

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ШКОЛА ГАЯ: ТЕНЬ И СУЩНОСТЬ

А. ГАЙ

С «Афинской школой» второго столетия обычно сравнивают тот тип платонизма, который связан прежде всего с именем Альбина и, в несколько меньшей степени, Апулея, и который, как обычно полагают, восходит к учителю Альбина, некоему Гаю. Задачей данной главы является анализ философии этой «школы» и ее отношение к «Афинской школе».

Факты, которыми мы располагаем, очень немногочисленны. Знаменитый медик Гален сообщает, что в возрасте 14-ти лет (то есть в 143 г.) в Пергаме он слушал лекции некоего «ученика Гая» (*De Anim. Morb.*, cap. 8, V 41 Kühn, p. 31, 24 sq. Marq.)¹, а в около 149–157, по пути в Смирну, слушал лекции Альбина (*De Propg. Libr.*, cap. 2, p. 97, 6 Müller). Отсюда следует, что Гай активно трудился в первых декадах второго столетия. Среди дельфийских надписей, о которых я уже говорил в связи с Никостратом и Тавром (SIG II 868), имеется упоминание о «Гае, сыне Ксенона, философе». Надпись датируется примерно 145 годом. Если она посвящена именно нашему философу, что не так уж невероятно, то в это время он должен был быть в весьма пожилом возрасте.

Мы не знаем не только время жизни Гая, но и место, где он жил. Обычно считается, что он мог жить в Александрии или в Малой Азии, поскольку именно там жили впоследствии его ученики. С другой стороны, Апулей из Мадауры, философские воззрения которого во многом напоминают Альбина, учился в Афинах в период между 145 и 150 гг., и Малую Азию посещал только на краткий срок (*Flor.* 15; *De Mundo* 17). Однако свидетельства самого Апулея, как мы увидим, со-

¹ Этот человек, говорит Гален, был вечно занят различными делами. Жители города постоянно обращались к нему с разными просьбами. Это свидетельство, объясняя относительное невнимание Галена к схоластическим тонкостям, подтверждает, что платоники часто занимали разные административные посты.

ставляют проблему. Таким образом, остается признать, что место жительства Гая нам не известно.

Его сочинения также не сохранились, вполне вероятно, что он ничего не писал. В одном парижском манускрипте (*Cod. Par. Gr.* 1962, fol. 146v) содержится упоминание о неких «Заметках на лекции Гая в семи книгах» Альбина, которые также не сохранились, однако были использованы поздним неоплатоником Присцианом в его *Ответе царю Хосрою*. Порфирий в *Жизни Плотина* (14) упоминает о каких-то комментариях на Гая, которые читались на семинаре Плотина, однако это могли быть все те же заметки Альбина. Ссылки Прокла в его *Комментарии на Тимей* на «Гая и Альбина» скорее всего обусловлены тем, что сам Альбин имел привычку апеллировать к авторитету своего учителя. Итак, от сочинений самого Гая, судя по всему, до нас ничего не дошло.

Как бы там ни было, некоторые исследователи, базируясь на сравнительном анализе произведений Альбина и Апулея, все же пытались вычленивать то, что может быть названо доктриной Гая. Поскольку задачей данной главы является критический анализ таких попыток, то излагать эти реконструкции прямо сейчас представляется нецелесообразным. Сначала следует подробно рассмотреть те документы, на основании которых эта реконструкция осуществляется. Обратимся к ним и рассмотрим их в последовательности, которая диктуется скорее не хронологическим порядком (который устанавливается не очень однозначно), но в меру их важности для наших целей.

В. АЛЬБИН

1. Биографические свидетельства и сочинения

Из жизни Альбина мы знаем только одну дату. Как уже отмечалось, в интервале между 149 и 157 годами Гален слушал лекции Альбина о платонизме в Смирне. Таким образом, Альбин был современником Тавра и на поколение старше Апулея. Он был также современником Теона из Смирны, чей трактат *Математическое введение к Платону* вкратце обсуждается в восьмой главе.

Из сочинений Альбина сохранились два базовых школьных учебника: *Введение к диалогам Платона* (*Eisagoge*) и *Учебник платоновской философии* (*Didaskalikos*).¹ Первое из этих сочинений очень ко-

¹ Об этом *Учебнике платоновской философии*, надписываемом именем Алкиноя, и авторство которого долгое время приписывалось Альбину, см. *Послесловие 1996 г.* – *Прим. пер.*

роткое (всего четыре с половиной страницы в современном издании). В нем обсуждается форма и содержание платоновских диалогов, проводится различие их по типам и излагается последовательность, в которой они должны изучаться. Ниже об этом будет сказано подробнее.

Второй текст, *Didaskalikos*, дошел до нас в виде манускрипта, написанного именем Алкиной. Однако немецкий исследователь Фрейденталь (*Freudental*) еще в прошлом столетии высказал предположение, что это имя является искажением имени «Альбин». Стилистически этот текст вполне схож с *Введением*, и доктрина, там представленная, согласуется с тем, что мы знаем об Альбине из других источников. Разумеется, *Didaskalikos* представляет собой всего лишь школьный учебник, в котором встречаются некоторые интересные нововведения (о которых речь пойдет ниже). Сравнивая формализованный стиль учебника с более риторически расцвеченными высказываниями других платоников, исследователи пришли к ложному выводу о том, что Альбин был большим формалистом, и что различные мистические и вдохновенные элементы платонизма его не привлекали. В настоящем исследовании мы не намерены ограничиваться простым сравнением этого *Учебника* с работами платоников других школ. Спросим себя, если бы до нас дошли аналогичные учебники, написанные Тавром, Плутархом, Аттиком или Нумением, чем бы они отличались от этого учебника? Конкретные вопросы, например, о достаточности добродетели для счастья и о творении мира во времени, они бы трактовали по-разному, однако отличались бы они друг от друга общим тоном изложения? Кроме того, в десятой главе нашего *Учебника* явно просматривается мистическая тенденция, что даже вызвало у некоторых исследователей желание объявить ее позднейшей вставкой, в то время как было бы более резонно допустить, что именно эта глава является наиболее оригинальной частью учебника.

В этой связи возникает интересный вопрос, который в деталях исследовал польским исследователем Тадеушом Синко (*Tadeusz Sinko*), касающийся вопроса о связи между нашим учебником и *De Platone et eius dogmate* (О Платоне и его доктрине) римского правоведа и ритора Апулея, больше известного в качестве автора *Золотого Осла*. Сходство между этими трактатами довольно очевидно, однако во многих случаях не столь же очевидно то, что за этим стоит. Базируясь на сравнении этих текстов, польский исследователь стремился вычленить то, что может быть отнесено к доктрине Гая, которого он считал источником для обоих этих трактатов. Несколько ниже мы коснемся трудностей, с которыми сталкивается эта теория.

Вопросом является также и то, до какой степени *Учебник* отражает воззрения самого Альбина. Жанр этого сочинения предполагает, что оно едва ли может быть очень оригинальным, кроме того, к счастью для нас, кроме вышеуказанного сходства с работой Апулея, мы располагаем дополнительным указанием на то, к какому источнику может восходить по крайней мере базовая часть этого учебника. Двенадцатая глава *Учебника*, касающаяся теории идей, начинается буквально теми же словами и далее пересказывает близко к тексту тот же текст, что и аналогичная компиляция Ария Дидима, посвященная тому же сюжету, сохраненная Евсевием (PE XI 23, 2) и, одновременно, Стобеем (*Anthol. I 135, 19 Wachs.*). Отсюда следует, что этот учебник представляет собой «новое издание» сочинения Ария *О доктрине Платона*. До какой степени это издание является «новым и исправленным» не вполне ясно, и этого вопроса мы коснемся ниже в ходе анализа отдельных положений *Учебника*.

Путаница усугубляется и тем фактом, что в том же манускрипте, в котором упоминается девять (или десять) книг *Лекций Гая*, говорится и о другой работе Альбина, озаглавленной точно так же, как и вышеупомянутое сочинение Ария – *О доктрине Платона*. Это обстоятельство, равно как и форма *Учебника*, позволило некоторым исследователям предположить, что мы располагаем сокращенной версией (*epitome*) более пространной работы Альбина. Примечательно, что в некоторых манускриптах она так и называется – *epitome*. Разумеется, *Didaskalikos* действительно представляет собой некий конспект, иногда столь краткий, что смысл сказанного теряется, поэтому ничто не мешает предположению о том, что это действительно сокращенная версия какого-то более пространного сочинения, однако гипотеза о том, что перед нами конспект работы Альбина, выполненный в византийские времена, представляется излишней.

Вопрос о том, писал ли Альбин специальные комментарии на диалог, является открытым. Комментируя миф Эра из *Государства*, Прокл (*In Rep. II 96, 12 Kroll*) упоминает Альбина, однако отсюда не следует, что он сочинил отдельный комментарий на этот диалог Платона. Поскольку Гай также комментировал диалоги, эта ссылка может быть простым указанием на соответствующее место лекций Гая, записанных Альбином. В своем *Комментарии на Тимей* Прокл упоминает Альбина трижды, причем один раз Альбин комментирует (или, скорее, исправляет) конкретный пассаж из *Тимея* (27c; *In Tim. I 29, 2 Diehl*), однако сами по себе эти свидетельства являются недостаточными для постулирования существования отдельного комментария. В другом случае (*ibid.* 340, 24) Альбин связывается с Гаем таким образом, что из

текста можно заключить, что он цитирует его, то есть мы снова имеем дело с *Лекциями*.

Вопрос об авторстве *Анонимного комментария на Тезтет*, фрагмент которого был обнаружен в 1901 г. в Египте и опубликован в 1904 г., также часто рассматривается в связи с Альбином. Начало этого текста утрачено, папирус начинается с конца предисловия и заканчивается комментарием на Theaet. 153de. Текст местами весьма фрагментарен. Сохранился также небольшой фрагмент, касающийся 157e–158a. По сути дела комментарий ограничивается краткими пояснениями к тексту (содержит ответы на «апории»), грамматическими наблюдениями и замечаниями антикварного характера, по большей части весьма банальными. Иногда автор позволяет себе обзоры (например, 143d – по поводу oikēiosis, 147v – о природе иррационального) и критические выпады в адрес других школ, стоической, эпикурейской и скептической. Комментарий вызывает интерес по причине нескольких примечательных наблюдений, а также потому, что он является единственным, дошедшим до нас, образцом среднеплатонического комментария, поскольку, как мы увидим далее, в восьмой главе, среднеплатоническое происхождение комментария Халкидия зачастую оспаривается. Издатели этого текста, Дильс и Шубарт, отмечают значительное сходство этого комментария с тем, что мы встречаем в *Учебнике* Альбина, однако указывают и на ряд сложностей. С одной стороны, сомнительно, чтобы автор этого комментария, который по его собственным словам, комментировал также *Федон*, *Пир* и *Тимей*, был лицом, нам совершенно не известным, особенно если учесть, что мы располагаем свидетельствами о том, что Альбин комментировал *Тимей* и, вероятно, *Федон* (о чем говорит несколько смутное свидетельство Тертуллиана: De anima 28–29). Однако мы должны помнить, что по словам Галена, существовал по крайней мере один, неизвестный по имени, ученик Гая, а также то, что перечисляя среднеплатонических комментаторов, Прокл упоминает еще одного философа, Максима из Никеи, о котором нам ничего более не известно (In Rep. II 96, 10). Учитывая то обстоятельство, что папирус датируется началом второго столетия, естественно предположить, что текст, в нем содержащийся, написан примерно в это же время.

Первая трудность, с которой столкнулись издатели, была проблема стиля. В экстремальных случаях этот критерий является достаточно шатким, однако не в нашем случае. Греческий язык сочинений Альбина и этого комментария весьма схожи, хотя, как они отмечают, различные синонимы встречаются у Альбина гораздо чаще, нежели в *Комментарии*. Этим отмеченные издателями различия и ограничиваются,

однако, как они сами отмечают, картина смазывается из-за того, что мы имеем дело с работами разного жанра. Учебник, предназначенный для более широкой аудитории, естественно должен быть написан более оточенным языком. Такие грамматические явления, как отсутствие зияния (hiatus), также принимались во внимание, и оба текста схожи в том, что игнорируют его.

Более интересным является то, что в этих текстах одно и то же место из Платона цитируется по-разному, и эта малая особенность относится к числу тех, от которых трудно просто отмахнуться. Альбин во *Введении* (p. 150, 27 Hermann) и наш Комментатор цитируют определение знания из *Менона* (98a): «истинное мнение, связанное суждением о причинах (aitias logismoi)». Комментатор в двух случаях цитирует это место с ошибкой: «посредством причинно обусловленного суждения (aitiai logismou)». Такое изменение грамматически вполне возможно, однако Альбин цитирует это место правильно. Это обстоятельство настораживает, однако, как известно любому исследователю, искажения, допущенные в хорошо известном тексте, встречаются и у одного автора, поэтому не могут рассматриваться в качестве окончательного доказательства обратного.

Гипотеза усиливается и тем обстоятельством, что между этими текстами не наблюдается практически никаких доктринальных различий, хотя, с другой стороны, речь в них идет прежде всего об общих метах. Как и Альбин, Комментатор полагает, что целью является «уподобление Богу» (7, 14), и отвергает oikēiosis как достаточное основание для справедливости (и правильной жизни в целом). Как и Альбин он использует стоический термин psychikai ennoiai (46, 43; 47, 44; cf. Did. 155, 23; 156, 17; Isag. 150, 22) для обозначения врожденных идей. Как и Альбин Комментатор различает «естественные добродетели» (euphyiai) и предпочтительные добродетели (4, 12). Наконец, оба они цель благородной любви определяют как выявление «объекта, достойного любви» (ho axierastos) (Did. 187, 35; Comm. 8, 23). Все эти утверждения весьма тривиальны, но вместе они создают единую картину.

Итак, доктринальных различий между этими текстами не наблюдается, однако утверждение, что они непременно принадлежат одному и тому же автору, представляется слишком поспешным выводом, по причине неудовлетворительного состояния наших источников.

2. Философия

(a) Общие принципы

То, что последует далее, является по сути дела комментированным изложением содержания *Учебника платоновской философии*. Как уже отмечалось, маловероятно, чтобы в этом учебнике содержалось что-либо оригинальное или присущее только Альбину, поэтому все дальнейшее следует воспринимать как базовую доктрину среднего платонизма, впервые формализованную, вероятно, Арием Дидимом, и впоследствии отредактированную Альбином. Разумеется, в тех случаях, когда мне покажется, что автор учебника высказывает оригинальные мысли, я отмечу это особо.

Учебник начинается с определений. Философия – это «стремление к мудрости» или «освобождение и отвращение (periagoge) души от тела», причем последнее определение, восходящее к *Государству* (VII 486a), особенно нравится автору учебника. Определение мудрости как «знания вещей божественных и человеческих» имеет стоическое происхождение, давно уже вошедшее в платонический канон и ставшее общим местом. Кроме того, платоник мог бы сослаться и на *Rep.* VI 486a. Отметим, что, в отличие от Филона (*Songr.* 79), Альбин не добавляет к этому определению характерное для Посидония окончание: «... и их причин».

Основные философские темы в *Учебнике* располагаются примечательным образом (гл. 3). Во-первых, устанавливается нетрадиционная последовательность: Физика – Этика – Логика, и во-вторых, физика отождествляется с «теорией», а этика с «праксисом». Так две основных философских темы распределяются в соответствии с двумя образами жизни – созерцательной и практической (речь о которых идет непосредственно перед этим во 2-й гл. учебника). Такая схема, по всей видимости, располагает темы по степени их значимости, поскольку в процессе изложения все же сохраняется нормальный стоический порядок – Логика, Физика, Этика, противоположный тому порядку, которому, со времен Антиоха, следуют большинство платоников. Автор учебника не употребляет стандартные термины, предпочитая говорить о *dialektike*, *theoretike*, *praktike*. Эта терминология больше напоминает аристотелевскую. Физика оказывается таким образом подразделом в разделе «теория». Та часть, которая изучает первые причины и божественные предметы, называется теологией (cf. *Arist.*, *Met.* E 1026a18–19); та, которая изучает небесные тела и космос, называется собственно физикой, а третья часть, которая называется математикой, выполняет такую же роль в «теории», какая отведена диалектике во всей фило-

софии. То есть, она является методом исследования. Этика в собственном смысле этого слова также оказывается только частью «праксиса». Два других подраздела называются экономика и политика. Диалектика, наконец, также делится на целый ряд подразделов, о которых см. ниже. Весь *Учебник*, как мы увидим, изобилует различными дистинкциями, как этого и следовало ожидать от школьного учебника.

