключить.

Материя или «Восприемница» (hypodochē), таким образом, вместе с Единым оформляет класс чисел. Далее Спевсипп обращается к проблеме, которая и приводит его к позиции, критикуемой Аристотелем (р. 16, 18 sq.):

«Если постулировать одну-единственную материю и Восприемницу, то будет вполне естественным допустить, что, в силу того, что форма Единого, которую оно налагает на ее, абсолютно одинаковая, мы получим совершенно идентичный класс существ. Отсюда следует, что все классы вещей будут числами, поскольку мы не будем иметь достаточной причины для различия, благодаря которой в одном случае возникают числа, в другом – линии, затем – плоские, и наконец, трехмерные тела, а не один и тот же класс, который возникает из одного и того же принципа, объединенный тем же способом.»

Спевсипп касается здесь самой сути проблемы. Если мы хотим получить градацию существ, происходящих из первого принципа, мы должны иметь некий принцип дифференциации в Едином или в материи для того, чтобы он обеспечивал такое различие. Но поскольку Еди-

ное по определению однообразно, следовательно должен существовать некий иной уровень или аспект материи.

Решение этой проблемы, которое предлагает Спевсипп, не вполне ясно. По всей видимости, он постулирует отдельные принципы для каждого уровня бытия, заслуживая тем самым критическое отношение Аристотеля. На уровне чисел вместо Единого он постулирует Монаду, на уровне линий – точку, в то время как на уровне геометрических тел вообще (линия, плоскость, трехмерное тело) этот принцип описывается как «положение, пространственное отделение и место» (р. 17, 13–19). Следовательно, он различает между первыми принципами чисел и геометрических тел, постулируя для каждого уровня свою материю (ibid. I, 25 sq.).

Так возникает «эпизодическая» природа универсума Спевсиппа, критикуемая Аристотелем. Однако говорится также и о некоей объединяющей прогрессии от Единого к низшим уровням бытия. Он говорит о «природе, происходящей из первых принципов» (р. 16, 12), так порождающей сначала Красоту, затем Благо, а в заключение фрагмента (р. 18, 1–12), в той же самой связи, он поясняет, что «низшие» принципы каким-то образом происходят из высшей противоположности Единого и Множественности:

«Элементы, из которых возникают числа, сами по себе не являются прекрасными или благами. Однако из союза Единого и причины множественности, материи, возникают числа, и именно на этом уровне впервые возникает Бытие и Красота. Затем в свою очередь из элементов линии возникает геометрический мир, в котором также наличествует бытие и красота. Ни на одном из этих уровней нет места безобразию и злу. Только на низших уровнях, четвертом и пятом, которые состоят из низших элементов, возникает зло, да и то не в позитивном смысле (ргоεγοιστηνος), но лишь в результате невозможности справиться с некоторыми свойствами среды.»

Здесь содержится много интересного. Во-первых, мы снова видим, что Единое и Множественность (в данном случае двусмысленно описываемое как «причина множественности»; не ясно, является ли генитив объективным или субъективным) находятся «превыше бытия», а поэтому не относятся к сущему. До Плотина ничего подобного, по крайней мере в официальном платонизме, не утверждается (если не считать гностиков и неопифагорейцев, доктрина которых, как мы увидим, несколько отличается). Но даже Плотин приписывает Единому атрибуты красоты и блага, хотя, в полном соответствии со Спевсиппом, настаивает на том, что эти слова не должны пониматься в их нормальном смысле.

Далее, мы видим, что имеет место процесс развития. *Продукт высшего уровня является каким-то образом принципом для следующего.* Однако это положение не является самым примечательным в системе Спевсиппа. Наиболее интересным на наш взгляд является положение, которое, несомненно, привлекло внимание Аристотеля, о том, что имеется логическая необходимость для того, чтобы на каждом уровне бытия существовал свой набор первых принципов. В пассаже упоминается пять таких уровней. Первые три – Единое, Числа и Геометрические тела – мы уже встречали, и в каждом из них был свой материальный принцип. Однако мы еще ничего не слышали о душе и идеях в традиционном платоновском смысле.

Из других источников мы знаем, что Спевсипп отказался от идей, заменив их числами или математическими объектами (Met. XII I, 1069a33 sq.), и отличал душу от математических и геометрических объектов (ibid. VII 2, 1028b18 sq.), – в последнем случае на том основании, что душа подвержена движению, в то время как высшие уровни нет. Оценка утверждения, что Спевсипп отверг теорию идей, зависит от нашего понимания того, что могла представлять собой эта теория после того, как она вышла из рук Платона. Если что-то и могло не пригодиться Спевсиппу, так это идеальные числа. Как и Платон, он почитал Тетраду и Декаду, однако определил для них иное место.

В любом случае, душа оказывается четвертым уровнем бытия и именно на этом уровне (а также на более низком, очевидно, на уровне физического мира) впервые появляется зло. Но даже там оно представляет собой не позитивную силу, а некоторый побочный продукт, который неизбежно возникает в результате невозможности полностью справиться с бесформенной средой. Все это скорее напоминает метафизику *Тимея*, нежели устные учения Платона или десятую книгу *Законов*. Однако каким образом это представление о душе сочетается с определением, которое Ямвлих в его трактате *О душе* приписывает Спевсиппу (De anima, ар. Stob., I 363, 26 Wachs.): «Душа есть форма, равномерно распространяющаяся во всех направлениях»? Эти свидетельства не обязательно противоречат друг другу. Душа получает числовые геометрические протяжения свыше, которые, будучи синтезированными в одно, составляют ее формальный принцип, который, соединившись с материей, присущей душе, порождает психический мир. Далее он проецируется физический уровень и, соединившись с материей, порождает физический мир. Этот тип прогрессии, выраженный в иных

терминах, снова возникает в метафизической системе неопифагорейца Модерата из Гадеса в первом столетии н.э.<sup>1</sup>

Единое Спевсиппа не следует отождествлять с Умом. Это подтверждается одним доксографическим свидетельством (фр. 38): «Спевсипп утверждает, что Бог – это ум, однако он не является тем же, что Единое или Благо, и представляет собой отдельную природу». Хотя это свидетельство и несколько скомкано (Благо, например, не должно присоединяться к Единому таким образом), оно все же ясно показывает, что Спевсипп различал между Единым и Умом. Создается впечатление, что доксограф приводит место, где Спевсипп описывает свой высший принцип, отличный от Единого и стоящий выше него. Однако, поскольку это невозможно, остается допустить, что Богом Спевсипп называет какую-то низшую сферу бытия, очевидно, Числа, которые и являются Умом. По свидетельству Цицерона (ND I 32), Спевсипп полагал, что все в этом мире управляются некой разумной силой (*vis animalis*), которая должно быть является чем-то более активным, нежели его Единое. Однако было бы поспешным пытаться вывести что-либо определенное из этого свидетельства, учитывая его крайне полемическую направленность, обусловленную происхождением из эпикурейского источника.

Помещая Единое выше Ума, Спевсипп противоречит не только Аристотелю, но и всему официальному платонизму вплоть до Плотина, и расхождение это начинается с его непосредственного предшественника Ксенократа, который, как мы увидим, был согласен с Аристотелем в том, что высший принцип должен быть Умом.

### (b) Этика

До нас дошли разнообразные свидетельства об этических воззрениях Спевсиппа. Климент Александрийский, базируясь на каком-то доксографическом источнике (фр. 57), сообщает, что Спевсипп определял счастье как «совершенное состояние в соответствии с природой». Это определение, если оно передано точно, напоминает стоическое определение «жизни в согласии с природой». Кроме того, согласно Клименту, он утверждал, что добродетельный человек должен стремиться

<sup>1</sup> По вопросу о вечности души мы имеем смущающее позднее доксографическое свидетельство (фр. 55), которое утверждает, что Спевсипп и Ксенократ считали бессмертными рациональную и иррациональную души. Если это действительно так, это было бы значительным отклонением от платоновской доктрины, однако на основании одного этого свидетельства было бы неразумным строить дальнейшие догадки.

к «безмятежности» (*aochlesia*), что также, если это свидетельство аккурратно, напоминает нам эпикурейский идеал *ataxia*. Наконец, Климент говорит, что по мнению Спевсиппа счастье является результатом упражнения в добродетелях. Само по себе это утверждение ничем не примечательно. Вопросом, действительно интересным в этой связи, является вопрос о том, является ли добродетель достаточным условием для достижения счастья, как это впоследствии утверждалось стоиками. По свидетельству Цицерона (в *Тускуланских беседах* и в др. местах; фр. 58), члены древней Академии (Спевсипп, Ксенократ и Полемон) сходились в этом отношении во мнении с Аристотелем и Теофрастом, признавая, что некоторое количество физических и внешних благ также необходимы для полного счастья. Они настаивали на доминирующей роли добродетели, однако, вопреки стоикам, утверждали, что материальные проблемы являются злом, которое может омрачить совершенное счастье даже мудреца.

Согласно Аристотелю (EN VII 14, 1153b1 sq.), Спевсипп пытался опровергнуть утверждение о том, что наслаждение, будучи противоположностью страданию, которое является злом, должно рассматриваться как благо. Он аргументировал это (очевидно, в трактате *О наслаждении*) следующим образом:

«В самом деле, Спевсипп стремился опровергнуть этот аргумент, рассуждая таким образом: наивысшее противоположно не только наименьшему, но и равному. [То есть, наслаждение противоположно не только страданию, но и нейтральному чувству, находящемуся между ними – *Дж. Д.*] Однако это возражение не работает, поскольку не станет же он утверждать, что наслаждение является разновидностью зла.»

Очевидно, Аристотель здесь настроен слишком полемично. У нас имеется (разумеется, позднее) свидетельство Авла Геллия (*Аттические ночи*, IX 5, 7) о том, что по Спевсиппу наслаждение, равно как и страдание, действительно являются злом, благо же – это то, что расположено между ними. Комментаторы на аристотелеву *Этику* утверждают, что по Спевсиппу «беспечальность» (*alypria*) является тем благом, которое находится между крайностями, что вполне согласуется со свидетельством Климента. Вероятно, Аристотель прав только в том, что Спевсипп не считал наслаждение злом *по своей сути*. Однако как бы там ни было, мы видим, что Спевсипп последовательно применяет здесь доктрину «меры», которую обычно связывают исключительно с Аристотелем. Ясно, таким образом, что идея эта разделялась многими членами Академии.