(b) Теория познания: *kriterion*

Теорию познания Альбин начинает с критерия истинности (гл. 4), поскольку именно вопрос о критерии рассматривается им в качестве исходного пункта диалектики. Доктрина, как и следовало ожидать, по большей части является формализацией Платона, однако не лишена некоторых интересных деталей.

Раздел начинается с дистинкции (154, 8 sq. *Hermann*). Различаются: сама способность суждения (*to krinon*), объект суждения (*to krinomenon*), собственно суждение (*krisis*), причем последнее и следует считать *kriterion* или стандартным суждением. Этот термин может быть применен и к самой способности суждения, которая, в свою очередь, делится на два элемента, разум, который является агентом (*to hyph'hou*) суждения, и то, что называется *logos physikos*, инструмент вынесения суждения (*to di'hou*).

Отметим несколько примечательных моментов. Во-первых, *krisis* является результатом восприятия впечатления разумом, а следовательно есть «когнитивное впечатление» (*kataleptike phantasia*), правда этот термин не употребляется в *Учебнике*, однако присутствует в *Комментарии на Тезет*. Отсюда следует, что различие между агентом и инструментом вынесения суждения, с использованием характерной пропозициональной фразы, восходит к истокам среднего платонизма.

Затем, мы встречаем здесь с практически непереводаемым термином *logos physikos*. Если вернуться назад к Антиоху, то мы увидим, что для него инструментом познания является чувственное восприятие (*Acad.* Pr. 30), которое он считает единственным источником впечатлений. Он говорит также о «естественной силе» разума (*dynamis physike*), «которая направляет к тем вещам, посредством которых движется сама». Это определение соответствует *logos physikos* Альбина, который означает «активность разума в природе» и представляет собой активный разум, получающий впечатления из внешнего мира. Альбин не желает примешивать здесь чувства потому, что признает существование другого источника знания, за пределами чувственного восприятия, – и таким источником является непосредственное созерцание умопостигаемой реальности, которое в ее чистом виде присуще только Богу,

однако в ограниченном смысле доступно и нам. Эта способность не признавалась такими стоически ориентированными платониками, как Антиох, однако для поздних платоников со времен Евдора она была уже необходима. Логос, который способен воспринимать умопостигаемое, называется *epistemonikos logos* (далее EL), и продуктом его деятельности является *episteme*. Тот логос, который касается чувственно воспринимаемого мира, назывался *doxastikos logos* (DL), и результатом его деятельности было мнение, *doxa*. Такое различие восходит к самому Платону, хотя формализация представляет собой позднейшее школьное развитие.

Выделение особой категории познания, независимой от чувственного восприятия, – это существенная модификация теории Антиоха, характерная для среднего платонизма в его развитой форме. Деятельность ума (*noesis*) Альбин определяет как «активность ума в созерцании первичных умопостигаемых сущностей (*ta prota noeta*)» (155, 17).

Это, в свою очередь, приводит к интересному различию между первичными и вторичными объектами созерцания. «Первичные умопостигаемые сущности» – это идеи в их трансцендентном аспекте, а «вторичные умопостигаемые сущности» – это формы в материи (*eide*), и такое различие мы уже встречали в том платоническом источнике, которым воспользовался Сенека в его 58 письме.

Чувственное восприятие, определяемое как «воздействие (*pathos*), которое тело оказало на душу, и которое представляет собой прежде всего сообщение, произведенное тем органом чувств, на которое это воздействие было направлено» (154, 29 sq.), направлено на два типа объектов: «первичные чувственно воспринимаемые», которые соответствуют качествам (*poiotetes*), и «вторичные чувственно воспринимаемые», соответствующие свойствам в телах или воплощенным индивидуальным качествам. Из этих двух возникает то, что называется сложным телом (*athroisma*), например, мед или огонь. Эта дистинкция позволяет автору учебника сконструировать развитую схему типов чувственного восприятия, с использованием схоластического термина «не без участия» (*ouk aneu*):

«О первичном умопостигаемом судит мышление не без участия научного разума (EL), посредством непосредственного и недискурсивного восприятия.

О вторичном судит научный разум (EL) не без участия мышления.

О первично и вторично воспринимаемом ощущение судит не без мнящего разума (DL),

а о соединении – мнящий разум (DL) не без участия ощущения».

Каков смысл этой схемы? Мы встречаемся здесь с полезным различием между «непосредственным» и «дискурсивным» разумом. Объектами чувственного восприятия (*aisthesis*) и доступными лишь разуму (*noesis*) оказываются неразложимые «первичные» впечатления; каждому из этих типов соответствует определенный логос, и в результате этого процесса появляются собственно объекты этих логосов – «вторичные» конструкции, возникающие в результате дискурсивного мышления. Разум и чувство, следовательно, одновременно и получают впечатления, и формируют на их основании различные концепты.

Перед нами хорошо разработанная эпистемологическая схема, в которой, однако, при более строгом анализе проявляются изъяны. Прежде всего, объекты каждого из этих логосов различны. Объектами DL являются сложные тела, агрегаты, составленные из данных чувств. Объектами EL в этом случае должны бы быть ментальные конструкты, например этические и политические законы, или математические и физические системы. Однако вместо них мы слышим о неких идеях в вещах, которые также являются типами конструкций, однако аналогичным скорее качествам в телах, нежели самим телам.

Далее, в сфере чувственного восприятия мы имеем дистинкцию между качествами, например, цветом, и тем, что Альбин называет «привходящими качествами» (*ta kata symbebekos*), в других случаях называемых *poia*, что может быть переведено как воплощенные качества (или свойства тел). Эта формулировка, скорее всего, восходит к *Тезету* 156с. Различаются ощущение «белизны», которое является результатом света, который отражается от объекта и поступает в глаз, и состояние самого объекта после того, как это ощущение воспринято, называемое «белая вещь». Следовательно, Альбин не различает между общими и частными качествами, выделяя два аспекта одного и того же явления, впрочем, в полном согласии с *Тезетом*.¹

Кроме этих первичных восприятий мы имеем более сложные конструкции, возникающие из регулярного соединения одних и тех же данных чувств, то есть материальные объекты (*athroismata*). Отметим, что этот термин также восходит к *Тезету* (157с), однако в диалоге Платона он преподносится как всего лишь одна из гипотез, которой Сократ «кормит» Тезета. Во времена Альбина гипотеза становится догмой.

Возникает вопрос, каков статус DL? Ясно, что он не может относиться к *aisthesis* так же, как EL относится к *nous*. *Aisthesis* в платониз-

¹ Аристотель (Cat. VIII 10a27) также различает между *poiotetes* и *poia*. Очевидно, что Альбин опирается на это место.

ме не может само по себе сформировать какое-либо суждение, поскольку для этого необходим ментальный акт. Следовательно DL, также как и EL, должен быть агентом разума, причем таким, который использует данные чувств для постижения чувственно воспринимаемого мира. Жесткая схема смазывает эту неясность, причем сам Альбин по всей вероятности не осознает ее.

Несмотря на указанные проблемы, эпистемология, изложенная в *Учебнике*, представляет собой на редкость когерентную теорию. Формула *oik anei* очень хорошо отделяет первого и главного агента от вспомогательного на каждом из уровней познания.

Глава 4 заканчивается различением между «теорией» и «праксисом». Отметим, что формулировка эта напоминает Аристотеля, однако здесь же используется стоический термин *physike ennoia* (естественная или врожденная концепция):

«Правильный разум (*orthos logos*) не судит вещи, которые касаются теории и которые предполагают деятельность, одним и тем же способом. В сфере теории он рассматривает вопрос о том, что истинно, а что нет, в то время как в сфере «праксиса» он больше интересуется вопросом о том, как отличить приемлемое от чуждого, а также выносит суждение о том, что следует делать. Ибо благодаря врожденным нам понятиям красоты и добра и, пользуясь разумом, сообразуясь с природными понятиями как измерительными инструментами, мы судим, как обстоит дело в каждом случае, так или иначе».

Это различение между теорией и практикой явно восходит к Аристотелю (EN VI), в то время как *physikai ennoiai*, которые он называет *metra*, являются теми врожденными идеями, которые вошли в платонизм благодаря Антиоху. Сам автор учебника, судя по всему, не очень этим обеспокоен, поэтому воспринимать все эти разнообразные вкрапления как знак «эклетицизма» было бы чрезмерным упрощением.

(с) Логика или диалектика

Альбин приписывает Платону всю систему перипатетической логики, разработанную Теофрастом и Евдемом. Причем в платоновских диалогах он находит примеры не только силлогизмов, но и «чистых» и «смешанных» гипотетических силлогизмов. Еще раз отметим, что это не эклектизм. Между использованием перипатетической логики для пояснения аргументов Платона в диалогах (так, например, современный комментатор может использовать для этих же целей современную логику) и убежденностью в том, что логика Аристотеля и Теофраста действительно восходит к Платону, существует большая разница. Альбин приписывает всю систему логики Платону, и в этом он не ориги-

нален. Каждый платоник в его время сказал бы, что система логики не есть изобретение Аристотеля, но является коллективным продуктом платоновской школы, а Аристотель всего лишь написал первый учебник логики. Даже критикуя *Категории* Аристотеля, такие платоники не хотели этим сказать, что система категорий ложна или что Платон не знал о ней. Напротив, Платон отлично знал систему категорий, а вот Аристотель внес в эту систему путаницу.

В главах 5 и 6 Альбин кратко излагает систему позднеперипатетической логики, причем таким образом, как будто она принадлежит Платону. Начинает он с нескольких определений, каждое из которых вполне вписывается в рамки платонической системы. Основной задачей диалектики называется исследование сущности и приводящих качеств вещей. Сущность можно изучать либо нисходя (a priori), посредством разделения и определения, либо восходя (a posteriori), путем анализа. Приводящие свойства (атрибуты субстанции) могут изучаться либо «из свойств содержимого» (то есть самих свойств), посредством индукции (epagoge), либо «исходя из их содержащего» (то есть объектов, которым эти свойства присущи), с помощью силлогизма. (Все это вполне напоминает *Топику* I 12.) Итак, мы имеем пять способов диалектического рассуждения, три из которых касаются сущности, а два – ее свойств. Эта формализация, равно как и то, что следует за ней, также вполне традиционна.

Хорошим примером схоластического метода является описание трех типов анализа. Первым типом является восхождение от чувственно воспринимаемого к первично умопостижаемому. В качестве примера Альбин ссылается на речь Диотимы в *Лире* (210a). Вторым типом является восхождение от положений, которые могут быть доказаны, к тем, которые недоказуемы и самоочевидны. (В качестве примера дается ссылка на рассуждение о бессмертии души в *Федре*, 245c.) Третьим типом анализа является переход от посылок к беспредпосылочным началам (как, например, в *Государстве* VI 510b). Сам Платон никогда не соединял эти три процесса воедино, однако когда именно возникла наша теория – это сложный вопрос. Вполне вероятно, что она отчасти восходит к Древней академии, однако единственным достоверным источником для нас является *Учебник* Альбина.

Глава заканчивается рассуждением об индукции, причем в одном предложении удивительным образом находится место перипатетическому, платоническому и стоическому терминам. Оказывается, что «индукция более всего способна пробудить врожденные понятия». Общая идея этого высказывания вполне платоническая, в духе *Менона* 85c, откуда происходит термин *anakinein*, сам термин «индукция» при-

надлежит Аристотелю, а термин, используемый для идей (*physikai en-noia*) стоический.

В главе 6 мы переходим к силлогизмам. Высказывания (*protaseis*) бывают утвердительные или отрицательные, общие или частные. Далее, они делятся на категорические и гипотетические. Затем дается аристотелевское определение силлогизма: «Силлогизм есть вывод, в котором из исходных посылок с необходимостью следует нечто от них отличное» (cf. *Anal. Pr.* 24b18–20), и говорится следующее:

«Из силлогизмов некоторые являются категорическими, некоторые – гипотетическими, некоторые – смешанными. В категорических посылки и заключение являются простыми высказываниями; в гипотетических состоят из условных высказываний; смешанные сочетают и то и другое».

Два последних типа силлогизма были введены Теофрастом¹ и развиты стоиками и, вероятно, Полемоном. Можно предположить, что уже во времена Антиоха (если признать, что *Топика* Цицерона написана под его влиянием) все эти типы силлогизмов были общим местом для всех философских школ. Единственной задачей для платоника было найти хорошие иллюстрации для них из платоновских диалогов.

Все три фигуры категорического силлогизма Альбин иллюстрирует примерами из *Алкивиада* (155a) и *Парменида*. В качестве примера для первых двух фигур чисто гипотетического силлогизма он привлекает *Парменид* (137d), а для третьей – *Федон* (72e; 75c; cf. *Anon. Theaet. Comm.* 66, где в качестве примера дается *Theaet.* 152bc). Далее он переходит к гипотетическим силлогизмам Теофраста, иллюстрируя их примерами из *Парменида*, изменяя их порядок таким образом, чтобы он больше соответствовал порядку фигур категорического силлогизма (и именно такой порядок мы находим у позднейших авторов, начиная с Боэция).

Смешанные силлогизмы, характерные для стоической логики, также иллюстрируются примерами из диалогов. Примером «конструктивного» (*kataskheustikos*) смешанного силлогизма (называемого Хрисиппом «не демонстрируемым») является *Парменид* 145a. Вторая фигура, если это не лакуна в манускрипте, пропущена. Это так называемый «деструктивный» тип, то есть такой, в котором заключение отрицается (как в случае второго, третьего и четвертого «не демонстрируемых» типов Хрисиппа).

¹ См. собрание фрагментов: Graeser A. *Die Logische Fragmente des Theophrast*. Berlin, 1973 (особенно фр. 29–30, правда, Альбин в этом издании не используется).

Категории, как утверждаются, также можно найти в диалогах, например, «в *Пармениде* и других местах» (*Anon. Theaet. Comm.*, 68 находит примеры в *Тезете* 152d). Мы видели, что Плутарх усматривает категории в *Тимее* 37ab. В самом деле, внимательный читатель действительно может увидеть «категории» в *Пармениде*, некоторые в первой гипотезе (137a–142a), некоторые во второй (142a–155e): Количество (150b), Качество (137d, 144b), Отношение (146b), Место (138a, 145e), Время (141a), Положение (139b), Действие и Претерпевание (139b).

Пять «великих родов» *Софиста* вычлняются из *Парменида* более явным образом, однако, как это ни странно, никто до Плотина не обратился к этой очевидной альтернативе аристотелевских категорий.

Итак, Альбин принимает категории как платонические, однако подчиняет их двум более общим категориям Древней академии – категориям абсолютного и относительного. Об этом говорится и в начале пятой главы и впоследствии, в главе 9, при определении сущности и свойства, где идеи и космос различаются именно как абсолютное и относительное (163, 37).

Кратил рассматривается как основополагающий трактат по этимологии, доказывающий, что слова формируются в результате установления (*thesis*), однако в согласии с природой (*physis*). Поскольку стоики по сути заимствовали платоническую теорию языка, то здесь нет смысла говорить об эклектизме, отметим однако, что сам термин «этимология» поздний и впервые, насколько нам известно, появляется у стоиков.

(d) Физика или теория

Сферу «теории» Альбин делит на теологию, физику и математику. Однако рассматривает он их в обратном порядке, и мы последуем за ним.

(i) *Математика*. Опираясь на *Государство* (VII 525b) Альбин определяет математику как деятельность, которая тренирует разум и готовит его к восприятию умопостигаемой реальности. Как и в *Государстве*, делится она на арифметику, геометрию, стереометрию и музыку. Музыка для тренировки слуха выполняет такую же функцию, как астрономия для тренировки зрения, то есть через упражнение чувств подготавливает разум к восприятию умопостигаемого. Во всем этом трудно усмотреть что-либо оригинальное.

(ii) *Первые принципы*. С главы 8 начинается изложение первых принципов (archai). Сначала Альбин говорит о материи, причем в его изложении, которое является простой сводкой *Тимея*, нет ничего не платонического, за исключением самого слова материя (hyle), которое, в отличие от его последователей, Платон не употреблял. Только одно определение выглядит по-аристотелевски: «Материя – это не тело, а потенция (dynamē) тела».

В следующей главе мы переходим к парадигмальным первым принципам, идеям. Определение идеи выглядит так:

«Идея у Бога есть его мышление; для нас она – первое умопостижимое (proton noeton); в материи – мера; в космосе – образец; в себе – сущность».

Идеи являются мыслями Бога, который, естественно, сам является умом. Следовательно, они не могут быть за пределами ума.

Далее дается определение идеи как «вечного образца для существующего по природе (ta kata physin)». Это определение принадлежит Ксенократу (fr. 30 Heinze), и является базовым для всех средних платоников. Эта формула исключает из числа идей такие явления, как искусственные объекты, неестественные явления (болезни), индивидуумов (Сократ, Платон), отношения (больше, меньше) и даже «ничтожные вещи», такие как грязь или солома, о которых в диалогах, кстати говоря, речь идет довольно часто. Такой процесс чистки, как мы видели, начался еще в школе Платона при Спевсиппе и Ксенократе. К идеям Альбин обращается далее в 12 гл., и именно это место, как я уже отмечал, особенно ясно показывает, что наш учебник восходит к аналогичной работе Ария Дидима.

Далее Альбин приводит несколько силлогистических доказательств необходимости существования идей. Их четыре, и все они сформулированы в виде гипотетических силлогизмов:

«(1) Если Бог – это Ум или нечто мыслящее (noeton), то он должен иметь мысли, и они должны быть вечными и неизменными, и если это так, то идеи существуют.

(2) Если материя по определению лишена меры (ametros), она должна измеряться чем-то высшим по сравнению с ней, но первое верно, следовательно, верно и второе.

(3) Если космос такой не самопроизвольно, то есть возник не только из чего-то, но и при посредстве кого-то, более того, в уподобление кому-то; значит, то, в уподобление чему он возник, есть ни что иное, как идея; следовательно, идеи существуют.

(4) Если знание отличается от правильного мнения, то умопостижимое отлично от мнимого; если это так, то умопостижимые сущно-

сти отличаются от мнимых; отсюда следует, что должно существовать первично умопостижимое и первично осязаемое; если это так, то идеи существуют. Но знание действительно отличается от мнения, следовательно, они существуют».

Эти четыре аргумента можно назвать так: (1) доказательство от природы Бога, (2) доказательство от природы материи, (3) доказательство от природы космоса и (4) доказательство от природы знания и мнения. Среди других интересных моментов отметим случай использования в доказательстве (3) пропозициональных терминов «то, из чего», «то, посредством чего» и «то, в отношении чего», которые, как мы видели, были известны уже в Александрийском платонизме времен Филона.

В десятой главе, вероятно, наиболее известной части учебника¹, речь идет о третьем начале – Боге. Три принципа – Душа, Ум и Первый Бог – располагаются здесь в иерархическом порядке.

Глава начинается с еще одного силлогизма, целью которого является доказательство того, что умопостижимое отделено от чувственно воспринимаемого, что выглядит как доказательство существования первичных умопостижимых сущностей, и вполне могло по ошибке перекочевать сюда из предыдущей главы. Далее следует утверждение, что человек, будучи обремененным органами чувств, не в силах созерцать умопостижимое так, как оно есть, даже если бы он этого захотел, но склонен приписывать его различные материальные атрибуты, в то время как Бог в таких ухищрениях не нуждается. Это также относится скорее к разделу об идеях.

Затем следует такой текст:

«Поскольку Ум лучше чем Душа, а как Ум, актуально (kat' energeian) мыслящий все совокупно и вечно, он лучше ума в возможности (dynamē) и прекраснее его, будучи его причиной и тем, что выше всего остального, – он и будет первым Богом, причиной того, что вечно действует ум целокупного неба (то есть космоса). Первый ум действует на него, сам будучи неподвижным, как солнце на зрение, обращенное к нему, и как предмет вождения движет вожделеющим, оставаясь неподвижным. Так и первый ум движет умом целокупного неба.

И поскольку первый Ум – это самое прекрасное, то и предмет его мысли тоже самый прекрасный, но не более прекрасный, чем он сам. Он вечно мыслит себя самого и свои мысли, и это его действие есть Идея».

¹ Эта глава переведена в четвертом томе «Откровения Гермеса Трисмегиста» А. Фестюжера (с. 95–102).

Хотя Альбин постулирует здесь некоего первого Бога, стоящего выше демиургического ума, этот первый Бог также является умом, только, в отличие от второго действующего ума, он является умом неподвижным, который напоминает первый двигатель из *Метафизики* Аристотеля.

Далее следует список эпитетов, приличных Высшему Богу. Большинство из них очевидно, однако некоторые довольно примечательны. Прежде всего, Бог вечен и невыразим (*arrhetos*); затем следуют три эпитета на *-teles* – *autoteles*, *aeiteles*, *panteles*, каждый из которых поясняется дополнительно: «ничего не желающий, вечно совершенный и абсолютно совершенный». Такое скопление эпитетов напоминает скорее не школьный учебник, но какой-нибудь герметический трактат. Создается впечатление, что Альбин в данном случае пользуется стандартной и общепринятой теологической формулой. К сожалению, это предположение трудно проверить, поскольку ни в одном из сохранившихся источников именно такого текста не встречается, а один из эпитетов – *aeiteles* – употребляется здесь впервые. Текст выглядит как неопифагорейский, тем более что *autoteles* действительно является эпитетом Монады в неопифагорейских текстах (*Nicomachus*, ap. *Theol. Ar.*, p. 3, 18 De Falco).

За прилагательными следует несколько эпитетов-существительных. Бог является Божественностью (*theiotes*), Существенностью (*ousiotes*), Истиной, Симметрией и Благом. Два первых эпитета весьма необычны. Эти термины (которые я бы перевел как «формы» или «принципы» Бога и Сущности), весьма нехарактерные для нормального греческого, встречаются (кроме *teiotes* в Септуагинте и у Св. Павла) во втором трактате герметического корпуса, который также посвящен Уму.

Далее Альбин дает объяснение смысла четырех терминов, только два из которых (Благо и Истина) присутствовали в исходном списке. Особенно интересно объяснение смысла эпитета Отец:

«Бог является Отцом, потому что он причина всего и упорядочивает небесный ум и мировую душу, уподобляя их себе и своим помыслам. По своей воле он все наполнил собой, пробудив мировую душу и обратив ее к себе как к причине ее ума. И этот последний, будучи упорядоченным Отцом (или ее отцом), упорядочивает всю внутрикосмическую природу».

Космический разум называется здесь разумом мировой души. Дж. Лоенен утверждает¹, что по мнению Альбина космический разум не

¹ Loenen J.H. *Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation*. – *Mnemosyne*, ser. IV, vol. 9 (1956), p. 296–319; vol. 10 (1957), p. 35–56.

отличается от разума мировой души, однако по моему мнению, этот автор несколько запутывает ситуацию. Очевидно, что речь идет о двух различных сущностях, однако их не следует различать как Ум и Душу. По моему мнению, здесь мы сталкиваемся с той же схемой, которую уже встречали у Аттуса. С одной стороны, мы имеем сущность, которая объединяет в себе Демиурга *Тимея*, Логос (правда, этот термин Альбин не использует), и разумную мировую душу, или мировую душу в ее рациональном аспекте, и с другой стороны, неразумную мировую душу или мировую душу в ее неразумном или неорганизованном аспекте. Именно она нуждается в пробуждении и оформлении. Я готов признать, что эти две сущности не очень отчетливо различаются в системе Альбина. Они еще не ипостаси Плотина, а всего лишь два аспекта одной и той же сущности, мировой души, однако Альбин обращается с ними как с двумя различными ипостасями, и фраза «является причиной ее ума» дает нам ключ к пониманию действительного положения дел.¹

Несколько ранее в той же главе Альбин говорит, что все эти эпитеты не следует воспринимать как *определения* Бога, но только в качестве имен. Теперь он переходит к трем методам «описания» Бога, которые также задолго до него уже стали частью платонической традиции. Первый метод – негативный, посредством «удаления атрибутов» (*kat' arphairesin*). Иллюстрируется он пассажем из *Парменида* и представляет собой классический пример того, что впоследствии получит название *via negationis*. Второй метод рассуждения по аналогии (*kat' analogian, via analogiae*), примером которого является образ солнца из шестой книги *Государства*. Третьим методом является *anagoge* (возведение, *via eminentiae*), примером которого является знаменитая речь Диотимы из *Пира*.

После этого Альбин снова возвращается к силлогистическому доказательству существования божественных атрибутов, точнее, их отсутствия. Он показывает, что Бог не имеет частей, неизменен и бестелесен. На этом глава заканчивается. В целом она производит довольно

¹ Отметим также, что в данном пассаже речь идет о «божественной воле». В христианском платонизме это понятие приобретет важное значение, поэтому интересно встретить его здесь (см.: Clemens, fr. 7, p. 214, 11 Koetschau; Origen, *De Princ.* II 9, 1). В *De Fato* 573b Псевдо-Плутарха *boulesin* и *noesis* Бога более или менее эквивалентные понятия. Воля Бога является еще более определенным понятием в *Комментарии на Тимей* Халкидия (с. 176), однако и здесь она отождествляется с его *nous* и *propoia*. Отметим, что о воле Бога говорит и Платон (*Законы* XII 967a), так что это понятие не совсем чуждо платонизму.

фрагментарное впечатление, однако, вполне цельное. Происхождение различных элементов среднеплатонической теологии, которые мы в ней мы усматриваем, едва ли может быть точно установлено.¹ Мы видим, в частности, что Альбину не чужда мистическая теология, поскольку весьма часто Бог называется сущим, а сухость языка обусловлена стилистическими особенностями учебника.

Раздел, посвященный первым принципам, заканчивается краткой главой 11, в которой доказываем, что качества (*poiotetes*) нематериальны. Этот раздел может показаться излишним, поскольку со времен Антиоха ни один платоник не сомневается в том, что это так, однако по всей видимости он был задуман как переходный раздел к исследованию физического мира, о котором речь пойдет в последующих главах. Между нематериальным и материальным лежит непреодолимая грань, причем *poiotetes* (качество) этимологически выводится из *poiein* (творить): «Если качества бестелесны, то и то, что их сотворило, также должно быть бестелесным. Далее, творческое начало (*ta poiounta*) также бестелесно». Таковую же этимологию рассматривает и Антиох (*Cic., Acad. Post. 27*), который в свою очередь позаимствовал ее у стоиков. Таким образом, *poiotetes* – это *logoi spermatikoi*, формы, имманентные материи.

(iii) *Физический мир.*

Обратимся теперь к главам 12–22, посвященным физическим вопросам. Источником Альбина здесь является *Тимей* или, вполне возможно, какая-то краткая сводка *Тимея*. Начало 12 главы практически полностью совпадает с текстом учебника Ария Дидима, поэтому вполне естественно предположить, что на этом же источнике основана вся эта глава, если не весь учебник в целом.

Отметим несколько интересных моментов. Во-первых, в гл. 13 Альбин подробно рассуждает о пятом правильном многограннике додекаэдре (в связи с *Tim. 54b sq.*) и связывает эту фигуру с зодиакальным кругом, говоря, что 360 градусов круга соответствуют 360 треугольникам додекаэдра. Трудно сказать, кому принадлежит это развитие мысли Платона, однако вполне вероятно, что Теодору из Сол, который, согласно Плутарху, обсуждал проблему количества миров.

Приминает ли Альбин эфир в качестве пятого элемента? В гл. 13 он говорит о четырех традиционных элементах, однако далее, истолковы-

¹ О «неизменности» Бога сказано еще в *Государстве* (II 381bc), однако сам аргумент, по-видимому, восходит к утраченной работе Аристотеля *О философии* (fr. 16 Walzer-Ross).

вая *Tim. 55c*, он называет космос «небесами», что может служить указанием на пятый элемент. Это впечатление подтверждается в гл. 15, где о демонах говорится, что они обитают во всех элементах, кроме земли, – в *эфире*, воздухе, воде и огне. Вполне возможно, что под эфиром он подразумевает чистый огонь на стоический манер, как это делает Апулей.

В вопросе о сотворении мира в гл. 12–13 он сначала пересказывает *Тимей*, и в результате создается впечатление, что он принимает положение Платона о том, что мир создан из хаоса, однако затем, в 14 гл., он проясняет свою позицию:

«Утверждая, что мир сотворен, Платон не хотел сказать этим, что было время, когда не было мира. Все, что он имел в виду, так это тот факт, что мир находится постоянно в состоянии становления».

То есть, он принимает значения (3) и (4) термина *genetos* в классификации Тавра. Далее следует описание того, как Бог упорядочивает мировую душу, что по видимому предполагает, что был такой период времени, когда мировая душа спала. Бог, говорится в пассаже, «оформляет душу», а затем «поднимает ее и обращает к себе ее разум», поскольку она до этого находится в некотором трансе (*karos*). Несколько ранее я уже отмечал, что подобный образ мировой души встречается и у Плутарха.

Примерно то же самое уже было сказано в гл. 10, однако здесь о сне души сказано более явно, кроме того, Альбин использует редкое слово *karos* (которое используется также Максимом Тирским в связи со сном души в теле – *Ог. X 1*), отражающее мистическую составляющую его доктрины и принесенное сюда каким-то подводным течением в среднем платонизме.

Остальная часть 16 гл. рассказывает о небе почти в тех же словах, что и *Тимей* 36e–40a. Отметим однако, что время определяется как «распространение (*diastema*) движения космоса», а вечность как «мера стабильности вечного (то есть умопостигаемого) космоса». Имена последних трех планет, Сатурна, Юпитера и Марса, опущенные в *Тимее*, здесь восстанавливаются.

(iv) *Демоны.* После рассказа о планетных Богах, Альбин обращается к демонам. Его изложение, судя по всему, является примером недопонимания, возникшего из-за смешения *Timaeus* 40a и *Epinomis* 984d. В *Тимее* Платон говорит как о богах только о небесных телах, под обителями воздуха и воды подразумеваются просто птицы и рыбы. Однако в *Послезаконии* сказано, что каждый из элементов населен своим типом демонов. Поскольку *Послезаконие* является результатом дея-

тельности платоновской академии, отсюда следует, что подобная демонология была разработана уже при Ксенократе. Согласно Альбину оказывается, что кроме планетных богов существует другой род «сотворенных» демонов, и в результате оказывается, что все части космоса «наполнены душами». Такая интерпретация вполне могла быть разработана школьными платониками самостоятельно, на основании, кроме *Послезакония*, таких мест из диалогов, как *Phaedo* 107d, *Politicus* 271d, *Rep.* 617e, *Crat.* 397 *Symp.* 202e.

Демоны отвечают за все виды дивинации, естественные и искусственные, то есть с привлечением человеческого искусства. О том, что оракулы даются скорее демонами, нежели богами, говорит и Плутарх в трактате *О падении оракулов*. Так же полагал и Посидоний (*Cic. De div.* I 64), который мог оказать влияние на формирование такого взгляда. Истоки такой доктрины можно усмотреть и в *Послезаконии* (985c), где сказано, что демоны общаются с нами во сне, через оракулы и пророчества.

О том, что демоны, а не птицы, являются действительными обитателями воздуха, говорят многие платоники (напр., *Philo.* *Gig.* 6–9). Объясняется это тем, что птицы в действительности земные существа, поэтому для того, чтобы ни один элемент не оставался неодушевленным, приходится постулировать специальных обитателей воздуха.

(v) *Подлунный мир*. Итак, младшие боги *Тимея* отождествляются Альбином не с планетными богами, а с демонами. Именно им Демиург доверяет работу по оформлению всех низших форм жизни, в том числе работу по помещению душ в тела.

Как эти агенты соотносятся с мировой душой и умом? Согласно Атику и Апулею (о котором см. ниже), именно мировая душа отвечает за сотворение физического мира. Вполне возможно, что непоследовательность Альбина в этом вопросе обусловлена слишком буквальным следованием *Тимею*. Вероятно, он полагает (гл. 16), что активный бог тождественен с умом мира или рациональной частью мировой души, а демоны являются слугами этого ума.