(с) *Логика и теория познания*

В сфере логики Спевсипп в основном придерживался платоновской концепции деления понятий (*diairesis*), однако с некоторыми отличительными особенностями. Базовым принципом для него является идея о том, что для того, чтобы что-либо адекватно определить, необходимо знать все «отличительные признаки» (*diaphorai*), которые выделяют эту вещь из среды отличных от нее вещей. Если довести этот принцип до логического конца, то для определения нам бы потребовалось знание всех отношений и связей, сколь угодно отдаленных, в которые вовлечена данная вещь (фр. 31). Это положение, тем не менее, не привело его к скептицизму. Как раз напротив, он предпочел направить свои усилия на классификацию посредством такого «разделения» всего, что только можно. К чему привел этот амбициозный проект, мы не знаем. Сохранилось упоминание о его труде о «сходствах» (*homoiia*), который, вероятно, представлял собой простой список растений и животных, расположенных по родам и видам, в десяти книгах. Несколько дошедших до нас фрагментов из этой книги, сохраненных Атенеом, извлечены им из второй книги, которая была, судя по всему, посвящена исключительно рыбам. Как бы там ни было, как это показал Ланг (Lang, p. 9–15), классификаторские опыты Спевсиппа и других членов Академии, едко высмеянные комиком Эпикратом (fr. 11, p. 287 Kock), послужили для Аристотеля тем материалом, который он использовал в своей классификации видов животных.

Следует упомянуть еще об одном вопросе, связанном с классификацией, в котором решение Спевсиппа также послужило основанием для теории Аристотеля. Этот сюжет касается начального деления вещей в *Категориях*. Как мы помним, Аристотель различает между «омонимиями», «вещами, которые имеют общее имя, однако определение той природы, которая соответствует этим именам, в них различно», и «синонимиями», «вещами, которые имеют общее имя, и определение той природы, которая соответствует этим именам, в них также совпадает» (так животное является родовым именем, которое относится как к человеку, так и к быку). Давно замечено, что это различие Аристотеля очень грубое и впоследствии практически полностью заменено другой теорией (см., например, Met. IV 2). Однако сколь бы грубым не было это деление, по всей видимости именно оно происходит из классификации имен, введенной Спевсиппом. У Симпликия (который цитирует Боэция – Simp., In Cat., p. 38, 19 sq. Kalbfleisch) читаем следующее:

«Боэций говорит, что Спевсипп применял следующее деление (*diairesis*) имен. Имена, говорит он, делятся на «тавтономии» и «гете-

ронимии», причем первые разделяются на «омонимы» и «синонимы»; некоторые «гетерономные» имена являются гетерономными в собственном смысле, некоторые – «полиномными», а некоторые – «параномными». Смысл первого класса имен уже обсуждался, *polyonoma* же – это различные имена, означающие одну и ту же вещь, например, *aor*, *xiphos*, *machaira*, *phasganon* [все эти имена означают *меч*]; *heteronoma* – это такие имена, которые означают различные вещи, определение которых различно, например, грамматика, человек, дерево.»

К сожалению, Боэций не сказал ничего определенного о том, в каком смысле Спевсипп употреблял слово «синоним». Согласно Симпликию (p. 29, 5 sq.), Спевсипп недостаточно четко различал между «омонимом» и «синонимом», посчитав достаточным сказать, что в первом случае речь идет об «одном имени и разном определении», а в другом – об «одном имени и таком же определении», что иногда синонимы превращает в омонимы и наоборот. Аристотель изменил эту формулу на «определение сущности, которая соответствует имени», получив таким образом строгую дистинкцию. Как и в других случаях, нам не известны собственные слова Спевсиппа, поэтому все, что нам остается, так это отметить, что в данном случае Аристотель каким-то образом реагирует на классификацию своего предшественника.

Что касается теории познания Спевсиппа, то, как и Аристотель (An. Post. II 19), он утверждал, что первые принципы можно постичь только непосредственно, если вообще такое знание возможно. Прокл (Comm. in Eucl., p. 179, 8 sq. Fried.) говорит следующее:

«В целом, говорит Спевсипп, в нашей охоте за знанием с помощью разума мы ухватываем некоторые вещи и оставляем их для будущих исследований, не развивая последовательной аргументации, и наш ум находится с ними еще в более ясном контакте, нежели глаз с видимыми объектами; однако некоторые не способны на такое непосредственное схватывание, поэтому они стремятся подойти к нему постепенно, выстраивая цепь умозаключений.»

Первыми и несомненными принципами такого рода, согласно Аристотелю, являются аксиомы, такие как закон противоречия или утверждение, что равное равно тому, чему оно равно. Они постигаются разумом непосредственно, в качестве предварительных условий всякого знания, сами не будучи предметом доказательства. Разумеется, эта доктрина не противоречит выше обозначенной невозможности постичь отдельные вещи, поскольку принципы эти отдельными вещами не являются.

Создается впечатление, что если бы до нас дошел какой-либо существенный фрагмент из логических сочинений Спевсиппа, мы нашли бы

там разумные и тонкие рассуждения, во многом, пусть и несовершенно, превосходящие логику Аристотеля. Как я уже говорил, когда поздние платоники принимали логику Аристотеля, она не казалась для них столь «аристотелевой», как это представляется ныне, поскольку значительная часть того, что ни там находили, было для них логикой Древней академии. Основная заслуга в развитии этой логики вероятно принадлежит Ксенократу, однако роль Спевсиппа также не следует преуменьшать.

#### (d) Теория чисел

В заключение скажем несколько слов еще об одной работе Спевсиппа, трактате, озаглавленном *О пифагорейских числах*, очерк которого, равно как пространная выдержка о Декаде, сохранились в частично принадлежащем Ямвлиху трактате *Теологумены арифметики*. Здесь сообщается, что Спевсипп, будучи под сильным влиянием Филолая, в первой части своей работы обсуждал «линейные, полигональные, плоские и трехмерные числа», пять космических тел *Тимея*, сходства между ними и их отличительные особенности, а также взаимные пропорции. Вторая часть работы была полностью посвящена Декаде, которая рассматривалась в качестве наиболее естественного и совершенного числа, модели для творца (*poietes theos*) в его работе по сотворению мира. Естественно предположить, что Спевсипп думал именно так, однако его собственное свидетельство все же не помешает. Было бы, однако, неплохо знать, является ли этот творец чем-то подобным demiургу *Тимея*, или же, как было бы логичнее предположить, он тождественен с Единым, которое творит в компании второго бога Ума, являющегося первым принципом числа.

Похвала Декаде состоит в том, что Спевсипп показывает, как в ней содержатся все возможные пропорции и гармонии. Было бы неразумным вдаваться здесь во все детали. И все же этот сохранившийся пассаж весьма ценен в качестве свидетельства о том, насколько пифагорейская числовая теория проникла в умы членов Древней академии. А поскольку работа Спевсиппа была в какой-то форме доступна во времена пифагорейского движения четвертого столетия н.э., можно предположить, что она оказывала влияние и на более ранних стадиях развития неопифагореизма.

#### 3. Заключение

Итак, Спевсипп ответственен за весьма интересное развитие платонизма, которое, однако, не нашло поддержки у его непосредственных преемников. Его учение о Едином было отвергнуто Ксенократом, ве-

роятно, под влиянием критики Аристотеля, а его многоуровневый универсум был значительно выровнен, несомненно, не без влияния того же критика. Если Спевсипп где-либо по-прежнему пользовался популярностью, то это был мир «подпольного» неофициального пифагореизма. Тем не менее, ему следовало уделить некоторое внимание, хотя бы потому, что он относится к числу тех мыслителей, которые этим вниманием как правило обделены. Обратимся теперь к философу, влияние которого на средний платонизм уже не вызывает никакого сомнения и которого можно с полным основанием назвать вторым основателем платонизма.

#### С. КСЕНОКРАТ (396 – 314 г. до н.э.)

##### 1. Биографические свидетельства и сочинения

Ксенократ, уроженец Халкедона, возглавил Академию в 339 году, после смерти Спевсиппа. Согласно Диогену Лаэртскому (IV 6), он был членом Академии с юных лет и сопровождал Платона во время его поездки в Сицилию, очевидно, во время второго или третьего визита. В то время, когда Ксенократ возглавил Академию, Аристотель был за границей. В скором времени после этого он вернулся в Афины и основал Ликей. Не ясно, имело ли место какое-либо соревнование между этими лидерами за главенство в Академии, однако на том основании, что в своих работах Аристотель почти всегда настроен полемически по отношению к Платону и Академикам, можно заключить, что отношения эти были не очень дружественными. С другой стороны, нет никаких оснований полагать, что один только факт неприятия Аристотелем теории идей и математической картины мира помешал ему возглавить Академию. Платон, в отличие, например, от Эпикура, не предписывал своим ученикам какой-либо определенной догмы, поэтому, при нескольких иных внешних обстоятельствах, Аристотель мог бы вполне успешно выполнять роль главы Академии, сменив на этом посту Спевсиппа. Следовательно, те из поздних платоников, которые, начиная с Антиоха, полагали, что Академия и Ликей по сути своей были единым движением, грешили против истины не столь сильно, как это часто утверждается.

Как бы там ни было, выбор пал на Ксенократа, и он, судя по всему, все свои усилия направил на работу по систематизации той доктрины, которая, по его мнению, представляла собой философское учение Платона. Эта работа во многом была инициирована активной критикой, звучащей со стороны Ликейя. В процессе этой деятельности он неиз-

бежно создал много нового, поскольку, как я уже отмечал, каждый великий философ всегда оставляет после себя множество нерешенных задач.

Утверждается, что именно Ксенократ впервые провел разделение между тремя ветвями философии – физикой, этикой и логикой (fr. 1 Heinze). Правда Аристотель в *Топике* (I 14) говорит нечто подобное. Диоген Лаэртский перечисляет (хотя и несколько скомкано) семьдесят шесть работ Ксенократа (DL IV 11–14), которые касаются всех этих разделов. Наиболее важными из них представляются следующие: *О природе* (в 6-ти книгах), *О мудрости* (в 6-ти книгах), *О бытии*, *О судьбе*, *О добродетели*, *Об идеях*, *О Богах*, *О душе*, *О благе*, *Разрешение логических проблем* (в 10-ти книгах). Кроме того, он писал о пифагорейцах и о числах, продолжая тем самым линию Спевсиппа. Ни одна из этих работ не дошла до нас. Не сохранились даже сколь либо дословных выдержек из этих работ, так что мы, в отличие от случая со Спевсиппом, не имеем возможности оценить его стиль и методы аргументации. Все, что остается в нашем распоряжении – это доксографические свидетельства, позитивные, негативные или нейтральные.

## 2. Философия

### (a) Физика

Физикой в античности обычно называлось то учение о первопринципах, которое в настоящее время называется метафизикой. В дальнейшем я намерен сохранить эту античную терминологию, поскольку все философы, о которых речь пойдет далее, принимали ее, равно как и разделение философии на три основные части, правда, допуская в этом вопросе незначительные вариации.