В гл. 17 можно отметить пример того, как поздние платоники систематически включают в свое толкование Платона последние достижения современных им наук. Во времена Платона, фактически до времен великих александрийских ученых Эрасистрата и Герофила, не было четкого осознания того, что именно мозг является центром нервной системы, более того, не знали даже о том, что существуют нервы. Альбин же (173, 6 сл.) говорит о том, что младшие боги «главенствующую часть души поместили в головной мозг, где расположен мозг и нервы

(*neura*)». Платон (*Tim.* 73d) упоминает о мозге, однако отрицает присутствие там нервов, которые по его мнению являются просто жилами (75c). Несомненно, такие вопросы обсуждались в различных комментариях на *Тимей*, например, в комментарии Галена.

В гл. 18, посвященной зрению, содержится рассуждение о зеркалах и отражении. Альбин не слишком отстывает здесь от слов Платона (46a–46c), однако значительно формализует теорию. Слово *anaklasis*, рефракция, засвидетельствовано у Аристотеля, а не у Платона.

Существует небольшой фрагмент папируса, датированного вторым столетием (Оху. Рар. XIII 1609), который содержит фрагмент некоего комментария на этот текст Платона. Там также упоминается *anaklasis*, причем за деталями автор отсылает к какому-то *Комментарию на Тимей*. Другим местом, к которому мог бы относиться такой комментарий, является *Тезет* 193c (и в меньшей степени *Софист* 266c, однако ни одного комментария на этот диалог до Ямвлиха не известно). Я полагаю, что этот фрагмент (приписываемый издателем Евдору) может быть частью того же текста, что и фрагмент *Анонимного комментария на Тезет*. Фрагмент слишком мал, чтобы можно было провести осмысленный стилистический анализ, однако автор ссылается на другие свои работы, как и автор *Комментария на Тезет*, а также упоминает доктрину Эмпедокла об «истечениях» (*ερογθοαι*; 70, 48). Все эти мелкие детали, хотя и не являются строгим доказательством, в сумме делают гипотезу правдоподобной.

Гл. 19 касается оставшихся четырех органов чувств, но всего лишь пересказывает *Тимей* (65c–67c), однако в обратном порядке. Примечательно, что сам Платон не выделял осязание, считая его чувством всего тела (61d). Поскольку Альбин и Апулей (*De Plat.* I 14) трактуют этот сюжет одинаково, можно заключить, что оба они принадлежат к единой традиции, восходящей по крайней мере к Арию Дидиму. Однако Апулей, как и Тавр, кроме того еще и связывает отдельные чувства с первоэлементами.

(vi) *Психология. (1) Природа души*. Как и следовало ожидать, Альбин комбинирует платоновское деление души на три части и традиционное двухчастное деление на рациональную и нерациональную (или пассивную, *rathetikon*) части. В отличие от Плутарха он, судя по всему, пространственное разделение частей души, о котором сказано в *Тимее*, принимает буквально. Глава 23 посвящена описанию оформлению смертных частей души младшими богами (*Тимей*, 44de, 69c–72d). В гл. 24 он переходит к защите теории разделения души на рациональную и нерациональную части. Эта аргументация направлена прежде всего

против древней Стои и Хрисиппа, которые отстаивали идею единства души. Альбин сообщает то, что в его время было стандартной платонической позицией в этом вопросе: противоположности не могут сосуществовать в одном месте, и части души часто наблюдаются как отдельные друг от друга. В качестве примера описания страсти (thymos), борющейся с разумом, он приводит две строки из *Медей* Еврипида, а в качестве примера невоздержанной страсти (erithymia), побеждающей разум, цитирует две строки о Лае из *Хрисиппа* Еврипида (фр. 841). Обе эти ссылки хрестоматийны. То же место из *Медей* использует Халкидий в своем комментарии на *Тимей* (гл. 183, посвященная той же теме), восходящем к среднеплатоническим источникам. Пассаж из *Хрисиппа* с той же целью использует Плутарх в трактате *О моральных добродетелях* (446а). Хрисипп также использовал эти два места (SVF II 473), однако не ясно, каким образом, поскольку по видимости они противоречат его теории о душе.

Гл. 25 посвящена изложению доказательств бессмертия души, которые извлечены из *Федона* и *Федра*. В свете последующих неоплатонических споров по этому вопросу примечательно отметить, что по мнению Альбина все эти доказательства, включая аргумент от противоположности и аргумент от припоминания из *Федона*, являются законченными доказательствами бессмертия души. Его описание процесса анамнесиса гораздо полнее, нежели у самого Платона, и отражает те этапы развития, которые прошла эта теория во все последующие века, включая стоические влияния. Вспомним, что Антиох в *De Fin.* V и *Acad.* Pг. Принимает стоическую теорию без каких-либо изменений, а автор источника первой книги *Тускуланских бесед* принимает теорию анамнесиса (вторая глава). Наша проблема тогда состояла в том, чтобы примирить между собой эти две позиции. В нашем случае стоическая теория о том, что ум может самостоятельно создать общие понятия лишь путем аккумуляции данных чувств, резко отвергается. И все-таки, Альбин использует такие стоические термины, как *εποιαί* (понятия) и *aithymata* (вспышки, искры).

(2) *Неразумная душа и душа, воплощенная в тело.* Разумная часть души бессмертна, однако как обстоят дела с неразумной частью? Этот вопрос сам Альбин считает спорным (178, 20), однако придерживается мнения, что эта часть души не может быть бессмертной, поскольку она не причастна разуму. Прокл (*In Tim.* III 234, 9) также сообщает о том, что «Альбин, Апулей и другие» считают, что только разумная часть души бессмертна, неразумная же часть и духовная оболочка (*oschema*, проводник) неизбежно разрушаются.

Использовал ли сам Альбин термин *oschema*, мы не знаем, однако несомненно, что по его мнению все части души, подверженные страстям и служащие телесным нуждам, должны разрушаться после смерти тела. Однако даже души богов обладают побудительной способностью и способностью присвоения, которые в человеческих душах после воплощения становятся вожделием и пылким началом. Вполне возможно, что такое заявление обусловлено тем фактом, что в *Федре* души богов также изображаются в виде наездника и пары лошадей (каждая из которых благородных кровей и хорошо обученная). В этом смысле божественная душа является архетипом для человеческой, причем три способности божественной души (способность суждения, *gnostikon*, побудительная способность, *parastatikon* и способность присвоения, *oikeiotikon*) соответствуют аналогичным человеческим способностям. Именно так же устроены и души до их воплощения в тела.

Душа по Альбину воплощается в тело в момент формирования эмбриона. Это противоречит стоическому положению, что она воплощается в момент рождения (SVF II 804). Она претерпевает многие инкарнации, в том числе и в тела животных, что является буквальным повторением *Тимея*, и такое толкование было отвергнуто позднейшими платониками, например, Порфирием.

Что касается причин нисхождения душ в тела, то Альбин предлагает четыре причины, по видимому собирающие воедино все, что по этому поводу думали Тавр и его последователи:

(1) *Ради сохранения постоянного количества душ.* Эта причина объясняет только необходимость последовательного перевоплощения, однако ничего не говорит об изначальной причине нисхождения. Если мир вечен, то нет смысла говорить о начальном моменте, однако не имеет значение и фиксированное число, поскольку это предполагает изначальное постулирование какого-либо определенного числа. В конечном итоге это всего лишь более полная форма аргумента, высказанного Тавром: «Ради полноты космоса, чтобы в физическом мире было столько же существ, как и в умопостигаемом».

(2) *Воля Богов.* Это положение также нуждается в пояснении. Вспомним снова, что второй причиной, которую называет «Тавр и его последователи», является воля богов «проявить себя через души». Вполне возможно, что Альбин, говоря это, имел в виду нечто другое, однако у нас нет никаких оснований не принимать такое современное ему пояснение.

(3) *Неумеренность (akolasia),* то есть греховное желание самих душ. Концепция почти гностическая. В трактате Ямвлиха *О душе* (ар. Stob. I 375, 2) приводится очерк мнений различных философов по этому во-

просу. Здесь говорится, что гностики полагают, что падение обусловлено «деградацией и отклонениями», а Альбин полагает, что в этом виноваты «ошибочные суждения, вынесенные свободной волей». Отсюда следует, что сам Альбин предпочитал именно эту третью причину.

Какую работу Альбина цитирует Ямвлих? Некоторые полагают, что у него был специальный трактат о душе. Однако не исключено, что это содержалось в более пространной работе *О доктрине Платона*, кратким конспектом которой, как было предложено выше, мог являться сам *Didaskalikos*.

(4) *Любовь к телу (philosomatia)*. Эта последняя причина не очень отличается от предыдущей, только вместо желания душ постулируется их естественная склонность или слабость к телу. «Тело и душа в каком-то смысле приспособлены друг к другу, как огонь и смола». В таком случае душа, оказавшись в достаточной близости к телу во время своего путешествия по космосу, как бы сама собой притягивается к нему и воплощается. Значит воплощение – это результат естественного закона, а не грех самой души.

Итак, если верить Ямвлиху, Альбин предпочитал третье объяснение, а следовательно, в отличие от Тавра, который склонялся к первому или второму, смотрел на человеческую жизнь более пессимистично или «гностически». Ясно, что в зависимости от того, как мы относимся к факту воплощения душ, считаем ли его результатом естественного хода вещей, а значит благим и необходимым моментом на пути к высшим сферам, или же рассматриваем его как наказание за грех или непослушание, от которого необходимо как можно скорее освободиться, изменяется наше отношение к жизни. Разумеется, в обоих случаях освобождение от телесных пут – это благо. В целом средние платоники, за исключением Тавра, придерживались дуалистической позиции. Только Плотин (хотя в его время политическая ситуация была куда хуже, нежели в предыдущее столетие) приложил все возможные усилия для того, чтобы оправдать благость творения.

(vii) *Судьба, промысел и свободная воля*. Этот сюжет более подробно будет рассмотрен ниже, в связи с Апулеем. В данный момент достаточно заметить, что сам Альбин не говорит о судьбе, промысле и свободной воле что-либо новое по сравнению с тем, что мы находим в трактате Псевдо-Плутарха *О судьбе* и очерке этой доктрины в *Комментарии* Халкидия на *Тимей* (гл. 142–190, кратко изложенный также в *Nat. Nom.* Немесия).

В гл. 26 Альбин схематично излагает то, что можно считать базовой среднеплатонической теорией. Сводится она к следующему:

«(1) Все вещи в этом мире подчинены судьбе, но не все предопределено ею.

(2) Судьба имеет статус закона. Поэтому она не может предписать одному одно, а другому другое и т.д., поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются.

(3) [Если все предопределено] то не остается места для нашей воли (to eph'hemin), ни для наших представлений о похвальном, порицаемом и тому подобном.

(4) Однако если душа выберет такую-то жизнь и совершит такие-то поступки, то для нее воспоследует то-то. Таким образом, душа свободна, и в ее силах сделать нечто или не сделать, но неизбежность последствий поступка определяется судьбой».

С одной стороны, здесь отсутствуют многие детали, изложенные в трактате *О судьбе*. Например, отсутствует различие между активной судьбой и «субстанциональной», и идентификация последней с «душой мира во всех трех ее разделах», вместе с тройственной структурой мира и тремя мойрами, которые управляют этими частями. С другой стороны, все базовые элементы, наличествующие в трактате *О судьбе*, мы находим и в *Учебнике*.

Из этих четырех положений наибольшего внимания заслуживают второе и четвертое. Псевдо-Плутарх описывает судьбу (569d) как имеющую «качество закона государства, который большую часть, если не все свои распоряжения выдвигает как следствия из гипотез, а затем, насколько возможно, излагает все необходимые соображения в форме общие положений».

Такое же сравнение находим у Халкидия (гл. 150 и 179) и Немесия (*Nat. Nom.*, сар. 38). Эта аналогия призвана сохранить автономию свободной воли. Наша способность принимать решения является базовым условием для существования права, подобно тому, как, по мнению Халкидия, первые гипотезы делают возможной геометрию. Все, что из них следует далее фиксировано, или обусловлено судьбой, однако в нашей власти принять и соблюдать тот или иной принцип. Немесий приводит такой пример (пар. 145): «В нашей власти предпринять или не предпринимать морское путешествие. Это является гипотезой. Однако после того как принято, что мы отправляемся в море, отсюда следует, что мы потерпим кораблекрушение или нет».

Однако все это верно только при условии, что в момент выбора оба варианта предпочтительны в равной мере. Нет, например, причин, почему нам все-таки необходимо предпринять морское путешествие.

Хрисипп продолжил бы этот аргумент далее: *нечто* обязательно заставит нас выбрать то или иное, если конечно мы не решим отрицать всякую причинную обусловленность, и так до бесконечности. Таким образом, этот платонический аргумент всего лишь еще одно выражение постулата о том, что ум является «причиной самого себя».

Первый принцип, говорящий о том, что все вещи «в руках» (en) судьбы, однако не все происходят «по» (kata) ее велению, также выражен в De fato, в качестве введения к объяснению понятий возможности, волеизлияния и случая. И снова судьба сравнивается с законом (570в):

«Не все, о чем говорит закон, «законно», поскольку закон говорит и о подкупе, предательстве и прелюбодеянии и других подобных вещах. Я бы не назвал законным даже акт убийства тирана или подобные «законные» действия».

Предательство входит в сферу закона, однако не законно. Точно так же, говорится далее, случай входит в сферу судьбы, однако не обусловлен ею. В таком случае и ложная смелость, хотя она и входит в сферу закона, происходит «не по закону», потому что в противном случае ее отсутствие (обычное исполнение долга) было бы незаконным, а значит наказуемым. И все же такая смелость находится в рамках закона, например, как исполнение долга во время войны. Аналогично, волюнтаристский акт (to erh'hemín) находится в сфере судьбы, однако не предопределяется ею. Вероятно, стоическая аргументация, которая также часто базировалась на языковых двусмысленностях, заслуживала такой контратаки, однако для стороннего наблюдателя такое решение также показалось бы не удовлетворительным.

Далее Альбин дает краткое определение «возможному» и «тому, что в наших силах (to erh'hemín)», и затем обсуждает потенциальное и актуальное. Все это в конечном итоге восходит к *Физике* II 4–6 и *Никомаховой этике* III 1–3 Аристотеля и также обсуждается в De fato (570е).

Далее следует рассуждение о свободной воле:

«Возможное (dynamēi) отличается от того, что называется наличным (kath'hexin) и действительным. Возможное означает способность к чему-то, но не его наличие (hexis)...Возможное – это то, что еще не определено и зависит от нашей воли, и становится истинным или ложным в зависимости от того, какая из наших склонностей возьмет верх».

Отметим, что обычный перевод hexis как «привычка» или «предрасположенность» здесь не годится. Лучше всего смысл передается термином «возможность».

Автор *De fato* более схоластичен. Возможное сначала объявляется предшествующим случайности (endechomenon), что в свою очередь предполагает самопроизвольность в качестве субстрата (hyle). Альбин говорит проще: произвольное основывается (букв. восседает, eroscheitai) на возможности. В De fato говорится, что случай иногда вмешивается в ход самопроизвольного, Альбин же о нем вообще не упоминает.

Затем автор De fato различает между потенциальностью (dynamis), потенциальным (dynamenon), то есть тем, что может действовать, и возможным. Потенциальный агент, как субстанция, логически предшествует потенциальности, которая, в свою очередь, логически предшествует возможному (571а). Все это, вероятно, не решает проблемы, однако показывает прогресс в методологии по сравнению с Альбином. Значит, дело не только в том, что *Учебник* представляет собой *Эпитоме* более пространной работы, Альбин не просто сокращает формулировки, характерные для De fato, он не знает о них.

(е) Этика

Последний раздел *Учебника* (гл. 27–34) посвящен этике и политике. Гл. 27 посвящена вопросу о благе, гл. 28 – цели, гл. 29–30 добродетелям, гл. 31 – доктрине о том, что никто не грешит по своей воле, гл. 32 – страстям и гл. 33 – дружбе. Рассмотрим их в этой последовательности.

(i) *Благо для людей*. Человеческим благом, говорит Альбин, является «знание и созерцание первого блага, которое можно определить как бога и первый ум». Все остальные блага являются таковыми только по причастности к этому. Альбин, как и любой платоник, отождествляет Благо шестой книги *Государства* с Умом.

Какое в таком случае место отводится двум остальным типам благ – телесным и внешним? Здесь, неожиданным образом, Альбин согласен с Александрийскими платониками и Аттиком в том, что счастье состоит только в душевных благах. Следовательно, добродетель самодостаточна. В подтверждение своих слов он приводит тот же пассаж из *Законов* (I 613 вс), что и Евдор. Только «божественные» блага составляют счастье. Телесные и внешние блага – это всего лишь «материя», которая может быть использована для добра или зла. Несомненно, все это происходит из учебника Ария Дидима, однако Альбин не стал бы так говорить, если бы не разделял это воззрение. Следовательно, в этике Альбин не «аристотелик», в отличие от Плутарха и Тавра. В пасса-

же, непосредственно предшествующем изложению содержания вышеупомянутого места из первой книги *Законов*, после сравнения душ мудрых и обычных людей (основанном на символах небесного путешествия из *Федра* и пещеры из *Государства*), он произносит известные стоические афоризмы о том, что «только добродетельный благ» и «добродетель достаточна для счастья».

(ii) *Telos*. Здесь также просматривается сходство с Евдором. Целью человеческой жизни называется «уподобление Богу» (со ссылкой на *Теэтет* 176b). Фраза *kata to dynaton*, как и у Евдора, также перетолковывается как «согласно той части в нас, которая на это способна». Такой частью, естественно, называется *phronesis*. Альтернативный подход, разделяемый стоиками и Антиохом, о том, что «целью является следование природе» отвергается (более явно это делает Анонимный комментатор на *Теэтет*, 7, 14). Отметим, что в формулу Евдора Альбин вносит существенное добавление. После дополнительных ссылок на Платона, он добавляет: под Богом следует понимать небесного Бога (*ερουανίος*), а не Зевса, Бога за пределами небес (*υπερουανίος*), который добродетелью не обладает, но превосходит ее. Это пояснение выглядит как поправка, которую мог внести сам автор для того, чтобы исправить неясность в традиционной формуле. Бог на небесах – это, согласно Альбину, второй Бог, Демиург или космический Ум. Допущение реального подобия первому Богу очевидно нарушило бы предположение о его трансцендентности. Эта трудность, судя по всему, не волновала платоников до времен Александрийского платонизма. Не замечает ее и Апулей (*De Platone* II 23).

Глава 28 заканчивается формулировкой тех методов, которые должны применяться для достижения подобия Богу. Примечательно, что Филон говорит почти то же самое, что является указанием на то, что в данном случае мы явно имеем дело с базовой среднеплатонической доктриной, восходящей по крайней мере к первому столетию до н.э. Уподобления Богу можно достигнуть: (1) благодаря контролю над природными способностями (*physis*), (2) посредством упражнений и дисциплины (*askesis*), и прежде всего, (3) силою разума и учебы (*didaskalia*) достигнув непрерывного созерцания умопостигаемой реальности.

Отметим, что триада *physis – askesis – didaskalia*, символизируемая, по Филону, фигурами Авраама, Исаака и Иакова (хотя Филон располагает ее в другом порядке, помещая *askesis* после *didaskalia*, как «практику усвоенной доктрины»), безусловно является стандартной школьной схемой.

Далее Альбин использует другой популярный образ – «тайнства философии», о которых также говорят «Гераклит», автор *Гомеровских аллегорий*, Теон из Смирны (*Expos.*, р. 14, 17–16, 2 Hiller) и Филон. Последний вложил в этот образ столь многое, что некоторые исследователи, например Э. Гудинаф, предположили, что он описывал реальный мистический культ. Мне кажется, что в таком допущении нет необходимости. Это всего лишь общее место, живописно изложенное Филоном. «Круг наук», музыку, арифметику, астрономию и геометрию, Альбин предназначает для воспитания души, гимнастику для тела, а предварительные исследования (*proteleia*) и предварительные очищения (*prokatarsia*) – в качестве подготовительного шага перед Великими мистериями.

(iii) *Добродетель и добродетели*. В гл. 29 добродетель, в терминах *Политики* Аристотеля (Pol. 1323b13; EE 1218b37), определяется как «божественная вещь, представляющая собой совершенное и наилучшее расположение души, благодаря которому человека приобретает благообразие, уравновешенность и основательность в делах, причем как по отношению к себе, так и по отношению к другим». Далее, на основе *Государства* Платона и *Definitiones* 411d sq.) описываются четыре кардинальных добродетели. Вывод звучит стоически: добродетели взаимосвязаны (*antakolouthein*). В их развитой разумной форме они предполагают наличие «правильного разума» (*orthos logos*). Например, разумная смелость невозможна без обладания разумной умеренностью и т.д. Хотя сам термин и стоический, сама доктрина может рассматриваться как развитие, например, платоновского *Протагора* и этики Аристотеля (EN 1144b32 sq.).

Однако то, что называется «естественными добродетелями», например, добродетели детей или животных, не предполагают такой взаимной зависимости. Для них Альбин использует аристотелевский термин «натуральные задатки» (*euphuiai*) и стоический термин «прогресс (к добродетелям)» (*prokorai*). После обсуждения отдельных добродетелей в гл. 30 Альбин излагает (характерное для многих средних платоников) положение о том, что добродетели – это не только «мера», но и в некотором смысле «высшие или предельные состояния» (184, 12; cf. Arist. EN 1170f23; Plutarch., *Virt. Mor.*, 444d; Hippol., *Ref. I* 19, 16).

В отличие от стоиков Альбин ратует за «умеренность», а не полное отсутствие страстей (*apatia*), считая последнюю таким же злом, как и чрезмерную страстность. В этом он согласен с Плутархом и Тавром. Что сказал бы по этому поводу Аттик, мы не знаем, но скорее всего он принял бы стоическую сторону.

Альбин возражает против стоического экстремизма, утверждая, что нельзя делить людей на однозначно плохих или, напротив, совершенных. Большинство людей нуждаются в длительном пути к добродетели, в процессе движения к моральному прогрессу (prokore, 183, 28).

Гл. 31 посвящена обсуждению знаменитого сократического парадокса о том, что «нельзя грешить по своей воле» («раз добродетель добровольна, следовательно порочность невольна»). Основным источником для него здесь служит *Горгий*. Хотя, строго говоря, любое зло совершается невольно, наказание все-таки необходимо и выполняет функцию «излечения». В противном случае пришлось бы признать стоический фатализм и согласиться с тем, что наказание злодеев логически неразумно.

В следующей главе (32) обсуждается древнее стоическое воззрение о страстях, отвергнутое уже Посидонием, однако, вполне вероятно, еще разделяемое наиболее правоверными стоиками. Ошибка стоиков в том, что они не учитывают влияние неразумной части души на формирование аффектов.

В отличие от стоической теории о четырех базовых аффектах, Альбин говорит о двух – наслаждении и боли. Страх и желание он рассматривает в качестве вторичных аффектов. Далее следует рассуждение (основанное на Rep. IX 589b) о диких и укрощенных страстях (cf. Philo, QG II 57).

После анализа наслаждения Альбин переходит к дружбе (philia). Здесь он очевидно следует Аристотелю, как по содержанию, так и в последовательности тем (*Никомахова этика*, конец гл. 7, затем гл. 8–9). В различении между тремя типами любви (благородной, позорной и средней (mese)) он восходит к *Законам* 837b–d, однако привлекает стоическую терминологию. Благородная любовь может стать искусством (techne), включающим в себя theomata, с помощью которых можно распознать объект, достойный любви, научиться достижению его и правилам обращения с ним.

(iv) *Политика*. В этой связи нам остается сказать немного. По Платону, говорит Альбин, государства делятся на идеальные и реальные. О первых он пишет в *Государстве*, о вторых – в *Законах* и *Письмах*. Вероятно, имеется в виду и то, что в *Государстве* Платон не предлагал предпринимать какие-либо материальные шаги к реализации его цели, а *Законах* и *Восьмом письме* писал о необходимости создания государств в новых местах. Кто впервые предложил такое различие, сказать трудно. Апулей о нем не знает, однако скорее всего Альбин также не является его автором.

Гл. 34 заканчивается определением политической добродетели, которое в точности соответствует определению Ария Дидима (ар. Stob., II 145, 11 sq.).

Трактат заканчивается сравнением истинного философа с софистом, и апологией, обращенной к читателю по поводу того, что какие-то вещи могут показаться ему изложенными бессистемно.

Боюсь, что нам придется принять это извинение автора учебника. И все же, несмотря на некоторые неприятные неувязки, Didaskalikos является полезным очерком платонизма, отражающим положение дел в рамках по крайней мере одной традиции во втором столетии н.э. Хотя многое вполне может восходить к Арию Дидиму, естественно предположить, что большая часть текста является изложением доктрины, которая была принята во втором веке. *Анонимный комментарий на Тетет* также является полезным примером использования среднеплатонических методов экзегесиса, и содержит несколько новых интересных фактов.

(f) Альбин как наставник

О деятельности Альбина как преподавателя можно судить на основании единственного произведения, которое единодушно приписывается именно ему – *Введению к Диалогам Платона* (Isagoge). Didaskalikos, как мы знаем, во всех рукописях называется произведением Алкиноя, и авторство Альбина – это чистая конъектура.

В шести кратких главах, из которых состоит *Введение*, сначала (гл. 1–2) обсуждается природа диалогической формы в целом, затем рассказывается о различных типах диалогов Платона (гл. 3), и наконец описывается порядок, в котором необходимо читать эти диалоги, чтобы составить связное представление об учении Платона. Информация, содержащаяся во *Введении*, могла бы лечь в основу вводной лекции длиной примерно в один час. Текст очень сухой, содержащий всего одну цитату из *Федра* 237 (о том, что, прежде чем о чем-то говорить, следует уяснить предмет разговора) и вполне может являться студенческой записью (как это случается с неоплатоническими комментариями). Кроме начальной *hoti* больше ничто не указывает на то, что это выдержка из какого-то произведения.

Диалоги Альбин делит в соответствии с порядком, установленным Трасилом, на диалоги учебные и диалоги исследовательские. Однако схема Трасила упрощается до такой степени, что только из общего списка диалогов можно понять, что это все же она.

Остановимся здесь на схеме Трасила подробнее, поскольку именно она, судя по всему, сохранилась со второго века на многие столетия. Трасил разделяет диалоги Платона так (DL III 49):

«Платоновские диалоги делятся на два типа – диалоги учебные (*hyphagetikos*) и диалоги исследовательские (*zetetikos*). Первый тип далее разделяется на два: теоретические и практические. Теоретические далее делятся на физические и логические, а практические – на этические и политические. Диалоги исследовательские также делятся на два типа: направленные на упражнение ума (*gymnastikos*) и направленные на победу в споре (*agonistikos*). Первые далее делятся на побудительные (*maieutikos*) и ставящие под сомнения некоторые выводы (*peirastikos*), а вторые – на критические (*eideikritikos*) и опровергающие определенные положения (*anatreptikos*)».

Альбин не считает, что такое деление диалогов помогает их изучению. Деление на тетралогии, начиная с *Евтифрона*, *Апологии*, *Критона* и *Федона* и т.д. (такому порядку мы следуем и поныне), по его мнению, скорее является данью традиции деления на тетралогии, принятое у трагиков, нежели служит педагогическим целям. Поэтому Альбин начинает с *Алкивиада I*, поскольку в нем говорится о «познании себя» как начале для любого будущего философа. Затем следует обратиться к *Федону*, который учит о природе философской жизни, в качестве предварительного условия для нее полагая доказательство бессмертия души. Следом идет *Государство*, дающее полный очерк всех наук, и наконец, *Тимей*, от вещей физических возводящий нас к божественному. Отметим, что *Парменид* в это время вероятно считался лишь хорошим упражнением по логике. Трасил помещает его среди логических диалогов, а Альбин отводит ему место среди исследовательских «спорных» (*elenctic*) диалогов, отказывая ему тем самым в положительном содержании. Очевидно, что только некоторые неопифагорейцы в это время относились к гипотезам *Парменида* серьезно.

В заключительной главе Альбин говорит, что, прежде чем перейти к изучению доктрины, ученик должен очистить свой разум от ложных предрассудков, то есть ознакомиться с исследовательскими диалогами. В каком порядке следовало читать эти диалоги, не ясно, однако можно предположить, что Альбин следовал примерно тому же порядку, который был впоследствии установлен в неоплатонических кругах, например, в гл. 26 *Анонимных пролегоменов к платоновской философии* шестого века.

Итак, курс платонизма представлял собой полный цикл, включающий этическое и духовное воспитание, который начинался с самопознания и заканчивался изучением физики и теологии, основанной на

Тимее. Изучение диалогов Платона, таким образом, рассматривалось как полный курс высшего образования.

С. АПУЛЕЙ ИЗ МАДАУРЫ

1. Биографические свидетельства и сочинения

Обратимся теперь к еще одному предполагаемому «столпу школы Гая» – профессиональному ритору и философу любителю Луцию Апулею. Родился он в североафриканском городе Мадауре (или Мадавре) около 123 г. н.э. в уважаемой провинциальной семье, получил лучшее риторическое образование, какое только можно было получить в Карфагене, а затем, около 150 г., направился в Афины в поисках аутентичного классического образования, которое, разумеется, включало в себя философию.

О годах его учебы в Афинах сам Апулей говорит в своем сочинении *Florida*, антологии пассажей из «эпидейктических» ораторов. В конце Flor. 15, касающейся Пифагора и являющейся хорошим свидетельством о статусе мифа о Пифагоре в его время, он добавляет:

«Далее, наш Платон, который ни в чем не отклоняется от учения этой школы, также был пифагорейцем. Да и я сам, для того, чтобы наставники допустили меня в семью платоников, должен был, в ходе моих академических занятий, научиться точно выражаться, где это нужно, и хранить молчание, когда это требуется».

Создается впечатление, что у него было много наставников, а «пифагорейские» нормы поведения напоминают то, о чем Авл Геллий говорил как о правилах, принятых в школе Кальвена Тавра (NA I 9). Хронологически возможно, что Апулей учился у самого Тавра, а упоминание о многих наставниках может указывать на школу. Однако не следует поддаваться соблазну и принимать риторические высказывания слишком буквально.

В Flor. 20, 4 он рассказывает, что наряду с философией изучал в Афинах поэзию, геометрию, музыку и диалектику. Все эти науки обычно включались в программу философского образования, однако очевидно, что Апулей стремился стать скорее образованным ритором, нежели профессиональным философом. В Arol. 36 он демонстрирует хорошие познания Аристотеля, Теофраста, Евдема и Лукона, а во время своего пребывания в Эе попробовал даже провести некоторые ихтиологические исследования, за что и был удостоен подозрением в магии.

Он немало путешествовал по Греции, посещал Самос и Фригию (De mundo 17). Его дорожные впечатления нашли отражение в *Метаморфозах*. Кроме того, он удостоился посвящения в различные мистерии. Книга XI *Метаморфоз* также отчасти автобиографичная, о чем свидетельствует его увлеченный рассказ о культе Изиды в *Апологии* (55–56). Вполне вероятно, что из Афин он не некоторое время вернулся домой, а затем отправился в Александрию. Однако по дороге его ожидало приключение, которое сильно повлияло на его дальнейшую жизнь. Завернув по дороге в Эу около Триполи в Ливии для того, чтобы посетить своего старого друга, он познакомился с его матерью, овдовевшей, но весьма страстной и, судя по всему, богатой женщиной. Он женился на ней, однако это вызвало такую злобу у ее родственников, что они обвинили его в том, что он соблазнил ее средствами магии. Это случилось во время проконсульства Клавдия Максима (ок. 155–158 г.). Апулей был оправдан (о чем свидетельствует его защитная речь, *Апология*), однако должен был, вместе со своей женой, покинуть город. Доехал ли он до Александрии, мы не знаем, однако ок. 161 г. он снова был в Карфагене, широко известный как ритор, поэт и философ платоник.

Как долго он прожил после этого, мы не знаем. Тот факт, что в гл. 13–14 трактата *О мире* он упоминает о софисте Фавории из Арле, о котором говорит также Авл Геллий (NA II 32), указывает на то, что он мог знать работу Геллия. Однако это обстоятельство не очень нам помогает. Даже если традиционная дата публикации *Аттических ночей* (169 г.) достоверна, следует иметь в виду, что хотя, по словам его автора, трактат опубликован им в весьма зрелом возрасте, однако работать над ним он начал еще в Афинах, во время своей учебы. Считается также, что трактат *О мире* написан Апулеем еще в Афинах, однако посвящение сыну указывает на более позднюю дату. Из рассказа о Флорине явствует, что Апулей копирует и пересказывает Геллия, однако ни один из этих авторов не упоминает другого ни в одном из своих сочинений. Вполне вероятно, что оба они примерно в одно и то же время были в Афинах, причем Геллий был несколько старше, однако ничто не указывает на их личное знакомство.