(i) *Первые принципы*. Подобно Платону и Спевсиппу, Ксенократ постулировал пару противоположных первых принципов, которые он, по всей видимости, называл Монадой и Диадой (fr. 15). Последний из них являлся основанием множественности и беспредельности (аре́гия). Этот термин устанавливается на основании одного пассажа из первой главы трактата Плутарха *О сотворении души в Тимее* (fr. 68), где обсуждается учение Ксенократа о душе (о котором подробнее ниже). Вообще говоря, Плутарха следует рассматривать в качестве второго по важности после Аристотеля источника сведений о Ксенократе. Очевидно, что он испытал сильное влияние последнего. Как и его предшественники, Ксенократ называл второй принцип Диадой, однако в одном доксографическом источнике (fr. 28) используется специфический термин «вечно текущее» (το αἰαῖον), который, как сообщает наш

источник, означает материю. Слово αἰαῖον имеет поэтическое происхождение, но также встречается в пифагорейской клятве, где Тетрада описывается как «источник, содержащий корни вечно текущей природы». Очевидно, что этот термин прежде всего употребляется в этом контексте, а следовательно означает не первичную материю, а физический универсум, порожденный сочетанием гармоний, заключенных в Тетраде. В любом случае, термин этот засвидетельствован в пифагорейских источниках, а следовательно мог вполне употребляться ими и в иных контекстах.

В отличие от Спевсиппа, Ксенократ отождествляет Монаду с Умом (fr. 16). К сожалению, мы не располагаем на этот счет какой-либо дополнительной информацией. Можно предположить, что к таким воззрениям он пришел под влиянием критики Спевсиппа Аристотелем. Как бы там ни было, идея созерцающего себя божественного ума стала с этих пор и до времен Плотина доминирующей концепцией официального платонизма.

Другой особенностью учения Ксенократа, отличающей его от предшественников, была его попытка выведения всей совокупности универсума из первых принципов. Об этом пишет современник Ксенократа и ученик Аристотеля Теофраст в следующей выдержке из его *Метафизики* (6a23 sq.):

«Большинство авторов доходят до определенного места [в объяснении структуры универсума], а затем останавливаются, как это сделали, например, те, кто положил в основание всего Единое и неопределенную двоицу. Действительно, описав процесс порождения чисел, плоских и объемных фигур, они оставили в стороне почти все остальное, ограничившись заявлением, что некоторые вещи происходят из неопределенной двоицы, например, пространство, пустота и беспредельное, а другие – из Единого, например, душа и некоторые другие сущности. Что же касается небесных тел и других природных тел, то о них даже не упоминают. Аналогичным образом поступил и Спевсипп и его последователи, а также другие философы за исключением Ксенократа, который определил для каждого явления подобающее ему место в универсуме, не забыв о таких вещах, как чувственные, умопостигаемые, математические и божественные предметы.»

Теофраст считает заслугой Ксенократа выведение всей совокупности универсума, вплоть до чувственно воспринимаемых тел, из первых принципов. О том, что здесь имеется в виду, мы узнаем из других источников. Прежде всего, рассмотрим свидетельство доксографа Аэция (fr. 15):

«Ксенократ, сын Агатенора Халкедонского, богами считал Монаду и Диаду. Первый из этих принципов, в качестве мужского, является Отцом, который управляет небесами. Он называет его Зевс или Чет (perittos) и Ум и считает его верховным Богом. Вторым Богом по его мнению является женский принцип (...) – Мать Богов<sup>1</sup>, которая управляет подлунным миром. Именно она является по его мнению душой мира. Небо он также считает Богом, а звезды называет огненными Олимпийскими богами. Кроме того, он верит в существование других существ, таких как невидимые подлунные демоны. Материальные элементы также, по его мнению, одушевлены благодаря некой содержащейся в них божественной силе. Из этих элементов тот, который составляет основу воздуха, он называет Гадесом, из-за его бесформенности (aeides), водную стихию он называет Посейдоном, а земную – Деметрой, сеющей семя. Все эти определения он адаптировал (metaphrase) из учения Платона, а от него они перешли к стоикам.»

Этот подробный очерк вызывает у читателя некоторое недоумение. Во-первых, следует ли считать Монаду сущностью, которая трансцендентна миру, или же она является всего лишь лучшей частью его, скажем, сферой неподвижных звезд? Создается впечатление, что Монада является имманентной сущностью, находящейся в космосе, и это впечатление подтверждается другими свидетельствами (фр. 16–18). В таком случае, крайним пределом космоса по Ксенократу будет *huregouanios toros* из платоновского *Федра*. Тогда Зевс оказывается той же силой, которой он впоследствии стал для стоиков, – управляющей всем космосом, присущей прежде всего лучшей его части, с тем отличием, что для Ксенократа этот принцип представлялся чем-то нематериальным, скорее числом, нежели чистым огнем. Именно за это его упрекает Зенон (фр. 67). Миф из *Федра*, судя по всему, является источником всей этой картины, которая, по всей видимости, чрезвычайно упрощена Аэцием. Замечание, что Ксенократ «адаптировал» или перефразировал Платона может служить указанием на это место, а также на пассаж из *Тимея* (39e–41a), где содержатся аллегории Олимпийских богов. Тройственное разделение умопостигаемого мира Ксенократа, как мы

<sup>1</sup> Cf. Pierre Boyance. Xenocrate et les Orphiques. – REA 36 (1948), 218 sq. Этот автор предлагает это *diken* (что может быть поэтическим выражением, означающим «в роли, на манер») считать указанием на персонафицированную Справедливость-Дике. Это допущение интересно, однако не вполне убедительно. Мне кажется, что резонней допустить, что текст в этом месте испорчен.

сейчас увидим, вполне соответствует триаде, которую выделяет Платон в «занебесном месте» (*Федр*, 247c).

Диада, которая, как мы видели, во всех остальных местах отождествляется с материей, в данном случае представлена как мировая душа, неразумная сущность, которая нуждается в оформлении и осмыслении со стороны монады. Здесь мы наталкиваемся на одну сложность. Неопределенная двоица по Ксенократу – это злой и неупорядоченный принцип, в то время как мировая душа таковой не является. Если мы обратимся к трактату *Об Изиде и Озирисе* Плутарха, который несомненно написан под влиянием Ксенократа, то мы заметим, что там речь идет о двух различных сущностях, Изиде и Сете-Тифоне, при этом первая является олицетворением мировой души, а второй – зла и беспорядка. Разумеется, душа нуждается в божественном оформлении, однако она с радостью его принимает и ни в коей мере не является злым принципом. Я полагаю, что в данном случае либо Аэций по каким-то причинам объединил эти сущности в одну, либо в тексте между словами «женский принцип» и «материя Богов» приходится предположить лакуну (подобно тому, как это наверняка имеет место в двух предыдущих случаях). Мировая душа, как мы узнаем из Плутарха (Рос. Ап. 1012de), сформирована из монады и диады, то есть не является только диадой. Местом, в котором находится мировая душа, можно считать Луну или же пространство между подлунной и надлунной сферами. Однако Монада не связывается им с Солнцем, хотя само Солнце, как и другие планеты, является по Ксенократу богом.

В подлунном мире обитают демоны (о которых подробнее ниже) и божественные духи, управляющие тремя подлунными элементами (огонь по Ксенократу пребывает в надлунной сфере). До какой степени на эти воззрения Ксенократа повлиял Платон – это еще вопрос, но тот факт, что стоики с удовольствием позаимствовали все это, не вызывает сомнения. Примечательно, что сфера Гадеса состоит из воздуха. Именно таким образом будут впоследствии учить большинство средних платоников, отождествляя сферу Гадеса с подлунным миром. В этой связи можно вспомнить и свидетельство Плутарха о том, что Ксенократ различал двух Зевсов – верхнего (*hupatos*), управляющего умопостигаемым миром, и нижнего (*neatos*), находящегося в подлунном мире (Quest. Plat. IX I, p. 1007f = fr. 18). Вне сомнения, нижней Зевс должен быть отождествлен с Гадесом. Эта теория Ксенократа выглядит почти гностически. Еще примечательней его разделение богов на Олимпийских и Титанических, которые обитают, соответственно, на небе и на земле. О том, что это построение не является всего лишь мифологизацией, но напрямую связано с теорией Ксенократа, показывает замеча-

ние Порфирия по поводу «стражи (phrouga)» платоновского Федона (62b = фр. 20). По всей видимости, Ксенократ объясняет причину того, что мы содержимся «под стражей», то есть, прикованы к земле, нашей титанической природой. Именно поэтому мы находимся во власти Диониса. А поскольку Гадес и Дионис, по крайней мере со времен Гераклита, связываются воедино, вполне резонно постулировать эту связь и в данном случае. Кроме явного дуализма, эта теория примечательна и орфическими элементами, в ней содержащимися.

Согласно Теофрасту, в своей попытке вывести всю структуру мира из первых принципов, Ксенократ пошел дальше Платона и Спевсиппа. Первой проблемой, с которой он столкнулся, и которая перешла к нему по наследству от его предшественников, была проблема выведения чисел из монады и диады, затем, выведение точки, линии, плоскости и объемного тела из числа, или, скорее всего, из первых четырех чисел – тетрады.

Один интересный пассаж из *Метафизики* Аристотеля, по всей видимости, говорит именно о Ксенократе (XIII 9, 1085a7 sq.). Сообщается, что некоторые последователи Платона пытались вывести линии, плоские и объемные тела из чисел, постулируя существование специальных видов (eide) Большого и Малого, которые отвечают за возникновение геометрических фигур. Линии возникают из Длинного и Короткого, плоскости – из Широкого и Узкого, объемные тела – из Глубокого и Мелкого. Насколько мы знаем, Спевсипп никогда не говорил ничего подобного, хотя в одном пассаже из *Comm. Math.* ему приписывается нечто подобное. На основании этого свидетельства оказывается, что должно существовать несколько типов материи. Представляется более естественным приписать такое весьма схоластичное построение именно Ксенократу.

Разумеется, Аристотель не склонен симпатизировать такому подходу, поэтому его свидетельство не очень помогает. Можно предположить, что по Ксенократу каждый последующий геометрический принцип соединяется с соответствующим видом материи, которая, будучи подвижной и способной изменяться, чтобы принять его, порождает принцип для следующего уровня. Таким образом, точка комбинируется с материей в качестве «Длинной и Короткой» и порождает линию. Линия, которая по Ксенократу является сущностью, не сводимой к совокупности точек (фр. 41–49), с одной стороны, порождает все остальные линии, а с другой, снова соединившись с материей, теперь выступающей в качестве «Широкой и Узкой», порождает плоскость и т.д. Следует иметь в виду, что это допущение не подкреплено точными свидетельствами и оставляет таинственную природу материи без объ-

яснения. Я предлагаю его только лишь в качестве возможного ответа на вопрос о том, каким образом Ксенократ мог мыслить все это. Если такое решение действительно имело место, мы сможем понять, почему эти построения у Ксенократа были менее «эпизодичны», нежели у Спевсиппа.

Рассмотрим теперь, как Ксенократ обошелся с платоновскими идеями. Об этом говорится в одном пассаже из *Метафизики* (в котором Аристотель упоминает только Платона и Спевсиппа), однако комментатор Асклепий говорит, что это относится и к Ксенократу (*Met. VII 2, 1028b24 sq. = fr. 34h*):

«Другие однако утверждают, что идеи и числа одной природы, и все остальное происходит из них, включая линии, плоские тела, а также субстанции небес и чувственно воспринимаемого мира.»

Очевидно, что как Спевсиппу негодились платоновские идеальные числа, так Ксенократ обошелся без математических объектов. Здесь и в других местах *Метафизики* Аристотель утверждает, что он постулировал существование идей, которые отождествлялись с числами. Не располагая деталями аргументации Спевсиппа и Ксенократа, мы можем только догадываться, почему они решили упростить систему Платона. Однако, учитывая то обстоятельство, что Ксенократ определил душу как «самодвижущееся число», можно предположить, что для математических чисел и геометрических тел (для объяснения существования которых Платону и понадобились его математические сущности) он фиксировал уровень души. Математические сущности, хотя они и являются идеями, в то же время выступают в качестве порождающих причин для чувственных индивидуальных вещей. Ксенократ определял идею как «парадигмальную причину естественных явлений» (фр. 30), и это определение было предназначено для того, чтобы исключить существование идей для искусственных вещей (таких как кровать или повозка) и для неестественных отклонений (ta para physin), странных или отвратительных. Это определение стало стандартным для позднейшего среднего платонизма (cf. *Didaskalikos*, p. 163, 21).

Куда следует поместить идеи? Высшим принципом по Ксенократу является Ум, а Ум с необходимостью мыслит. Можно предположить, что он занят самосозерцанием. Кроме того, из чего он состоит? Допущение, что Монада Ксенократа созерцает совокупность идей-чисел, которые и составляют содержание Ума, представляется в таком контексте неизбежным. Следовательно, учение о том, что идеи находятся в Уме Бога может со всем основанием быть приписано именно Ксенократу. Во времена Антиоха эта концепция уже рассматривается как

общепринятая, и несомненно не является изобретением Новой академии.

Теперь обратимся к Душе. Согласно Плутарху (Proc. An. 1012de), описание творения души по Ксенократу является продолжением процесса творения числа. Основываясь на *Тимее* (35a), он отождествляет «неделимую сущность» с монадой, а «разделенную» – с множественностью или диадой. Единое ограничивает беспредельную множественность, и в результате возникает число. Это порождение еще не является душой, поскольку оно неподвижно, а душа – это «самодвижущееся число». Поэтому необходим элемент «тождественности и инаковости», причем первое отвечает за стабильность, а второе – за движение и изменение, и в результате их смешения возникает душа. Насколько это объяснение приемлемо, предоставим решать читателю, однако совершенно очевидно, что перед нами попытка объединить разрозненные части платоновской системы воедино.<sup>1</sup>

По Ксенократу душа по своей природе является промежуточной сущностью, а поэтому необходимо, чтобы она включала в себя элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому миру, а также те пропорции, которые создают гармонию в космосе. Как известно, уже Платон проецирует первые четыре числа в душу, связывая каждое из них с отдельной познавательной способностью. Вполне вероятно, что его последователи поступили так же. Душа по Ксенократу, следовательно, является сущностью числовой природы, нематериальной, хотя и содержащей в себе элементы, связывающие ее с чувственным миром. Она является бессмертной, и, согласно Олимпиодору (In Phaed., p. 98 Finckh = fr. 75), Ксенократ и Спевсипп полагали, что бессмертной является как разумная, так и неразумная ее части. Что именно имеется в виду, сказать не представляется возможным.

Примечательно, что по Ксенократу человеческая душа является его даймоном (фр. 81), поскольку *eudaimon* означает «быть счастливым», «с даймоном в хорошем состоянии». Действительно, Платон описывает высшую часть души как «даймона, данного Богом каждому человеку» (Tim. 90a), так что Ксенократу было достаточно только развить это представление, однако возможно, что эта этимология связана с его убеждением в том, что наша природа носит «титанический» характер, как об этом уже говорилось выше.

<sup>1</sup> Доктрина о том, что «вся совокупность вещей проникается и связывается душой, частями которой являются и наши души» (Cicero, ND I 27), приписываемая Пифагору и происходящая из *Тимея* Платона, также могла быть представлена как пифагорейская именно Ксенократом.

(ii) *Триадическое деление универсума*. Разделение на триады было, судя по всему, весьма характерным для учения Ксенократа. Секст Эмпирик (Adv. Math. VII 147 sq.) сообщает следующее:

«Ксенократ говорит, что существует три типа сущностей (*ousia*), чувственно воспринимаемые, умопостигаемые и составленные [из этих двух], вероятные (*doxaste*). Причем, чувственно воспринимаемые сущности расположены под небесами, умопостигаемые находятся за пределами небес, а вероятные и составные – это само небо, поскольку оно одновременно видимо и постижимо средствами астрономии.

Описав ситуацию таким образом, он утверждает, что критерием существования того, что находится за пределами небес, является знание (*episteme*), критерием поднебесного мира служит чувственное восприятие, а критерием смешанной сущности – мнение (*doxa*).»

Каждой из этих сфер по Ксенократу соответствует одна из Мойр: Атропос – умопостигаемому миру, Клото – чувственно воспринимаемому, а Лахесис – промежуточному, небесному миру. Мы увидим впоследствии, что это примечательное толкование Rep. X 617c оказало влияние на Плутарха и других поздних платоников.

Такое представление о небе как промежуточной сущности между чувственным и умопостигаемым миром может рассматриваться как развитие воззрений Аристотеля (*De caelo*), однако сама пропорция представляется особенностью позиции Ксенократа.

Другое тройственное разделение, еще более примечательное, описывается Плутархом (*De Fac.* 943f = fr. 56). Обсуждая промежуточную роль Луны и пропорциональность, которая связывает весь мир воедино, Плутарх замечает, что Ксенократ, исходя из описания пропорций в *Тимее* (31b, 40a), предлагает схему, включающую четыре элемента и пару противоположностей, разреженное (*to manon*) и плотное (*to ruknon*), причем последний является также музыкальным термином. Эти противоположности восходят еще к Анаксимену, однако Ксенократ пытается вписать их в рамки платоновской космогонии. Он постулирует существование трех типов «плотности», которые, в сочетании с тремя элементами, огнем, воздухом и водой, образуют три уровня бытия:

«Ксенократ говорит, что звезды и солнце созданы из огня и состоят из первой плотности (*рукнон*), луна состоит из воздуха и второй плотности, а земля – из воды и третьей плотности.»

*Рукнон* – это очевидно физический принцип плотности, поскольку до этого Ксенократ говорит, что сами по себе *to ruknon* и *to manon* не могут воспринять душу (а следовательно, сотворить одушевленный космос). Если предположить, что *to manon* по Ксенократу означает

элементы как таковые, геометрические фигуры (пирамиду, октаэдр и икосаэдр из *Тимея* 53с), тогда то *рукноп* может рассматриваться в качестве материального элемента, без участия которого геометрические формы не могут породить физического мира. Так, судя по всему, Ксенократ пытался решить сложную проблему, оставшуюся в наследство от Платона, о том, каким образом из нематериальных треугольников получается материальный мир. «Вместилище», о котором говорится в *Тимее* (51а), также по видимому имеет к этому отношение, так что Ксенократ просто стремился прояснить процесс, описанный Платоном так, как он его себе представлял.

Эта теория Ксенократа выглядит как развитие аналогичной теории Спевсиппа о различных типах или уровнях материи. Три «плотности», в соединении с тремя элементами, формирует трехуровневый космос, в котором луна и окружающий ее воздух оказываются промежуточным элементом. Ксенократ не различает между сферой неподвижных звезд и сферой планет, как это делает Платон и другие платоники, предпочитая проводить разделительную линию между солнцем и луной.

(iii) *Демоны*. Тройственная структура космоса с луной в среднем положении находит свое отражение в демонологии Ксенократа, о которой также сообщает Плутарх. В трактате *О падении оракулов* (416cd) он говорит следующее:

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

Возможно, это всего лишь иллюстрация, однако очень важная. Ксенократ дает математическую интерпретацию платоновской доктрины о том, что «демоны являются промежуточной природой, соединяющей людей и богов и не позволяющей космосу распасться на две половины» (*Пир* 202е). Демоны обладают способностями, характерными для людей и богов. Они бессмертны как боги и подвластны человеческим страстям, а следовательно могут рассматриваться как промежуточная сущность между ними. Далее Плутарх связывает их расположение с

Луной и Мировой душой. Почти наверняка такую связь усматривал и Ксенократ.

Однако эта связь не может быть полной, поскольку, с одной стороны, демоны представляются им как существа более низкие по рангу, нежели Луна (в фр. 15 они так и называются – *hyperselenoi подлунные*), а с другой стороны, по Ксенократу существуют два типа демонов – добрые и злые. В трактате *Об Изиде и Озирисе* (360е) Плутарх сообщает, что согласно Ксенократу «среди демонов, как и среди людей, существует градация по степени добродетели и порочности» (fr. 25; cf. Def. Or. 417b). По мнению Ксенократа такие явления, как неблагоприятные предзнаменования, существование религиозных ритуалов, которые включают в себя самоистязания, горестный плач, непристойности, а также человеческие жертвоприношения, могут быть объяснены только если мы признаем существование злых духов, которые получают удовольствие от всего этого и которых необходимо задабривать такими жертвами (cf. Is. et Os. 316b; Def. Or. 417c = fr. 25). Создается впечатление, что между людьми и богами необходимо постулировать две пропорции, соответствующих злым и добрым демонам, как, например, 4 и 6 между 2 и 8. Судя по всему, демонология Ксенократа не в полной мере соответствует той математической схеме, которую он для нее создал, однако сама эта попытка является дополнительным свидетельством в пользу предположения, что он был намерен формализовать все уровни бытия и добиться полного их согласования между собой.

(iv) *Творение мира и его структура*. Некоторые Олимпийские боги по Ксенократу являются аллегориями духов элементов. По свидетельству Симпликия (фр. 53) теорию пяти элементов он приписывал Платону, таким образом истолковывая пять правильных многогранников (Tim. 53c sq.) и считая икосаэдр эфиром. Это толкование внесло некоторую путаницу в учения позднейших платоников. Более склонные к стоицизму придерживались теории четырех элементов, считая небесный элемент чистой формой огня, в то время как ориентированные на перипатетическую доктрину предпочитали говорить о пятом элементе Аристотеля.

Отвергая всякие попытки буквального понимания того, что Платон говорил о сотворении мира, Ксенократ вполне согласен со Спевсиппом. Мир не был сотворен в определенный момент времени. Из сообщений наглядности Платон всего лишь позволяет себе ту же вольность, что и геометры, строящие геометрические фигуры из точек и линий. Такое толкование *Тимея* стало стандартным в последующем платонизме и было оспорено лишь Плутархом и Аттником.

(b) *Этика*

Как легко видеть из списка трудов Ксенократа, который приводит Диоген Лаэртский, этой области философии он уделил много внимания. Как и в остальных случаях, здесь он также скорее стремится формализовать учение Платона, нежели развить свои собственные теории. Он утверждает, что целью философии является «избавление от всех причин, вызывающих беспокойство в жизни» (фр. 4). Следовательно, он согласен со Спевсиппом в том, что идеалом является «свобода от беспокойства».