Но этот запутанный момент не очень важен для нас. Значение сочинений Апулея для истории философии зависит от того, когда и у кого он учился в Афинах. И если мы установили, что это были 150-е годы, то ясно, что главным представителем платонизма в то время был Тавр. Был ли Апулей учеником Гая, мы не знаем, равно как и то, был ли последний в это время в Афинах, однако из свидетельства Геллия можно заключить, что в это время у Тавра не было значительных со-

перников. Итак, нам следует внимательно рассмотреть, можно ли обнаружить у Апулея что-либо такое, что не согласовывалось бы с нашими (пусть весьма смутными) сведениями о Тавре, а также что-либо такое, что могло бы связывать его, более чем какого-либо другого платоника, с тем вариантом платонизма, который мы видим у Альбина.

Наиболее известной работой Апулея являются его *Метаморфозы* или *Золотой Осел*. Сюжет он заимствует у греческого автора Луция из Патр, однако развивает его весьма примечательно. Историю о Купидоне и Психее мы оставим в стороне, однако обратим внимание на одну деталь в начале романа. Герой, рассказывая о своих предках, говорит, что его мать принадлежит к семье Секста из Херонеи, который был племянником Плутарха, философом и наставником Марка Аврелия. Далее об этом Сексте ничего не говорится. Не можем ли мы предположить, что такой странный комплимент указывает на то, что именно Секст был учителем Апулея в Афинах? Секст был при дворе ок. 130 г. и примерно в это время учил Марка Аврелия (который родился в 121 г.). Нет ничего невозможного в том, что он мог в 150-х все еще преподавать в Афинах.

Среди других нефилософских работ Апулея выделяются автобиографическая речь *Апология* и собрание выдержек из эпидейктических речей времен его славной карьеры как софиста в Карфагене, *Флориды*. Однако нас прежде всего интересуют три сочинения Апулея, непосредственно посвященные философии: (1) Очерк *О демоне Сократа* (De Deo Socratis), (2) очерк философии платонизма (De Platone et eius Dogmate) и (3) вольный перевод трактата Псевдо-Плутарха *О мире* (De mundo), в котором помещен пересказ пассажи Флаворина о ветрах.¹

В аутентичности речи *О демоне Сократа* обычно не сомневаются, поскольку она написана в том же «эпидейктическом» стиле, что и *Апология*, *Метаморфозы* и *Флориды*. Однако стилистический анализ остальных двух произведений позволил некоторым исследователям усомниться в их аутентичности. Шведский исследователь Редфордс,

¹ Апулею посвящено недавнее исследование: Harrison Stephan. Apuleus: A Latin Sophist. Oxford: Oxford University Press, 2000. В этой работе особое внимание уделяется доказательству того, что De mundo и De Platone являются работами самого Апулея, однако авторство Peri Hermeneias оспаривается. Гипотеза об авторстве герметического *Асклепия* также отвергается. *Метаморфозы*, *De Platone* и *De mundo* датируются довольно поздним временем, ок. 170/180 гг. Главы 4–5 книги специально посвящены анализу философских работ Апулея. Трактат *О Платоне* рассматривается им как «перевод или адаптация учебника платонизма, принадлежащего к той же среднеплатонической традиции, что и *Didaskalikos* Алкиноя». – *Прим. пер.*

проделавший в этой связи большую работу, не склонен считать эти сочинения не аутентичными, и мне кажется, что такая позиция осмысленна.¹ Стиль остальных работ Апулея – это риторически приукрашенный искусственный стиль, поэтому его не стоит сравнивать с остальными философскими работами, в которых вполне естественно было следовать стилю греческих оригиналов, которыми пользовался Апулей. Высказывались предположения, что эти трактаты могли представлять собой конспект его студенческих работ, однако, учитывая тот факт, что обе они посвящены его сыну Фаустину, очевидно, от брака с Пудентиллой, естественно предположить, что ни опубликованы в то время, когда его сын уже мог понять смысл в них изложенного, то есть не ранее 170 г.

Говорят о сухом стиле этих трактатов, однако даже в *De Platone* наблюдается большая разница между стилем первой книги, посвященной физике, и второй, касающийся этики и тех сюжетов, которые, вероятно, больше всего интересовали Апулея – об истинном и ложном риторике и совершенном мудреце.

Другой трактат, включенный в корпус сочинений Апулея, *Об истолковании* (в некоторых манускриптах озаглавленный *Peri Hermeneias*, по аналогии с одноименным трактатом Аристотеля, на котором он частично основан), является кратким очерком аристотелевой логики. Этот трактат объявляется многими исследователями как не аутентичный, однако вывод это делается на основании сомнительных посылок. Стилистически он также отличается от *Метаморфозов*, однако вполне согласуется с *De Platone*.

Этот краткий трактат является, судя по всему, отдельным сочинением, никак не связанным с заявлением, сделанным Апулеем в гл. 4 *О Платоне*, где он обещает рассмотреть все три раздела философии по очереди, логику или *ratio rationalis* оставив на последок. Вывод, который делается некоторыми исследователями на этом основании, о том, что Апулей не закончил свой труд и поэтому кто-то решил заполнить пробел, выглядит неубедительным. Если бы фальсификатор действительно хотел этого, то почему он не оформил свою фальшивку так, чтобы она действительно напоминала отсутствующую третью часть? Следовательно, либо этот трактат приписывается Апулею по ошибке, либо сам Апулей рассматривал его как независимое сочинение. Кроме того, вторая книга *О Платоне* не ссылается на первую и содержит *отдельное* посвящение его сыну Фаустину, которого нет в первой. Если

¹ Redfors J. *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De Mundo*. Lund, 1960.

бы сочинение было задумано как единое целое, посвящение было бы резонно поместить в начале. Правда, рукопись первой книги обрывается в конце, поэтому мы не можем быть уверены в том, что она не сохранила такого посвящения. Тот факт, что сам Апулей цитируется в трактате *Об истолковании* сам по себе также не решает вопрос окончательно.

Итак, трактат *Об истолковании* является полезным источником по среднему платонизму, и нет оснований полагать, что эта работа не принадлежит Апулею. Кроме того, следует помнить, что Апулей не был оригинальным философом, поэтому его значение для нас сводится к тому, как он представляет свои источники.

2. Философия

Перейдем теперь к анализу трактатов *О Платоне* и *О демоне Сократа* (в разделе о демонологии), внимательно отслеживая моменты сходства и различия представленной там доктрины с тем, что мы знаем о современном Апулею платонизме, и прежде всего с той его версией, которую мы видели в *Учебнике платоновской философии*. Целью этого исследования является проверка весьма распространенной гипотезы о том, что оба эти документа восходят к одному источнику, учению платоника Гая.

Трактат *О Платоне* начинается с описания жизни Платона. Апулей, как мы видели, настаивает на том, что Платон был учеником Пифагора (гл. 3).

В гл. 3 Апулей делит философию на три части: физику, этику и логику; в гл. 4 встречаем другой порядок: этика, физика, логика; однако сам Апулей говорит, что «начнет по порядку» и начинает с физики (первая книга), продолжает этикой (вторая книга), однако до логики так и не доходит.

(a) Физика

(i) *Первые принципы*. Изложение Апулея начинается с того, о чем Альбин говорит во вторую очередь, с первых принципов. Как и Альбин, он постулирует три принципа, Бога, Материю и Идею, однако, в отличие от Альбина, начинает не с материи, а с Бога.

Сравнивая соответствующее место *Учебника*, мы видим, некоторое сходство, например, те же эпитеты Бога, однако многие отличительные особенности теологии, изложенной Альбином, у Апулея отсутствуют. Прежде всего, Бог бестелесен (этот важный эпитет не перечисляется Альбином в общем списке, однако упоминается несколько далее в той

же главе – 166, 1). Далее, Бог един, неизмерим (*aperimetros*), отец и творец всего, благословен, податель благодати (*beatificus*), прекрасен, не в чем не нуждается (*nihil indigens=argosdees*), все предоставляющий. Из этих эпитетов только «благой и ни в чем не нуждающийся» имеют аналоги в *Учебнике*. Альбин называет Бога первым, однако не единственным. Термин *aperimetros*, которое Апулей пишет по-гречески, выглядит как технический термин и ни у кого более не встречается. *Beatificus* не имеет очевидных аналогов по-гречески, разве что *makaristes*. С другой стороны, у Апулея нет и намека на большинство эпитетов, перечисленных у Альбина. Даже если допустить, что Апулей вольно пересказывает свой источник, в наших двух учебниках остается много такого, что взаимно исключает друг друга. Далее, после серии эпитетов, Апулей называет Бога «небесным» – в отличие от Альбина, для которого он «сверх-небесный (*hyperouranos*)». Правда далее Апулей называет его сверхкосмическим (*ultramundanus=hyperkosmios*), и этот термин затем встречается только у неоплатоников.

О Боге вкратце говорится и в *Апологии* (64, 7) и в *De Deo* 3, причем это описание принципиально не отличается от того, что мы только что видели. В частности, в *Апологии* Бог называется *summus animi genitor* (высший творец ума), вместо просто *genitor* в *De Platone*, что позволило Фестюжьеру (*Rev. IV p. 105*) исправить текст *De Platone* в этом месте.

Вывод, который можно сделать на основании этого краткого сравнения, следующий. Учебники Альбина и Апулея согласуются друг с другом не в большей степени, нежели два любых других базовых изложения платонической доктрины, при условии, конечно, что их авторы не утверждают, что мир сотворен во времени, и склонны к перипатетизму. В теологии они наверняка следуют разным источникам. Негативная теология, подробно развитая Альбином, не находит отражения у Апулея, за исключением раздела 193, где выстраивается иерархия Высшего Бога, Ума, Идеи и Души, что предполагает, что Бог находится выше какого-то типа Ума.

Материю оба автора описывают как бесформенную, бескачественную и безвидную, однако Альбин описание материи начинает с пересказа *Тимея* (50с), а Апулей говорит, что она несотворенная, неразрушимая (о чем Альбин не упоминает вообще, однако говорит Халкидий, *In Tim.*, сар. 306). Беспредельность материи также не упоминается Альбином, однако о ней говорит Халкидий (гл. 312). Единственным положением, в котором оба автора сходятся, является утверждение, что материя «не телесна и не бестелесна, но потенциально телесна». Источником для такого утверждения не может быть Арий, по-

скольку он описывает материю как «не тело, но телесное в смысле того, что она подлежит всем качествам как материал» (*Dox. Gr.*, 448). Нечто подобное говорит и Ипполит (*Ref. I 19, 3*), кто бы не был его источником, а также Окелл Лукан (*Ocellus, De Univ. Nat. 24*), источником которого является какой-то неопифагорейский трактат, предшествующий Филону.

В следующем разделе, посвященном идеям, Апулей ограничивается обычными банальностями и ни словом не упоминает об идеях как мыслях Бога (хотя у нас нет оснований полагать, что он не согласен с таким положением), а также не говорит об их связи с другими сущностями.

Затем Апулей различает между двумя типами субстанций – умопостигаемой и чувственно воспринимаемой (аналогично Альбину в гл. 4). О делении умопостигаемых и чувственно воспринимаемых субстанций на первичные и вторичные Апулей не говорит. В целом, это место соответствует гл. 11 Альбина и является переходным разделом между метафизикой и физикой.

Следующая гл. 7 (соответствующая гл. 12 Альбина) посвящена физике и следует *Тимею* (52e–56d). В отличие от Альбина и в согласии с Халкидием, Апулей сравнивает первоэлементы (*stoicheia*) с буквами алфавита (*stoicheia*). С другой стороны, он не упоминает о додекаэдре, который Альбин сравнивает с эфиром, а более ортодоксальный платонизм – с миром в целом. Плутарх, как мы видели, колеблется между этими крайностями. Апулей, как это видно из *De Deo* 137, вообще не признает эфир в качестве пятого элемента. Само слово «эфир» означает у него всего лишь чистый огонь. Однако в *De Mundo* (291) эфир упоминается как пятый элемент, что обусловлено, вероятнее всего, тем, что Апулей здесь копирует свой источник.

В гл. 8, в отличие от Альбина, который от описания элементов возвращается к космосу в целом, Апулей следует порядку тем в *Тимее* и переходит к вопросу о сотворении мира. Как и Альбин он отвергает творение во времени, однако из четырех причин, выдвинутых Тавром, предпочитает (1), в то время как Альбин склоняется к (3) и (4):

«Этот мир он (Платон) иногда считает лишенным начала, иногда же говорит о его творении. У мира, как он считает, нет ни начала, ни конца, поскольку он существует вечно, однако он называется сотворенным, поскольку его субстанция и природа созданы из элементов, которые обладают свойствами сотворенного. По этой причине он зрим и чувственно воспринимаем. Однако, поскольку Бог создал принцип творения, он всегда будет существовать в своей неизменности».

(ii) *Психология: душа в целом и Мировая Душа*. В гл. 9 Апулей переходит к психологии. Он начинает с описания индивидуальной души (на основе Федра 245a). Затем переходит к Мировой душе, причем эта сущность, в добавление к функциям Мировой души *Тимея*, исполняет также и роль младших богов:

«Небесная душа, источник для всех душ, называется Платоном высшим благом и мудростью, обладающей порождающей силой [если *virtute genetricem* можно так перевести]; она исполняет волю Бога творца и во всем служит ему».

Альбин также пишет, что Душа служит Богу, однако различает между собственно Душой и ее Умом, причем Душа нуждается в оформлении и сама по себе не располагает разумным началом. Комбинируя Мировую душу и Ум, Апулей создает сущность, больше напоминающую ту, о которой говорит Аттик. Онтологическое отношение между этими сущностями у Альбина довольно туманно, однако несомненно, что он их различает в большей степени, нежели Апулей.

Мировую душу Апулей называет источником всех душ, тем самым отводя ей роль, зарезервированную в *Тимее* для Демиурга. Термин *fons* (*pege*) может восходить к *Федру* 245c, однако и в данном случае душа описывается лишь как источник движения для всех остальных вещей. Альбин также обращается к этому пассажу (гл. 25) описывая самодвижущееся начало как «принцип всякого движения и возникновения», что является существенным добавлением к исходному тексту. Младшие боги у Альбина подчиняются своему отцу и отождествляются с демонами. Отсюда, вероятно, следует, что они подчинены Душе, которая, в свою очередь, подчинена Отцу.

Далее Апулей описывает душу как ум (*mens*), что весьма примечательно и указывает на тот факт, что он мыслит ее как разумную душу. Он не упоминает о разделении ее на два круга (*Tim.* 36d), в отличие от Альбина.

Далее (200) следует различие умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, причем таким образом, что у читателя создается впечатление, что Апулей не правильно понял свой источник. Фразеология различна, хотя сама доктрина та же сама. Последнее предложение примечательным образом перекликается с тем, что Прокл сообщает о Гае и Альбине (*In Tim.* I 340, 25 sq.). Вероятно, опираясь на пересказ Альбином слов Гая по поводу *Tim.* 29b, он сообщает, что Платон представляет свое учение либо научным способом (*epistemonikos*), либо опираясь на аналогии (*eikotologikos*). Апулей говорит следующее:

«Итак, существует два способа интерпретации. Поскольку видимый мир постигается посредством насильственных и непостоянных анало-

гий, а существование умопостигаемого доказывается истинным, вечным и неизменным разумом».

Это соответствие примечательно, однако не доказывает, что Апулей связан с Гаем. Очевидно, что Прокл прочитал это именно у Гая, однако сама по себе идея является достаточно общей и встречается, например, у Трасила столетием ранее (*DL III 52*).

(iii) *Демоны*. В гл. 10 Апулей переходит к вопросу о времени и, следуя *Тим.* 37d sq., вполне согласуется с Альбином. Вся эта центральная часть трактата по порядку тем вполне соответствует Альбину, что явно свидетельствует о том, что учебники подобного рода были частью школьной традиции. Далее Апулей переходит к планетам и затем, как и Альбин, к демонам.

В отличие от Альбина и в большем согласии с *Тимеем* 40a, Апулей населяет демонами только воздух.