Как и в случае со Спевсиппом, его определение счастья дошло до нас в изложении Климента Александрийского (Strom. II 22 = fr. 77): «Обладание (ktesis) добродетелью (arete), насколько это для нас возможно, и силою (dynamis), ей сопутствующей». Счастье состоит в жизни души, достигается добродетелью и состоит из благородных поступков, добрых привычек и намерений. Телесные и внешние блага являются необходимыми элементами. Это определение не очень информативно, однако из пересказа Климента можно заключить, что оно представляет собой школьную схематизацию. Также как Спевсипп и другие члены Древней академии, он настаивает на необходимости телесных и внешних благ, которые, тем не менее, для достижения счастья играют вспомогательную роль. Вероятно, именно на них указывают «силы», о которых говорится в определении.

С определением счастья связаны начала (archai) и цель (telos) существования. Как мы увидим в следующей главе, Антиох из Аскалона настаивает на том, что его определение (которое нам кажется чисто стоическим) восходит к Древней академии, и прежде всего к Ксенократу и Полемону. По свидетельству его (фр. 79) и Плутарха (фр. 78) первыми принципами существования Ксенократ считал «первичные естественные инстинкты» (ta p̄ota kata phusin), основные инстинкты самосохранения, присущие каждому живому существу от рождения. Основываясь на них можно выработать исходные этические (или доэтические) посылки. Затем человек научается использовать свой разум, и вместе с ним получает возможность и обязанность овладевать добродетелями. Целью человеческой жизни является «жизнь в согласии с природой», что предполагает «жизнь в соответствии с добродетелями». Единственной особенностью, которая отличает эту позицию от поздней стоической доктрины, является ответ на вопрос, следует ли по достижении добродетели избавиться от базового инстинкта или, по крайней мере, исключить его из формулировки цели. Ксенократ полагает, что в этом нет необходимости. Достаточно лишь подчинить его добро-

детели. В этом отношении его позиция согласуется с воззрением Аристотеля. Мы еще вернемся в этой теме в соответствующих разделах книги.

Кроме того, Ксенократ говорит о вещах, которые имеют нейтральную ценность (adiaphora) и занимают промежуточное положение между добром и злом. Это положение также согласуется со стоической доктриной, хотя мы не знаем, что именно Ксенократ считал безразличным (вероятно, нечто подобное стрижке ногтей или прочистки носа). Разумеется, те вещи, которые стоики считали безразличными, такие как богатство или бедность, здоровье или болезнь, он рассматривал, соответственно, как благо или зло (фр. 87–92). В начале своего трактата *Против этиков* (Adv. Dogm. V 4–6 = fr. 76) Секст Эмпирик кратко описывает метод аргументации Ксенократа (который показывает, в частности, почему этот труд не мог сохраниться). Секст говорит, что все догматики, включая Ксенократа, различают между вещами добрыми, злыми и безразличными:

«... примечательнее всех об этом говорил Ксенократ, используя единственное число: «все сущее есть благо или зло или не благо и не зло». Все прочие философы принимают это положение без доказательства, однако он решил прибегнуть к доказательству. «Если, – пишет он, – есть нечто, отличное от блага и от зла и от того, что не является благом или злом, то оно будет благом или не будет им. Если оно благо, то оно будет одним из трех, если же оно не есть благо, то оно или есть зло или не есть ни зло и не благо. Если оно является злом, то оно будет одним из трех, если же оно ни благо и не зло, то оно опять-таки будет одним из трех. Следовательно, все сущее является или благом или злом или не благом и не злом.»

Такое доказательство, как справедливо отмечает Секст, доказывает не больше, чем утверждается в исходной посылке. Основной вопрос здесь не в том, существует ли некая четвертая сущность. Ксенократ стремится показать, что сам класс безразличных вещей должен существовать. Секст указывает также, что Ксенократ использует единственное число, в то время как его предшественники множественное, однако смысл этого изменения не очевиден, если только он не имеет в виду те софистические аргументы, о которых говорится далее (ibid. 8–14). Однако это не имеет отношения к его этической теории.

Таковы те скудные сведения об этической позиции Ксенократа, которыми мы располагаем. Очевидно, он произносил весьма запоминающиеся лекции по этике, как это можно заключить из замечания Полемона о его речи, посвященной умеренности, которая, согласно традиции, заставила последнего избрать философский образ жизни.

Ксенократ, несомненно, под влиянием пифагореизма, учил о воздержании от мясной пищи. В трактате *De abstinentia* (IV 22 = fr. 98) Порфирий излагает мнение Ксенократа о том, почему герой Триптолем запретил афинянам уничтожать животных. Оказывается, злом является убийство родственных нам существ, кроме того, он видел, что люди убивают тех, кто может быть нам полезен. В любом случае, Ксенократ считает позицию Триптолема правильной. Его симпатия к животным была общеизвестной, о чем свидетельствует анекдот (Aelian, Var. Hist. XIII 31 = fr. 101), рассказывающий, что как-то раз ему удалось спасти ласточку, которая спряталась в его одежде от преследующего ее коршуна. В этой истории он выглядит почти как Святой Франциск.

(с) *Логика и теория познания*

Ранее мы уже отмечали характерное для Ксенократа деление универсума на триады, каждой из которых соответствовала одна из способностей восприятия, *episteme* – для умопостигаемого мира, *aesthesis* – для чувственно воспринимаемых объектов подлунного мира, а для небесных тел, которые постижимы отчасти разумом, а отчасти чувствами – смешанная способность, называемая *doxa*. Этот термин понимается в данном контексте весьма отличным от Платона образом. Разумеется, для Платона *doxa* также означает промежуточное состояние (Rep. V 476d), однако промежуточное между «знанием» (*episteme*), «того, что есть» и «незнанием» (*agnosia*) «того, чего нет», а не между *episteme* и *aisthesis*. Мнение (*doxa*), как это становится ясно из платоновского диалога, означает область обыденного сознания и расхожих мнений и не связывается специально с кокой либо сферой космоса. Знаменитая аналогия с разделенной линией из *Государства* (Rep. VI 509c) показывает, что *doxa* является человеческой способностью, которая касается мира видимости, то есть физического мира. В *Тее* (187a–210b) и *Тимее* (51d) *doxa* также касается чувственного мира, в отличие от ума (*nous*), который воспринимает идеи. Таким образом, по крайней мере в диалогах, сфера применения *doxa* не отличается от сферы применения *aisthesis*.

Мы видим, каким образом систематизирующий разум Ксенократа совместил представление Платона о промежуточной роли *doxa* с аристотелевской идеей о том, что *aisthesis* представляет собой способность, присущую чувственно воспринимаемому миру (De anima II), и другой доктриной Аристотеля, говорящей о промежуточной роли небесной сферы, что предполагает принципиальное отличие пятого элемента, из которого она создана, от остальных четырех элементов под-

лунного мира (De caelo I). Разумеется, мы не можем быть уверены в том, что именно эти воззрения Ксенократ имел в виду, создавая свою теорию, однако не мешает отметить их в качестве возможных источников.

Однако какова, так сказать, эпистемологическая ценность такой теории? Разумеется, она эффективно связывает воедино две противоположные части универсума, перекидывая мост от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому. Мы не знаем, можно ли в полной мере доверять Сексту Эмпирику, однако по его свидетельству *doxa* по Ксенократу является «частично истинной, частично ложной (или иллюзорной)» (Adv. Math. VII 147). Отсюда можно заключить, что физический образ небесных тел иллюзорен – солнце кажется не больше фута в диаметре, планеты замедляют свой ход и поворачивают назад, – однако благодаря разуму мы можем прийти к точным и достоверным выводам об их субстанции, размере, скорости движения, что невозможно для явлений подлунного мира, поскольку здесь все подвержено изменению, а следовательно не поддается точному описанию. С другой стороны, умопостигаемые сущности, монада, диада, идеи и душа познаваемы, но находятся за пределами чувственного восприятия. Небесные тела, таким образом, могут вполне естественно восприниматься в качестве промежуточных сущностей.

По всей видимости, Ксенократ оперирует и с дихотомией умопостигаемое – чувственно воспринимаемое. На основании несколько путаного свидетельства Климента Александрийского (Strom. II 5 = fr. 6) можно заключить, что, на манер Аристотеля, он различал между *sophia*, знанием первых причин и умопостигаемой сущности, и *phronesis*, тем, что Аристотель считал практическим знанием. В свою очередь, Ксенократ различает между практической и теоретической *phronesis*, «человеческой мудростью», таким образом предполагая, что подлинная *sophia* является формой знания, недоступной для человека. Таким образом оказывается, что знание Бога и небесных сущностей о них самих качественно отличается от нашей теоретической мудрости, а последняя, в свою очередь, отличается от практической мудрости. Это воззрение имеет отчетливо пифагорейскую окраску, что вполне следовало ожидать от Ксенократа (о воззрениях пифагорейцев на природу мудрости, которая недоступна для человека, см. Diodorus Siculus, X 10).

Отметим, наконец, использование метода диэрезы. Действительно, сначала Спевсипп проводит различие между человеческим и божественным знанием, затем в человеческом знании он различает между теоретическим и практическим (см. несколько отличное, но вполне

аналогичное деление в *Политике* 259d sq.). Очевидно, таким образом, что Ксенократ, как и Спевсипп, остался верным платоновской логике. Он различает между категориями относительного и абсолютного (фр. 12), не видя смысла в десяти аристотелевых категориях, и вместо силлогистики предпочитает метод диэрезы. Он написал работы, озаглавленные *О диалектике*, *О противоположностях*, *О родах и видах*, однако мы ничего не знаем об их содержании. Как мы увидим далее, позднейшие платоники, вероятно, начиная с Антиоха, а возможно, еще со времени Новой академии, пошли по пути, отличному от Спевсиппа и Ксенократа, и в своей логической теории обратились к Аристотелю и стоикам (объединив их воззрения воедино), признав тем самым те реальные успехи в логике, которые были достигнуты со времен Платона.

#### (d) Пифагореизм и аллегоризация

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

Различные элементы учения Ксенократа в доксографических источниках зачастую приписываются Пифагору (монада и диада в качестве первых принципов, Stob., Ecl. I 10, 2 (ap. Aetius); демонология, фр. 24, идеи и числа, фр. 28, 35; определение души, фр. 60, 63; бессмертие души, фр. 67). Вполне вероятно, что сам Ксенократ подавал повод для подобных атрибуций. В этом смысле его, как и Спевсиппа, вполне можно считать отцом неопифагореизма.

Другой интересной тенденцией, как мы уже отмечали, было стремление к аллегоризации Олимпийских богов как сил природы (фр. 15). Эта идея была активно поддержана стоиками и развита такими авторами, как Хрисипп. Использование Ксенократом орфического мифа о Дионисе и Титанах для объяснения «стражи», которую несут демоны на земле, также является примером подобной деятельности (см. вышеупомянутый фр. 20).<sup>1</sup>

### 3. Заключение

В отличие от Спевсиппа, Ксенократ по всей видимости оказал значительное влияние на позднейший платонизм. Платоническая доктрина была унаследована последующей академической традицией в той форме, которую ей придал Ксенократ, хотя непосредственное использование диалогов никогда не прекращалось. Примечательно, что только два сочинения Ксенократа, если судить по заголовкам, могли быть написаны в форме диалогов – *Аркас или О беспредельном* и *Архедем или О справедливости*. Очевидно, диалогическая форма не соответствовала его формальному подходу и схоластическому темпераменту. Несомненно, именно эту особенность Ксенократа имел в виду Платон, когда призывал его «принести жертву музам» (DL IV 6).

По всей видимости, во многих случаях он уступал Аристотелю, особенно в вопросах о природе первых принципов и в этике, однако в некоторых случаях его воззрения были весьма примечательными.<sup>2</sup> Некоторые его триады нашли отражение только у Плутарха, однако его определение идеи и того, какие вещи могут считаться идеями, имели большое влияние и превратились в стандартное школьное определение, использованное в *Учебнике платоновской философии*. Адекватная оценка его влияния на средний платонизм затруднена и по той причине, что мы вообще очень мало знаем о серьезной философии того периода. Наше знание было бы более полным, если бы какие-либо детальные технические трактаты и комментарии дошли до нас, но именно они исчезли в первую очередь. Действительно, до нас не дошли да-

<sup>1</sup> Интересный образчик аллегорического толкования Гомера (Илиада XI 38–40), сохранившийся в гомеровской схолии, также может быть приписан Ксенократу (как это делает Хейнце, фр. 55) или Кратету из Маллона (если принять эмендацию схолии, которую предлагает Рейнхардт).

<sup>2</sup> После смерти Аристотеля отношения между Академией и Ликеем по видимому несколько улучшились. Теофраст в своей *Метафизике* говорит о Ксенократе с уважением и даже сочинил очерк его доктрины в двух книгах, который вовсе не обязательно должен был быть полемическим.

же технические сочинения Плутарха, посвященные материи, идеям, теории познания, из которых вероятно можно было бы получить более отчетливое представление не только о способностях самого Плутарха, но и о том, насколько велико было влияние Ксенократа на него самого и ему подобных платоников.

#### D. ПОЛЕМОН (ок. 350–267 до н.э.)

После смерти Ксенократа в 314 г. Академию возглавил Полемон. В отличие от Ксенократа он был уроженцем Афин и происходил из хорошей семьи. Сообщают, что в молодости он вел весьма разгульную жизнь до того момента, пока не был обращен к философии Ксенократом. С этого времени он во всем проявлял исключительную выдержку и самоконтроль даже перед лицом величайшей опасности, причем столь выдающиеся, что именно за эти качества его особенно хвалили позднейшие авторы. Поскольку он едва ли мог возглавить Академию в молодом возрасте, скажем, до тридцати пяти лет, естественно предположить, что он родился около 350 г. С другой стороны, так как известно, что он умер в 267 г., эта дата едва ли может быть значительно сдвинута назад. Таким образом, он не мог быть лично знаком с Платоном и даже со Спевсиппом, однако мог слышать Аристотеля, если конечно прекратил к тому времени свою разгульную жизнь. Академию он возглавлял около пятидесяти лет и, несомненно, оставил значительный след в ее истории, о природе которого мы, к сожалению, знаем ничтожно мало. В течение того длительного времени, пока он исполнял свою должность, с ним тесно сотрудничали два других философа платоника, Крантор и Кратет. Основатель скептической Академии Аркесилай также вступил в Академию при Полемоне, хотя, судя по всему, общался по большей части с Крантором (DL IV 22). Крантор умер раньше Полемона ок. 290 г., Кратет, напротив, пережил его и в течение нескольких лет, вплоть до своей смерти, возглавлял Академию. После него лидерство перешло в Аркесилаю.

Полемон прежде всего известен своей этической теорией. О его отношении к логике и метафизике хорошо говорит одно высказывание, сохраненное Диогеном Лаэртским (IV 18). Этот автор сообщает, что по Полемону «нам следует скорее интересоваться практической философией, а не логическими спекуляциями, которые делают нас подобными человеку, который выучил наизусть учебник музыки, но не умеет играть ни на одном музыкальном инструменте; такой человек вполне может заслужить восхищения за искусство, с каким он разрешает тео-

ретические вопросы, однако это его знание никоим образом не поможет ему в разрешении насущных жизненных проблем».

Эта фраза является отражением того базового этического принципа, который он оставил в наследство своему ученику Зенону, основателю стоической школы. Таким принципом является учение о жизненной гармонии. От Климента Александрийского (Strom. VII 32) мы узнаем, что Полемон написал книгу, озаглавленную *О жизни в согласии с природой*, что указывает на то, что по Полемону идеалом была не просто гармоничная жизнь, но такая, которая была бы согласована с законами природы, хотя что именно имеется в виду, мы не знаем (за исключением указания на то, что такая жизнь предполагает вегетарианство – Ioc. cit.). Тот же Климент (Strom. II 133) говорит, что Полемон определял счастье как «самодостаточность (autarkeia) по отношению ко всем или, по крайней мере, по отношению к большей и наиболее важной части благ». В таком виде это определение крайне противоречиво. Однако если под «большой и наиболее важной частью» мы согласимся понимать душевные блага или добродетели, то мы получим воззрение, которое модифицирует традиционное платоническое и перипатетическое определение в направлении, которое впоследствии стало известно как типично стоическое. Это допущение подтверждается и тем, что там же ему приписываются слова о том, что счастье невозможно без добродетели, в то время как только добродетель, даже без внешних и телесных благ, являются достаточным условием для достижения счастья.

Основным источником информации о Полемоне является Антиох из Аскалона, о котором речь пойдет в следующей главе и воззрения которого дошли до нас в изложении Цицерона. В трудах Цицерона Полемон обычно упоминается последним в списке древних академиков и перипатетиков (Спевсипп, Ксенократ, Аристотель, Теофраст), причем именно он по Антиоху является завершителем и наиболее адекватным выразителем этой традиции, средоточием всех знаний и мудрости. Из различных мест произведений Цицерона (e.g. TD V 39, Fin. IV 14, Acad. II 131) мы узнаем, что цель человеческой жизни (telos, summum bonum) Полемон определял как «ведение добродетельного образа жизни с использованием тех благ, которые нам предоставляются самой природой» или, проще, «жизнь в согласии с природой» (см. также Fin. II 34; Plutarch., Comm. Not. 1069e). Антиох особенно подчеркивает согласие этих воззрений с перипатетическими, что может служить указанием на то, что и сам Полемон стремился согласовать платонические воззрения с аристотелевскими. В любом случае, в его времена школа Аристотеля, руководимая Стратоном, обратилась почти исключительно к физике и почти не занималась этикой.

Возникает также вопрос, не заложил ли Полемон основания стоической доктрины «самосохранения» (усвоения, *oikeiosis*). Антиох (ар. Сисего, Fin. V 24) вполне уверенно приписывает «древним» (*veteres*), что обычно указывает на Древнюю академию, учение о том, что «каждое живое существо любит себя и от самого рождения стремится к самосохранению». Этот базовый принцип далее развивается вплоть до формулирования рациональной цели человеческого существования как «жизни в согласии с природой» (*ibid.* 27). Говорится, что стоики всего лишь «адаптировали» это учение, что, вместе с заявлением Антиоха (Сис., Acad. I 13), что «стоическую теорию следует рассматривать скорее как исправленный вариант учения академиков, нежели в качестве новой теории», может рассматриваться как *prima facie* свидетельство о том, что Полемон выдвинул доктрину, которая во многом схожа с позднейшими формулировками Зенона.<sup>1</sup>

Итак, основным нововведением Полемона можно считать усиление этического ригоризма, что предвосхитило доктрину Зенона и его последователей. Сомнительно, однако, что Полемон каким-либо образом предвосхитил этический материализм и учение о Логосе. Кроме того, его идеал «жизни в согласии с природой» сам по себе не предполагает стоической доктрины Судьбы в ее строгой форме. Роль Полемона в истории платонизма состоит в том, что именно его доктрина два столетия спустя явилась для Антиоха образцом в его синтезе платонизма, перипатетизма и стоицизма и принесла впоследствии обильные плоды.

Я позволю себе ограничиться этим кратким обзором воззрений глав Древней академии. В дальнейшем мы не раз к нему обратимся. Разумеется, история Древней академии этим не ограничивается, и полный очерк воззрений учеников Платона и их последователей – это большая задача, которая еще ждет своих исследователей. В заключение я перечислю еще несколько наиболее значительных имен.

Непосредственным учеником Платона был математик и астроном Филипп Опунский, которому приписывается составление *Послезакония*, труда, оказавшего очень большое влияние на последующее развитие демонологии. Гестиэй из Перинфа (*Hestiaeus*) упоминается Теофрастом (*Met.* 6b10) в качестве мыслителя, который, наряду с Ксенократом, распространил метафизическую теорию за пределы первых принципов. Кроме того, ему приписывается одна из версий знаменитой лекции Платона *О благе*. Гераклит Понтийский, весьма плодовитый

автор, который писал о многих предметах, включая пифагорейство, перешел в школу Аристотеля после того, как не смог стать главой Академии после смерти Спевсиппа. Наконец, упомянем Гермодора, который сохранил очерк устных учений Платона, впоследствии использованных Симпликием. Спевсипп и Ксенократ не оставили учеников, которые внесли бы значительный вклад в платонизм, однако с Полемоном сотрудничали Крантор и Кратет, причем последний на краткое время даже стал главой Академии, хотя и не упоминается Антиохом среди отцов-основателей. Крантор известен своим трактатом *О горе*, в котором, судя по всему, обсуждался не только этот вид страдания, но и излагалось академическое учение о чувственных переживаниях, которые должны скорее держаться под контролем, нежели искореняться. Кроме того, сообщается, что он первым комментировал *Тимей* Платона (*Procl.*, In *Tim.* I 76, 2), хотя мы и не знаем, что это был за комментарий. По его представлению, мир «сотворен» только в том смысле, что он «зависит от причины, которая лежит вне его» (*ibid.* 277, 8). Согласно Плутарху (*Proc. An.* 1012d) душа в *Тимее* по его мнению составлена из «умопостигаемой природы и той, что позволяет составить мнение (*doxa*) об объектах, доступных чувственному восприятию». И относится это, соответственно, к кругам тождественного и иного. Задачей души, по его мнению, является формирование суждений об умопостигаемом и чувственном мирах, а также выявлению сходства и различия. И поскольку она должна уметь распознавать все вещи, то ей необходимо быть созданной из них всех (по принципу «подобное познается подобным»). Числом, которое формирует душу, по его мнению было лямбда-образное, а не линейное (*ibid.* 1027d), причем базовой фигурой он был склонен считать 384 (а не 1), чтобы была возможность лучше подсчитать различные деления семи первых чисел не прибегая к операции деления (1020b). Нечто подобное мы находим также в комментарии Евдора Александрийского, о котором речь впереди. Вполне вероятно, что именно Крантор впервые написал формальный комментарий на *Тимей* (Спевсипп и Ксенократ, судя по всему, ограничивались отдельными замечаниями, не составляя формального комментария подобного рода). Кроме того, его труды показывают, что, несмотря на тот факт, что сам Полемон не интересовался ничем, кроме этики, исследования в области метафизики не прекращались в Академии и в его время.