Более подробно о демонах Апулей говорит в своей речи *О демоне Сократа*. В гл. 6 речи, в характерной для Апулея риторической манере, говорится, что природа не терпит пустоты, поэтому между богами и людьми необходимо существует промежуточный класс живых существ. В гл. 8 сказано, что все элементы, согласно Аристотелю, имеют своих обитателей, поэтому было бы неразумным предполагать, что только воздух лишен их. Птицы – это, в действительности, обитатели земли, а не воздуха, поэтому истинными жителями воздуха являются демоны. Нечто подобное мы уже встречали у Филона (*Gig.* 6).

Далее Апулей доказывает, что демоны должны быть созданы из чистого воздуха, поскольку иначе бы они улетели в эфир (*cf. Epin.* 984c; *Varro ap. Aug. CD VII 6; Philo, Gig.* 8–9). Что касается их морального облика, то они подвержены страстям, могут гневаться и принимают приношения. «Демоны – это существа одушевленного рода, разумные, страстные, с воздушным телом и вечно сущие».¹ Три первых качества мы делим с ними, четвертое присуще только им, а пятое роднит их с богами. В описании различных приношений, которые подносят этим существам, Апулей близок к Плутарху (*De Is.* 361b), а следовательно, к Ксенократу. Причем разнообразие ритуалов Апулей соотносит с разнообразием страстей, которым подвержены демоны. Как бы там ни было, общая идея восходит к Ксенократу, который хотел показать, что всевозможные ритуалы обращены не к бесчувственным богам, но страстным демоническим силам.

¹ Аналогичное определение дает Халкидий (*In Tim.*, cap. 135).

Апулей, в согласии с Плутархом, различает три типа демонов (гл. 15–16):

(1) *Человеческая душа* может рассматриваться как демон. В подтверждение своих слов он вспоминает известную этимологию слова *счастье* (eudaimonia; cf. Fr. 81 Heinze). Об этом говорит и Альбин. Сама идея восходит к Tim. 90c, однако этот тип демонов следует отличать от демонов-хранителей, которые по Апулею относятся к третьей категории.

(2) *Душа, покинувшая тело*. Такие души делятся на добрые и злые. Первые отождествляются Апулеем с ларами, домашними богами, такими как герои Амфиаравс, Мопс и Озирис. Злые души, напротив, бродят по земле подобно изгнанникам и приносят вред. Они наказывают злых людей, однако не могут причинить вреда добрым, и отождествляются с larvae, злыми духами.

Эти два типа соответствуют описанию Плутарха (Def. Or. 416d; Амфиаравс также используется несколько ранее как пример, 412b). Правда, в отличие от Плутарха, Апулей не признает существование злых и вечно бестелесных демонов.

(3) *Демоны, никогда не воплощающиеся в тела*, наиболее совершенный тип демонов. В качестве примера таких демонов упоминается Эрос из *Пира* и Гипноз (демон сна). Однако прежде всего Апулея интересуют демоны-хранители, типа демона Сократа и тех демонов, которые упоминаются в *Федоне* (107d sq.) и *Государстве* (617de; 620de), и которые сопровождают человека на протяжении всей жизни, знают о его сокровенных страстях и защищают его после смерти на суде. О знании сокровенных желаний такими демонами Платон не упоминает, однако об этом подробно говорит Плутарх (De gen., 219), а также поздние стоические авторы, такие как Сенека (Ep. 41, 2; 110, 1), Епиктет (I 14, 12) и Марк Аврелий (V 27). Этот тип демонов легко спутать с разумной душой, однако Апулей различает их как имманентное и трансцендентное человеку начала.

Итак, речь *О демоне Сократа*, несмотря на чрезмерную риторическую окрашенность, является наиболее полным изложением средне-платонической демонологии.

(iv) *Судьба, Промысел и свободная воля*. В гл. 12 своего учебника Апулей переходит к одной из базовых проблем среднего платонизма – проблеме судьбы и свободной воли. В отличие от Альбина, очерк Апулея соответствует той более развитой доктрине о судьбе, которую мы находим в трактате De fato, по ошибке приписываемом Плутарху, а также у Халкидия и у Немесия Эмесского в его сочинении *О природе*

человека. Ни один из этих документов не зависит от другого, однако доктрина, в них изложенная, согласуется столь хорошо, что приходится постулировать общий источник, к которому они восходят. Возможность того, что таким источником был Гай, исключается потому, что Альбин, его ученик, не знаком со многими деталями этой теории. Афинская школа начала второго столетия является более подходящим кандидатом, однако и в этом случае трудно предположить конкретный источник. К сожалению, ничто не указывает в данном случае на связь с Тавром. Халкидий, как я покажу в специальном разделе, ему посвященном, испытал также влияние Нумения, однако и сам Нумений скорее всего также только адаптировал доступные ему тексты.

Итак, взяв за основу трактат Псевдо-Плутарха (далее просто De fato), рассмотрим детали этой теории. Трактат начинается обращением к «другу» (или патрону) Пизону и обещает поведать ему «наши воззрения на судьбу, насколько это возможно ясно и кратко». Затем автор переходит к весьма организованному очерку школьной доктрины, едва ли оригинальной.

Сначала он различает между судьбой (heimergmene) активной (energeia) и субстанциональной (ousia) (568c; Chalc., cap. 143; Nemes. Cap. 38). Первый тип судьбы, который автор возводит к нескольким пассажирам из Платона (Phaedr. 248c; Tim. 41e; Rep. X 617d), определяется как (1) «божественный логос, который не превзойти по причине его способности все обуславливать», (2) «закон природы, в согласии с которым все происходит» и (3) «божественный закон, согласно которому все прошлое связывается с будущим». В этих определениях много стоических элементов (cf. SVF II 917; 1000), однако они сознательно используются для критики стоиков.

Халкидий приводит те же определения, а Немесий – только последние. Апулей не различает между энергией и субстанцией и дает два других определения (205): (1) «божественная sententia (перевод логоса?), которая отстаивает его интересы на благо тех, кто этого заслуживает» и (2) «божественный закон, посредством которого осуществляются неизбежные решения и замыслы Бога». Inevitabiles соответствует anapodrstos, Divina lex – nomos theios, a divina sententia, вероятно, logos theios.

Далее автор De fato переходит к субстанции судьбы, которую он определяет как «целокупная душа космоса, разделенная на три определенные доли (moira)», «долю фиксированную», то есть область неподвижных звезд, «долю подвижную», то есть долю планет, и «долю подлунного мира». Трем долям соответствует по Мойре, соответственно, Клото, Атропос и Лахесис. Далее указывается на этимологию слова

Лакесис («получающая долю»). Лакесис «получает небесные энергии ее сестер, объединяет их и переносит в подлунную сферу, которая находится в ее власти». Такая же триада встречается у Ксенократа и Плутарха. Напротив, Альбин не говорит ничего подобного.

Халкидий в параллельном пассаже связывает три мойры с тремя частями космоса, однако Клото и Атропос у него меняются местами. И это не ошибка, поскольку Халкидий дает этимологическое объяснение такому расположению. Очевидно, именно Халкидий здесь «прав», поскольку его расположение мойр согласуется не только с Платоном (обратный порядок в *Rep.* X 617c, 620de) и Ксенократом (фр. 5), но и с Плутархом (e.g. *De Gen.* 591b).

После обсуждения «качества, количества и отношения» сущности судьбы, автор снова возвращается к ее энергии (568f). Судьба, говорится в трактате, хотя она и охватывает собой конечные события, сама не может быть конечной. Далее идет цитата из *Тимея* (39d) о Великом годе, аналоге стоического вечного возвращения, периодическом возвращении к началу после тотального разрушения. По этой причине и судьба не может быть конечной, однако отсюда также следует, что и число миров должно быть бесконечно. Таково «количество» судьбы. Судьба отдельного человека имеет гипотетическую природу и напоминает закон государства. Эта доктрина, как мы видели ранее, более традиционна для платонизма, нежели предыдущая. Судьба определяет, что должно случиться в целом (такие-то последствия за такие-то действия), а только затем предписывает отдельным лицам отдельные действия в конкретных случаях. Она гипотетична, поскольку формулируется в гипотетической форме: «Если поступите так, то получите такие-то следствия». Такая формулировка оставляет для индивида свободу выбора. Судьба оказывается всего лишь общей тенденцией.

Далее речь идет об «отношении (ta pros ti) судьбы в действии». Здесь речь идет о том, что судьба «включает в себя», однако «не обуславливает», то есть о возможности, случайности, волевом акте, непредвиденном случае, спонтанности и т.д. (570e). Обо всем этом, как мы видели, говорит Альбин, однако молчит Апулей.

Однако и в этой совершенно традиционной части есть элементы, которые отсутствуют не только у Альбина, но и у Халкидия (гл. 155), однако встречаются у Немесия (гл. 34), а следовательно должны рассматриваться как особенности данной школы. Речь идет о тройственном делении действия на потенциального агента (to dynamenon), потенцию (dynamis) и возможное действие (to dynaton). Из соответствующего пассажа не ясно, как такое деление помогает определить возможность и его следствия. Вероятно, по этой причине Халкидий мог

опустить этот момент, как ненужное построение. Как мы увидим, Халкидий значительно упрощает и схему о трех промыслах, вероятно из тех же соображений.

Именно к ней мы сейчас переходим. Отметим, что эта часть является уникальной для данной школы, она не известна Альбину, однако, хотя и несколько путано, излагается Апулеем. Суть состоит в том, что трем типам судьбы должны соответствовать три типа промысла.

О первом промысле в 572f говорится следующее:

«Высший или первый промысел – это интеллигенция или воля (poesis eite kai boulesis) высшего Бога, которая благоволит ко всему и благодаря которой все божественно и от века организовано наилучшим образом».

Фактически, речь идет о среднеплатоническом логосе. Автор *De fato* в качестве подтверждения своих слов привлекает *Тимей* 29 сл. Он продолжает:

«Второй промысел присущ вторичным богам, движущимся в небесах, и в согласии с ней все смертные существа возникли в упорядоченном виде...»

Указание на такой вид промысла он усматривает в *Тим.* 42e, в том самом пассаже, где Демиург предписывает младшим богам продолжить творение. Затем он говорит, что «промысел рожден вместе с судьбой» (574), однако далее признает, что из этого положения следует не так уж много нового (574c). Именно этот промысел фактически тождественен с судьбой, и только желание нашего автора все схематизировать, сохраняет его самостоятельность.

Третий тип промысла «содержится в судьбе» и определяется как «промысел и провидение демонов, находящихся на земле в качестве надзирателей и стражей людей». Об этом также говорится в *Тим.* 42e. Планетные боги доверяют отдельные действия демонам. В качестве примера приводится только случай с демоном Сократа. Деятельность этих демонов содержится в судьбе как случай в свободной воле.

Что дает эта схема? Приближаемся ли мы с ее помощью к решению стоического парадокса? Мы по-прежнему стоим перед оппозицией судьбы и промысла, и наш автор всего лишь еще раз подчеркнул, что промысел выше судьбы, подобно тому, как разумный элемент в душе выше страстного, и судьба управляет лишь низшими побуждениями души.

Осталось сравнить только что изложенное с *De Platone* I 12 Апулея. Он говорит следующее:

«Первый промысел является высшим и наиболее значительным из всех богов, который организует не только небесных богов, но также

создал во времени все существа, смертные по природе, однако высшие в своей мудрости по сравнению с земными животными. Именно для них он установил законы, и передал другим возможность устройства их жизни и надзора за ними.

Эти боги, управляющие вторым промыслом, надзирают за всем столь совершенно, что даже тела, наблюдаемые на небе, неизменно сохраняют порядок, установленный отцом».

До сих пор все согласуется с *De fato*. О третьем промысле он также говорит, хотя и не называет его по имени:

«Демоны, которых мы называем гениями и ларами, он считает слугами богов, охранниками и толкователями их воли для людей, даже если они и желают что-то от богов».

Не указывая явно, что эти три типа промысла связаны с тремя определениями судьбы, он переходит к тому, что «не находится во власти судьбы», то есть к свободной воле и случаю. Изложение Апулея не очень ясно, вполне возможно, что он не понимает всей глубины проблемы, с которой имеет дело или не вполне владеет терминологией. Однако несомненно, что его источник излагает ту же доктрину, что и остальные наши тексты – *De fato*, Халкидий и Немесий.

(v) *Душа и тело*. В гл. 13, как и Альбин (гл. 23), Апулей излагает платоническое учение о трех частях души, хотя и не упоминает о строении тела и помещении туда души младшими богами.

Далее он переходит к описанию чувств, как и Альбин, следуя соответствующему разделу *Тимея*. Очевидно, именно по этой причине оба наших источника здесь весьма близки.

Отметим несколько деталей. В отличие от Альбина, Апулей явно связывает пять чувств с первоэлементами космоса (209), зрение соотнося с огнем, слух – с воздухом, осязание – с водой, а тактильное ощущение – с землей. Обоняние связывается с «испарением или паром», что вполне соответствует схеме Тавра. Ничего подобного нет у Альбина.

В гл. 15 Апулей говорит, что печень участвует в процессе пищеварения, о чем не упоминает ни Альбин, ни сам Платон. С другой стороны, он не упоминает (в отличие от Альбина и Платона, *Тим.* 72bc) о роли печени в искусстве дивинации.

Альбин не останавливается на репродуктивных органах (*Tim.* 77cd; 91 bc). Апулей делает это, отчасти изменяя слова Платона. Вскоре после этого он снова «улучшает» слова Платона (82a–86a), различая не два, а три класса телесных субстанций, очевидно для того, чтобы оно соответствовали трем типам заболеваний. Это исправление восходит к

трактату Аристотеля *О частях животных* (II 1). Тот факт, что сам Апулей не был безразличен к медицине и научным работам Аристотеля, показывает его *Апология*. Именно в этой работе (гл. 49–50) он подробно описывает теорию Платона о происхождении болезней. Напомним, что Тавр также гордился своими познаниями в медицине (NA XVII 10) и весьма интересовался научными работами Аристотеля.

В заключение Апулей снова переходит к трехчастному делению души. Примечательно, что в отличие от Альбина он более беспечен и не считает нужным извиниться перед читателем за вынужденные (очевидно, порядком тем в источнике) повторения. О творении тела и одушевлении его младшими богами Апулей не упоминает. Точно так же в разделе 200 Апулей повторяет о чувственном и умопостижимом то, что уже говорилось в разделе 193, никак не указывая на этот факт. Очевидно, что так мог писать человек, который точно следует своему источнику, иногда повторяясь, а иногда добавляя новые сведения. Итак, Альбин и Апулей пользовались схожими источниками, однако скорее напоминающими двоюродных, нежели родных братьев.

(b) *Этика*

(i) *Первые принципы*. Во второй книге Апулей переходит к этике. Определение предмета этики, хотя и элементарное, не соответствует ничему аналогичному у Альбина: «Этика – это знание способов достижения счастливой жизни». Очевидно, что это общее место, возможно обусловленное EN I 7.

Далее, как и Альбин (гл. 27), он переходит к классификации типов благ. Высшими благами называются «Бог и тот разум, который Платон называет nous». Мне представляется, что здесь речь идет не о двух сущностях, но об одной, Благе платоновского *Государства* и о нашем разуме, способном его постичь. Альбин говорит нечто подобное, утверждая, что блага состоят в «знании и созерцании первого Бога». Вторичные блага являются благами только по причастности к этим первым.¹

Затем следует разделение «божественных» и «человеческих» благ, как и у Альбина. Первые являются благами в абсолютном смысле, вторые же – только в руках тех, кто обладает добродетелью. В конце гл. 2 Апулей высказывает идею, которая согласуется со стоическим принципом *oikeiosis*, и которую принимает Антиох, однако отвергает Аль-

¹ Per praeseptionem, стоящее в манускрипте, может быть исправлено на per participationem, как предлагает Морешини, и соответствует термину Альбина *metechein*.

бин и анонимный комментатор на *Тезет*. Однако, как мы видели, ее признает Тавр (NA XII 5). Пассаж кажется несколько неуместным здесь, однако дела обстоят именно так.