## Е. ДОМИНИРУЮЩИЕ ТЕМЫ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА

<sup>1</sup> Вероятно, учение Теофраста об *oikeiotes* также сыграло в этом процессе свою роль. См.: Brink C.O. *Theophrastus and Zeno on Nature of Moral Theory*. – *Phronesis* I (1956), pp. 123–145.

Мы рассмотрели историю Академии до того момента, когда, благодаря усилиям Аркесилая, ее направленность существенно изменилась. Он и его последователи, наиболее известным из которых является Карнеад (ок. 213–129 до н.э.), сконцентрировались на скептическом методе, который, как они вполне резонно полагали, восходит к самому Сократу. В результате такого поворота возникло много интересных философских работ, на которых мы не имеем возможности здесь останавливаться<sup>1</sup>, прежде всего потому, что скептической традиции не нашлось места в истории среднего платонизма. По этой причине наш очерк начинается с Антиоха Аскалонского, жившего во втором столетии до н.э.

В заключение данной главы рассмотрим кратко те основные темы, с которыми нам придется работать в следующих главах, и которые представляют собой основные сюжеты, волновавшие философов платоников в течение тех трех столетий, которые являются непосредственной темой нашего исследования. Представляется резонным рассмотреть эти сюжеты в соответствии с теми разделами, на которые философия традиционно делилась со времен Ксенократа, именно, в соответствии с делением на этику, физику и логику. Начнем с этики.

## 1. Этика

Все основные этические темы оформились еще в Древней академии, однако в исследуемый нами период они подверглись пересмотру и были помещены в новый контекст. Первым вопросом является, разумеется, вопрос о смысле жизни, «пределе блага» (*telos agathon, summum bonum*). Через него, как мы видели в случаях со Спевсиппом, Ксенократом и Полемоном, дается определение счастья. Формула Полемона «жизнь в согласии с природой» перешла к стоикам и к Антиоху из Аскалона, который был подвержен значительному стоическому влиянию. Однако если мы обратимся к последующему александрийскому платонизму, то увидим, что со времен Евдора стоическая и антиохова формулировка заменяется более спиритуалистичным и, вероятно, более платоническим идеалом «уподобления Богу» (*homoiosis theoi*), который восходит к знаменитому пассажи из *Тезета* (176b). Именно эта формула становится типично платоническим определением цели в последующее время. В этом, как и во многих других случаях, нововведение Антиоха не было принято.

Другим ключевым сюжетом был вопрос о том, является ли добродетель достаточным условием для счастья? Во времена Антиоха линия фронта в этом вопросе проходила между концепциями стоиков и перипатетиков, а платоники могли присоединиться в одной из сторон. Антиох, во всех остальных отношениях симпатизируя стоикам, в этом вопросе встал на сторону перипатетиков (и Древней академии), признавая, что для достижения счастья необходимы все три класса благ: внешнее благополучие, телесное здоровье, равно как и добродетель. Напротив, в согласии со стоиками Евдор полагал, что два низших типа благ не следует приравнивать в высшему, а поэтому они не должны рассматриваться в качестве интегральной части конечной цели, ведущей к счастью. Этот спор так и не прекратился окончательно. В течение всего исследуемого нами периода обе альтернативы находили своих приверженцев, Плугарх и Тавр, например, соглашались с Антиохом и перипатетиками, а Альбин и Атик склонны были принять сторону стоиков. Все это порождало разнообразные полемические произведения анти-стоической и анти-перипатетической направленности.

Вопросом, который имел важное значение для этики, хотя относился и к сфере физики, был вопрос о свободной воле и необходимости. До того момента, пока стоики, и прежде всего Хрисипп, не встали на позицию строгого детерминизма, эта тема не была актуальной. Платон ограничивается в этом вопросе мифами, в *Государстве* и в *Федре*, и поднимает больше проблем, нежели разрешает, однако он, как и Ари-

<sup>1</sup> См.: Long A.A. *Hellenistic Philosophy*. London, 1974.

стотель, явно признает за личностью свободу выбора. Аристотель в *Никомаховой этике* (III) утверждение о том, что свободной воли не существует, рассматривает как всего лишь софистический парадокс. Ксенократ написал трактат, озаглавленный *О судьбе* (*heimarmene*), однако его содержание нам не известно. Для средних платоников проблема свободой воли и необходимости, вместе с проблемой божественного провидения (*propoia*), уже не казалась столь элементарной, и в этом вопросе помощи со стороны Платона и Аристотеля им ожидать не приходилось, хотя они и нередко обращались к ключевым пассажам своих предшественников. Позиция Антиоха в этом вопросе не очень ясна, поскольку свидетельства Цицерона (*De fato*) на этот счет не поддаются точной атрибуции, точно так же, мы не знаем ничего о мнении Евдора на этот счет. Филон является первым известным нам автором, который защищает платоническую позицию, признавая одновременно и свободную волю и божественный промысел и отрицая стоическую доктрину Судьбы, используя скорее эмоциональные, нежели логические аргументы. Плутарх также часто обращается к этому сюжету, хотя его основные работы, трактующие эту тему, не сохранились. Трактат *О судьбе*, который ему приписывается, несомненно ему не принадлежит, однако представляет большой интерес для истории вопроса и я рассматриваю его в связи с Апулеем. В целом можно заключить, что средние платоники, хотя им и удалось произвести множество школьных формулировок, не разрешили этого вопроса и именно в таком виде передали его по наследству Плотину, который написал великолепный трактат, посвященный этой проблеме (Епн. III 2–3), в котором, впрочем, также не дается однозначного решения.

## 2. Физика

Проблема природы и сущности высшего принципа, Бога, доминирует в философии исследуемого нами периода. Поздние платоники сохранили восходящую к Древней академии оппозицию монады или единого и диады, хотя и расходились в вопросе о том, как эти принципы соотносятся друг с другом. Антиох, судя по всему, просто принял стоическую пару принципов, активный и пассивный, однако Евдор, принимая пифагорейскую и платоническую оппозицию монады и диады, помещает над ними высший принцип, Единое, вполне вероятно, развивая таким образом метафизическую схему, предложенную в *Филебе*. Плутарх снова возвращается к базовому дуализму, причем он и его последователь Аттик допускают, что диада обладает гораздо большей самостоятельностью, нежели это было принято в ортодоксальном

платонизме. Напротив, согласно Альбину Бог является доминирующим началом, а материя совершенно пассивна и не может перейти в актуальное состояние. Неопифагорец Нумений утверждает радикальный дуализм, однако согласованный с более ортодоксальными платоническими воззрениями. А поскольку именно Нумений, а не ортодоксальный платонизм, является основным источником для Плотина, у этого последнего мыслителя мы также находим явную склонность к дуализму.

Кроме первых принципов существует промежуточное и опосредующее начало – Мировая душа. О творении этой сущности рассказывается в *Тимее*, и именно таким образом она обычно воспринимается поздними платониками. Однако у таких авторов, как Филон и Плутарх она представляется гораздо более значительной фигурой, напоминающей скорее Диадду Спевсиппа, не злую, однако ответственную за размножение и, как следствие, творение. У Филона мы встречаем образ Софии, которая взаимозаменяема с Диаддой. Плутарх, в предисловии к своему трактату *Об Изиде и Озирисе*, также вводит подобную фигуру, отождествляя ее с Изидой. В других случаях, например у Альбина, Мировая душа описывается как неразумная сущность, которая нуждается в «пробуждении» Демиургом. Так, в заключительной части трактата *Об Изиде и Озирисе* Плутарх говорит о том, что Изида радуется тому, что она «оплодотворена» логосами Бога, что несколько не согласуется с картиной, представленной во введении к этому же трактату.

Причину неоднозначности в представлении статуса Мировой души следует искать в связи с другой темой, также характерной для среднего платонизма, которая, однако, восходит скорее к стоицизму, нежели к Древней академии. Речь идет о различии между первым и вторым Богами, между трансцендентным, созерцающим самого себя Богом и активным демиургическим началом. Поздние платоники используют стоическую концепцию Логоса, отводя ему роль силы Бога, действующей в мире. Признавая существование трансцендентного первого принципа, как это делают александрийские платоники после Антиоха, они строят таким образом систему из двух сущностей, ближайшими аналогиями первой из которых является Демиург *Тимея*, а второй – Благо *Государства* и Единое или первая гипотеза *Парменида*. У Филона, в силу его монотеистической направленности, говорится о Боге и его Логосе, в то время как такие поздние платоники как Альбин, Апулей и Нумений постулируют двух различных богов, каждый из которых является умом, однако первый неподвижен и направлен на самого себя, а второй пребывает в движении и направлен вовне, одновременно

вверх и вниз. Некоторые пифагорейцы, такие как Модерат из Гадеса и Нумений, идут еще дальше и постулируют триаду Единых или Богов, расположенных в нисходящем порядке, вполне вероятно, опираясь в таком построении на странный пассаж из платонического *Второго письма* (312e). Однако, учитывая то обстоятельство, что третьей в этой триаде идет Мировая душа, общая метафизическая схема остается неизменной.

Кроме этих трех базовых фигур платонический космос населяют различные подчиненные и промежуточные сущности, раса демонов. Существует, вообще говоря, две теории о природе демонов, одна «статическая», другая «динамическая», и обе они представлены в исследуемый нами период. Как мы видели, уже Ксенократ развил платоновскую доктрину о промежуточной природе демонов, придав ей геометрическую форму. Демоны подобного рода занимают определенное, раз и навсегда отведенное им положение в космосе, однако вопрос об их отношении к бестелесным душам не может быть разрешен ввиду отсутствия ясных свидетельств. Альтернативная теория, представленная Плутархом и Апулеем, утверждает, что демоны в действительности являются душами, которые перемещаются вверх и вниз, на своем пути к окончательному очищению (и обожествлению) на Солнце или, напротив, на пути в воплощение в тела на Земле. Развивая эту теорию, Плутарх апеллирует к авторитету Эмпедокла (*De Is. et. Os.* 361c). Однако эта теория в произведениях Плутарха проводится не вполне последовательно, альтернативным воззрениям также находится место. В частности, говорится о злых демонах в том смысле, в каком о них учит Ксенократ. Являются ли эти демоны постоянными элементами космоса или же представляют собой злые души, претерпевающие наказание за свои прегрешения во время инкарнации? Обе эти возможности, как мы увидим, допускаются Плутархом. Злые демоны в собственном смысле этого слова, противящиеся благу божественному провидению, – это не платоническая концепция, а уступка популярной религии, вполне вероятно, обусловленная персидскими влияниями. Напротив, «карающие» демоны являются более приемлемой идеей, поскольку они подчинены Богу и их деятельность в конечном итоге направлена на благо. Даже Филон полагает, что такие сущности не противоречат строго монотеистической позиции. Кроме демонов в собственном смысле упоминаются также герои и ангелы. Этим последним сущностям явно неэллинистического происхождения, также находится место в платоновском универсуме. Представление о героях более традиционно, однако их отличие от демонов вырисовывается не очень отчетливо. Сообщается, что об этом писал Посидоний, однако это произведение до нас не

дошло. Если предположить, что героями становятся души, которые некогда были в телах, то это предполагает существование класса вечно развоплощенных душ, о котором говорится в «статической» теории. Однако если отвлечься от деталей, можно заключить, что общим местом в платонизме является допущение о том, что между Богом и человеком существует целый сонм промежуточных существ и что сам Бог ни во что непосредственно не вмешивается и не соприкасается с материей слишком тесно.

Платоновские идеи или формы также претерпели в это время значительную трансформацию. Как я уже отмечал в этой главе, прежде всего мы не вполне отчетливо представляем, до какого уровня дошло развитие теории идей в поздней философии Платона. Вполне вероятно, что уже Платон отождествил идеи и числа, разумеется, имея в виду числа, уникальные каждое в своем роде и отличные от математических чисел. Спевсиппу и Ксенократу также не нравилось различие между идеями и числами и каждый из них, как мы видели, отказался от него (правда, их решения в точности противоположны). Что думал об этом Полемон мы не знаем. Эта проблема снова появляется спустя некоторое время у Антиоха. Однако с его точки зрения, судя по всему, идеи во всем подобны стоическим «общим понятиям», что полностью лишает их трансцендентального аспекта. Источник, на котором базируется первая книга *Тускуланских бесед*, говорит об идеях как трансцендентных сущностях, кроме того, там идет речь о «воспоминании» идей, что предполагает их существование за пределами ума. Однако, нет никакой уверенности, что источником Цицерона здесь является сам Антиох и даже если это так, то идеи, о которых здесь говорится, все равно не являются платоновскими идеями в их исходном смысле, представляя собой по всей видимости мысли в божественном разуме.

После отождествления платоновского Демиурга и стоического Логоса, помещение идей в разум Бога оказывается более или менее неизбежным и естественным ходом, разумеется, если они уже не были помещены туда Ксенократом. Когда же было осуществлено разделение на первого и второго бога, идеи естественным образом оказались в разуме последнего демиургического бога. Кроме того, они рассматриваются и как мысли Мировой души, во вторичном «распространенном» смысле. Действительно, у Плутарха и поздних пифагорейцев душа отождествляется с платоническими «математическими объектами», что в контексте среднего платонизма должно означать некую

промежуточную сущность, расположенную между идеями в собственном смысле слова и чувственно воспринимаемыми объектами.<sup>1</sup>

Если в период среднего платонизма и были какие-либо серьезные разработки, посвященные теории идей, то они до нас не дошли. В *Учебнике платоновской философии* дается стандартная для среднего платонизма формулировка того, что называется идеями и какое они имеют отношение к другим сущностям, таким как Бог и космос, однако ничего не говорится о том, какова их природа и какое место они занимают в теории познания. Плутарх сочинил трактат *О том, где расположены идеи?* (Cat. Lampr. 67), однако он не дошел до нас. Сомнительно, однако, что там содержалось что-либо принципиально новое. Благодушие, с которым поздние платоники воспринимали теорию идей в том виде, в каком она была в то время, удивительна, учитывая ту серьезную критику, которой подверг эту теорию Аристотель.

Другой темой, которая заслуживала серьезного рассмотрения, но, судя по всему, также его не удостоилась, был вопрос о том, как соотносятся идеи и материя, а также примыкающий к нему вопрос о творении мира из базовых атомарных треугольников. В очерке платонической физической теории (главы 12–22 *Учебника платоновской философии*) мне не удалось усмотреть никаких следов выверенной философской позиции на этот счет. Для Антиоха, который принимал стоический материализм, проблема отношения нематериальных и материальных объектов не возникала, однако для всех остальных платоников она должна была бы быть, как легко понять, очень важной темой. Тем не менее, никто из них не беспокоится о ней. Автор *Учебника*, например, ограничивается простым пересказом *Тимея*.

Серьезные разногласия (которые также по большей части являются просто колебаниями) касаются другой темы, связанной с предыдущей, именно, вопроса о том, следует ли принимать пятый элемент, эфир Аристотеля, из которого состоят небесные тела, или же можно ограничиться традиционными четырьмя элементами. Однако и в этом случае спор в основном сводится к вопросу о правильных формулировках. Многие платоники отождествляют этот эфир со стоическим чистым огнем, поскольку и сами стоики утверждали, что огонь, из которых состоят небесные тела, отличается от обычного огня, доступного нашим чувствам, хотя и не говорили ничего определенного о присущем ему циркулярном движении. Такие авторы, как Филон и Плутарх используют обе эти теории, иногда в рамках одного и того же трактата, что ясно указывает на то, что по их мнению они вполне совместимы

<sup>1</sup> См.: Merlan Ph. From Platonism to Neoplatonism, ch. 1.

друг с другом. Коль скоро было достигнуто общее согласие о том, что небесная область качественно отлична от нашей и занимает промежуточную сферу между подлунным и умопостигаемым мирами, где находятся вечные божественные формы, вращающиеся по неизменным орбитам, вопрос о количестве элементов становился уже не очень принципиальным.

Вообще говоря, средние платоники были на удивление безразличны к тому, что мы теперь называем физикой, однако они были не одиноки в этом безразличии и вполне соответствовали своему веку, слабо интересующемуся любой наукой. После сравнительно краткого периода развития науки (прежде всего в Александрии), цивилизованный мир снова обратился к анти-экспериментализму. Такие авторы, как Плутарх, например, стремясь разрешить какой-либо практический вопрос, немедленно обращались к какому-либо авторитету, например, к *Проблемам* Аристотеля, даже и не думая о возможности проведения эксперимента. *Застольные беседы* пестрят пустыми дискуссиями подобного рода. Ученые мужи в диалогах Плутарха цитируют одно за другим мнения древних авторитетов по вопросам, которые вполне могли быть разрешены практическим путем. Только в области медицины, в лице Галена, мы снова встречаемся с трезвым отношением к эксперименту и практическим наблюдениям.

### 3. Логика

В этой сфере главным «достижением» средних платоников была адаптация логики Аристотеля, развитой Теофрастом и Евдемом, для нужд платонизма. Теофраст и Евдем разработали систему гипотетических силлогизмов, на которые сам Аристотель не обратил достаточно внимания (Alex. In An. Pr. 326, 20 sq.; 389, 32 sq.) и провели различие между «чистыми» и «смешанными» гипотетическими суждениями (которое было впоследствии адаптировано стоиками). Заимствуя стоическую логику, платоники чувствовали себя вполне комфортно, поскольку резонно полагали, что она является развитием логики Теофраста. Именно такого рода синтез мы находим в *Учебнике платоновской философии* (Didaskalikos VI), где говорится, что категорический и гипотетический силлогизмы можно найти в платоновских диалогах, особенно в *Пармениде*. Кроме того, Платону здесь приписывается знание десяти категорий, причем в *Учебнике* это обстоятельство иллюстрируется на примере *Парменида*, а Плутарх (Proc. An. 1023e) с аналогичными целями рассматривает *Тимей* (37ab).

Процесс этого синтеза, хотя и с сильным уклоном в сторону стоической логики, можно усмотреть уже в *Топике* Цицерона, так что с некоторыми оговорками его начало можно возвести к Антиоху из Аскалона, хотя не исключено, что аристотелева и теофрастова логика могла использоваться уже в Новой академии. В любом случае, приверженность Древней академии методу дизъюнкции и системе двух категорий абсолютного и относительного уступило в это время место новым веяниям. В важной статье М. Фреде<sup>1</sup> показано, что различие между аристотелевой логикой терминов и стоической пропозициональной логикой, которое мы делаем в настоящее время, было не так очевидно для древних, и их неприятие одной из них базировалось на других и более тривиальных основаниях. Очевидно, что средние платоники не осознавали несовместимости этих двух систем логики и рады были объявить Платона отцом их обеих.

Наряду с этой синтезирующей тенденцией, в анти-аристотелевском крыле платонизма, к которому принадлежали такие авторы, как Евдор, Никострат и Агтик, существовала традиция критики *Категорий* Аристотеля.<sup>2</sup> Эта критика зачастую выглядит слишком враждебной и неосновательной, однако в процессе ее изучения вырисовываются элементы позднейших уточнений логической терминологии. Аристотель обвинялся в плагиате (как якобы укравший категории у Архита). Сомнению подвергалась полнота его системы и верность некоторых дистрикций. Полагая, что категории Аристотеля приложимы не только к языку, но и к действительности, платоники утверждали, что они применимы только для чувственно воспринимаемого мира и не годятся для мира умопостигаемого. Это допущение впоследствии позволило Плотину (Enn. VI 1–3) представить «пять великих родов» *Софиста* в качестве категорий, присущих умопостигаемому миру.

Итак, нет никаких оснований полагать, что средние платоники в сфере логики открыли что-либо существенное. Плутарху принадлежали сочинения, названия которых выглядят заманчиво: *Ответ Христиппу о первом следствии*, *Лекция о десяти категориях*, *Расуждение о ги-*

*потезе* и *О тавтологии*. Однако, учитывая те сведения, которые мы извлекаем из сохранившихся работ Плутарха, нет никаких оснований полагать, что в них содержалось что-либо важное.

#### 4. Заключение

Средние платоники, как нам предстоит увидеть, осциллируют между двумя полюсами притяжения – перипатетическим и стоическим. Однако к смешению этих влияний (по крайней мере, со времен Антиоха) они неизменно добавляют представление о трансцендентном высшем принципе и нематериальном умопостигаемом мире, который находится выше нашего мира и выступает по отношению к нему в качестве парадигмы. Пифагорейские влияния также прослеживаются на протяжении всего исследуемого периода. Идея о том, что Платон был учеником Пифагора, творчески или не очень переработавшим учение своего наставника, также присуща всем платоникам, независимо от направления их философии, и особенно тем, которые прямо называли себя последователями Пифагора. И все же на фоне всевозможных различий в конечном итоге вырисовывается сравнительно последовательная доктрина, которая может рассматриваться в качестве цельного платонического наследия, перешедшего от средних платоников к Плотину и его последователям, а от них к следующим поколениям платоников.

<sup>1</sup> Frede M. Stoic vs. Aristotelian Logic. – Archiv f. Gesch. d. Philos. 56 (1974), 1–32. К сожалению, в этой статье не уделяется внимания Теофрасту. См. об этом: Graeser A. Die logischen Fragmente des Theophrast. 1973.

<sup>2</sup> Причем эта критика ограничивалась именно категориями, в то время как система силлогизмов принималась, очевидно потому, что она уже до этого универсально приписывалась Платону. И даже теория категорий критиковалась не по сути, а лишь в некоторых деталях. См. об этом статью: Lloyd A.C. Neoplatonic Logic and Stoic Logic. – Phronesis I (1956).