В гл. 3 Апулей говорит, что человек по своей природе способен склоняться к добру или злу. Семена добра и зла посеяны в нем от рождения, и образование призвано взрастить добрые и удалить злые, так что добродетель и порок могут в человеке вызывать наслаждение и боль. Это место вполне согласуется с Leg. I 613de, однако издатель текста (Beaudeau, Budé series) видит здесь влияние дуалистических теорий. Вслед за Vouançé он упоминает Филона (QE I 23. см. выше) и Плутарха. Однако мне кажется, что это преувеличение. Космические силы, о которых говорит Филон, являются самостоятельными сущностями, Апулей же всего лишь хочет сказать, что человек по своей природе способен повернуться к добру и злу. Если бы он стремился подчеркнуть космический дуализм, он сделал бы это более явно.

Далее говорится о промежуточном между абсолютным добром и злом. Именно этим и занимается этика, что согласуется со сказанным Альбином. Кроме промежуточных типов добродетели говорится и о промежуточном характере людей, не добродетельных, но и не порочных. Согласно Диогену Лаэртскому, перипатетики признавали такое состояние, называемое ими прокоре (DL VII 127). Более платонический термин для этого – eurythia – используется Альбином.

(ii) *Добродетели и грехи*. Далее Апулей развивает доктрину о двух пороках, избытке и недостатке, в применении к тройственной природе души. В таком виде теория не встречается ни у Альбина, ни у других известных нам платоников. Добродетели, соответствующей каждой части души, сопутствует специальный тип порока. Схема осложняется тем, что разумная часть души обладает двумя добродетелями – практической (phronesis) и теоретической (sophia). Phronesis противостоит indocilitas, которую можно перевести как araidousia (не желание учиться). Об этом говорит и Филон (Ebr. 12; Fug. 152). Этим пороком, очевидно, заражены узники в платоновской пещере. Она бывает двух видов: imperitia (неопытность, areiria) и fatuitas (chaunotes, cf. Theaet. 175b), которая очевидно переводится как «пустая убежденность в своем знании». Эти два порока должны быть двумя противоположностями, однако Апулей связывает их далее по очереди с phronesis и sophia. Подозреваю, что Апулей неточно понял здесь свой источник. Суть проблемы, вероятно, в том, что теоретическая мудрость не должна представлять собой среднее между двумя противоположностями (cf.

Plut. Virt. Mor. 444c; Альбин также отводит ей подобающее место в гл. 30).

Вторая, пылкая (thymos), часть души соотносится с audatia (thrasos, tolma), которая делится на orgilotes и aorgesia. Страстной части души (epithymia) соответствует невоздержанность (akolasia), которая делится на жадность (aneleutheria) и расточительность (asotia).

Все это напоминает схематизацию второй книги *Никомаховой этики* Аристотеля. Апулей размещает отдельные пороки, там перечисленные, в соответствии с тремя частями души.

Следующая глава (5), о добродетели, с Альбином согласуется более точно, начиная с определения добродетели, не идентичного, но вполне схожего с тем, что дается в *Учебнике*. Однако далее, прежде чем перейти к четырем кардинальным добродетелям, Апулей дает дальнейшую характеристику добродетели как таковой. Добродетель нуждается в том, чтобы разумная часть души управляла остальными. Она едина и самодостаточна, поскольку благое от природы не нуждается в дополнительной помощи. Как и Альбин, он говорит о взаимной согласованности добродетелей. Затем он снова говорит о добродетелях как о мере, добавляя, что они являются summitates (akrotetes). Это же говорит Альбин и Плутарх. Так что в данном случае мы имеем дело с базовой платонической доктриной.

Затем он переходит, как и Альбин, к различению между совершенными и несовершенными добродетелями, и в этой связи упоминает о триаде physis – ethos – logos, которая больше нигде не встречается. Альбин, как мы знаем, различает physis – askesis – didaskalia, в связи с процессом достижения конечной цели (telos). Апулей использует свою триаду для разграничения совершенных и несовершенных добродетелей:

«Из добродетелей некоторые совершенны, некоторые – нет. Несовершенные – это те, которые дарованы людям благодаря природе (physis), или же достигаются воспитанием (ethos), <... > или постигнуты под руководством разума (logos). Совершенными являются те, которые возникают в результате действия всех этих факторов».

Мне кажется, что в месте, указанном многоточием, в этом тексте лакуна. Вполне возможно, что в данном случае логичнее было бы говорить о двух факторах, порождающих несовершенные добродетели и о третьем, из объединения с которым поясняются совершенные, однако издатели не разделяют мое мнение. Доктрина напоминает то, что мы видим в первой главе *Евдемовой этики* и у Ария Дидима (ар. II 118, 5 sq.). Итак, мы видим здесь промежуточные влияния.

Далее следует очерк четырех главных добродетелей, вполне согласующийся с базовой среднеплатонической доктриной, и в особенности с Альбином.

(iii) *Риторика*. Альбин разделяет желание многих риториков второй софистики, которые предпочитают видеть себя практическими философами, нежели попадать под стрелы критики, направленные Платоном против риторики. Апулей различает между двумя типами риторики: одна «созерцает благо» и подчинена философии, а другая является «наукой пустословия, гонящейся за пустыми сравнениями, лишеными смысла». В гл. 9, иллюстрируя свое изложение примерами из диалогов Платона, Апулей показывает, насколько правильная риторика важна для управления государством и воспитания добродетели. Альбин о риторике не говорит ничего, кроме краткого замечания в гл. 6.

(iv) *Абсолютные и относительные блага*. В гл. 10 Апулей различает между благами, которые важны сами по себе, например, счастье, теми, которые нужны для чего-либо еще, например, медицинская помощь, и теми, которые являются и тем и другим, например, предусмотрительность и другие схожие добродетели, которые полезны сами по себе и ведут к счастью. Здесь, вполне в духе школьного платонизма, объединяются Rep. II 357b–d и EN I 5. Нечто аналогичное говорит и Альбин. Далее, в отличие от Альбина, различаются три типа благ и зол, соответствующие трем частям души. Затем говорится об относительных и абсолютных благах и пороках, причем первое является развитием сказанного в *Законах*, а второе, хотя и логически очевидно, вполне уникально.

Далее, как и Альбин, Апулей обсуждает проблему «невольности греха». Затем, в гл. 12, Апулей переходит к внешним и телесным благам, определяя их как «не абсолютные блага». Рассуждения о наслаждении и боли, следующего затем у Альбина, в *О Платоне* нет, однако оба эти источника (следуя *Филебу*) рассматривают состояние между наслаждением и болью как идеальное.

(v) *Дружба и любовь*. Затем, как и в *Учебнике*, идет раздел о дружбе. Однако и здесь очевидно, что они скорее следуют не общему источнику, а единой платонической традиции. После вполне схожего с *Учебником* определения дружбы как взаимного согласия, возникающего по причине сходства характеров (ethos), Апулей различает между любовью родственников, обусловленной природой, и любовью, осно-

ванной на наслаждении. Второй тип любви является плохим и осуждается в *Пире*, а первый необходим (necessitas) и хорош.

Затем, как и у Альбина, следует разделение любви на три типа (высшую, низменную и среднюю), однако далее Апулей (возможно, по своей инициативе) подробнее останавливается на контрасте между телесной (звериной и большой) и душевной (божественной) типами любви, которые сравниваются с третьим (демоническим) типом любви, причастным человеческой и божественной природе.

(vi) *Совершенный мудрец*. Далее следует раздел, который отсутствует в «базовом учебнике» и, вероятно, особенно интересует самого Апулея. Он рассматривает типы злых людей, завершая их описанием совершенного негодяя (гл. 16). Затем следует описание наказаний (основанное на *Горгие*). Затем описывается человек обыденной добродетели (prokopton), и наконец – совершенный мудрец (гл. 20–21). Здесь, вероятно движимый риторическим духом, Апулей описывает мудреца стоического типа. Говорится, что мудрец становится таковым в результате моментального обращения. Он понимает прошлое и настоящее, становится, так сказать, вневременным (intemporalis), единым с умопостигаемой реальностью. Он полностью самодостаточен, не подвержен страстям, не боится смерти, поскольку знает, что душа мудреца бессмертна и вернется к Богам в заслугу за праведную земную жизнь. Стоики также считали душу мудреца бессмертной, однако Апулей говорит и о предсуществовании души. Затем следует стоический парадокс о том, что только мудрец богат и т.д.

Этот энкомий мудрецу заканчивается в гл. 23 заявлением, что целью мудреца является «уподобление Богу», которое достигается, как и у Альбина, триадой добродетелей – справедливостью, почитательностью к богам и мудростью.

(vii) *Политика*. Как и *Учебник*, трактат Апулея заканчивается разделом о политике. У Апулея нет деления государств на идеальные и реальные, однако дается определение, приписываемое Платону, но не соответствующее ничему в его трудах: «Государство формируется большим количеством людей, некоторые из которых правят, а некоторые подчиняются. И это государство, даже если оно ограничено одними стенами, будет единым только лишь, если все жители его будут желать одного и того же и отвергать одно и то же».

Апулей сначала говорит о *Государстве*, затем о *Законах*, как о более практической версии идеального государства, а потом заявляет, что идеалом для Платона было государство со смешанной конституци-

ей, объединяющей в себе элементы монархии, олигархии и демократии, что вполне напоминает идею Аристотеля (Pol. II 6), но не Платона. Такой подход, как легко видеть, неплохо описывает современный Апулею принципат.

Работа, довольно неожиданно, заканчивается описанием четырех типов «плохих граждан». Вполне вероятно, что окончание до нас не дошло, так что мы вполне вправе предположить, что автор действительно хотел далее перейти к логике.

(с) Логика

Перейдем к очерку трактата *Heri hermeneias*, в котором также виден некоторый контраст с Альбином. В *Учебнике*, как мы видели, дается очерк перипатетической логики, в духе традиции, восходящей к Теофрасту, Евдему, а также таким поздним авторам, как Аристон из Александрии. Трактат Апулея также черпает из этого источника, причем Теофраст и Аристон упоминаются более чем один раз (гл. 11, 13 и 14). Нововведения этих авторов осуждаются, что может указывать на некий поздний «консервативный» источник, вероятно, платонический, или просто на конспекты лекций самого Апулея времен его учебы в Афинах, украшенные в одном месте (гл. 4) ссылкой на себя самого.

О силлогизмах Апулей рассказывает более подробно, нежели Альбин, однако игнорирует гипотетические силлогизмы Теофраста. Хотя в изложении третьего модуса силлогизма он следует Теофрасту, а не Аристотелю, помещая фигуру DATISI перед DISAMIS, а FERISON перед VOCARDO.

Трактат представляет собой элементарное введение в логику. Гл. 1–5 соответствуют гл. 6–14 *Об истолковании*, а гл. 6–14 – гл. 1–8 *Первой аналитики*. Однако соответствие далеко не вербальное.

Стоики критикуются в нескольких местах: в гл. 3 за утверждение, что пропозиции с отрицательными предикатами являются утвердительными, в гл. 7 за конструирование «поверхностных» логических аргументов с одной посылкой, и в гл. 12 за упрощенное понимание процедуры отрицания пропозиций. Апулей, судя по всему, не видит разницы между стоической логикой пропозиций и аристотелевской логикой терминов, хотя и отмечает, что стоики используют числа в качестве переменных, в то время как перипатетики используют для этого буквы. Как и большинство перипатетиков, он оценивает стоические силлогизмы как несовершенные или неполные аристотелевы силлогизмы.

Итак, трактат *Об истолковании*, как и философские работы Апулея, имеет достаточно много для базового учебника платонизма отличий от *Учебника* Альбина.

3. Заключение

Этот довольно пространный очерк был необходим для того, чтобы продемонстрировать, что тезис, впервые выдвинутый Т. Синко (Th. Sinko), о том, что учебники платоновской философии Апулея и Альбина восходят к одному источнику – учению Гая, – вызывает серьезные возражения. Аналогии, на которые упирали Синко и другие авторы, несомненны. Однако, как я постарался показать, имеется также много различий, которые едва ли могут быть объяснены как индивидуальное творчество каждого из этих авторов. Разумеется, во многих случаях наши авторы, особенно Апулей, либо вносит путаницу в свой трактат, очевидно, не правильно поняв источник, либо подробнее останавливается на наиболее интересных для него темах. Однако во многих других случаях наши авторы следуют различным традициям. Очевидно, что в это время среди платоников имели хождение множество таких положений, которые превратились в общую догму, и которые восходят по крайней мере ко временам Ария Дидима.

Однако на дерево общей традиции было привито некоторое количество оригинальных теорий. Альбин учился у Гая, об учителе Апулея мы ничего не знаем. Я предположил, что им мог быть Тавр или Секст из Херонеи, однако это всего лишь допущение. Вполне вероятно, что одному из наставников Апулея принадлежит та примечательная теория о судьбе и промысле, которая нашла отражение в *De fato* Псевдо-Плутарха, у Халкидия и у Нумения. Однако о том, кто бы это мог быть, остается только догадываться.

Работая с этими источниками следует помнить, что в то время основным средством передачи знаний были не опубликованные трактаты, а устная школьная традиция, заключенная в заметках, составленных учителями или учениками (такими, как лекции Гая, записанные Альбином). Все эти записи очень редко становились достоянием публики и разумеется не дошли до нас. Следовательно, говоря о «влиянии» Антиоха, Ария Дидима или Посидония на платонизм второго столетия, мы сильно упрощаем ситуацию. Несомненно, все они оказывали влияние, однако основным источником для каждого философа этого периода был его учитель, а также традиция прочтения работ Платона и Аристотеля, принятая в той или иной школе и воспринятая через призму воззрений этого учителя. В анализе влияния одного, дос-

тупного нам, источника на другой, не следует упускать из виду факт этой живой традиции.

D. ГАЛЕН

Врач Клавдий Гален (129–ок. 200 н.э.) также заслуживает упоминания в этой главе, хотя я не намерен обсуждать его работы детально, поскольку, как он сам говорит, он слушал лекции Альбина в Смирне, а также другого ученика Гая в Пергаме. Эти свидетельства, несомненно, очень важны, однако трудно сказать, что именно Гален узнал от этих учеников Гая.

Прежде всего он был врачом, который, однако, был оригинально мыслящим человеком, самостоятельно изучающим многие труды современных ему и древних авторов. В этом смысле его доктрина в гораздо большей мере заслуживает названия эклектической, нежели учение какого-либо школьного философа. В философии его прежде всего интересовали логика и психология, как дисциплины, полезные для медицины.

Он принял ту же логическую систему, что и Альбин с Апулеем, – перипатетическую логику в варианте Теофраста¹, с добавлением стоических гипотетических силлогизмов. Однако, в отличие от Альбина, в своей краткой работе *Введение в логику* он не употребляет таких технических терминов, как «смешанные» силлогизмы, и использует другие примеры. Очевидно, что он не был знаком с *Учебником*. В целом, он принимает стоическую логику, не обращая внимания на мелкие различия ради общего сходства. Он критикует, например, Хрисиппа за то, что тот добавляет «третий недемонстрируемый» тип к оригинальным четырем перипатетическим типам. С другой стороны, он признает теорию аналогических силлогизмов Посидония.

О психологии он написал довольно много, однако наиболее пространной его работой является трактат *О доктрине Гиппократов и Платона* в девяти книгах. Он принимает платоническое трехчастное деление души, учение о неразумной душе и критикует стоическое представление о единстве души и страстях как «ошибочных суждениях». Он хвалит Посидония за то, что тот принял платоническую теорию о неразумной душе.

Гален написал комментарий на *Тимей* Платона, однако до нас дошла только та часть, которая касается скорее физиологии, нежели космологии и метафизики.

Я признаю, что не достаточно хорошо знаком с обширным наследием Галена, поэтому вполне вероятно, что эта краткая заметка никак не раскрывает его действительную роль в истории платонизма, однако мне все же кажется, что его самостоятельность и склонность к экспериментальной науке уменьшает ценность его работ в нашем случае. Однако ясно, что на первый взгляд в работах Галена не содержится ничего такого, что могло бы прояснить доктрину «школы Гая».

¹ Хотя «прослептические» (proslēptic) силлогизмы, введенные Теофрастом, он критикует как поверхностные (p. 47, 18 sq.)

Е. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследователь едва ли может радоваться тому, что один из последних зафиксированных пунктов в истории среднего платонизма, а именно, гипотеза о «школе Гая», противоположной «афинской школе», основными особенностями которой были «эkleктизм» и позитивное отношение к перипатетической философии, также не выдерживает критики. Однако я надеюсь, что в процессе этого исследования было выявлено несколько интересных деталей, которые позволили нам увидеть истинную ситуацию более отчетливо. Очевидно, что средние платоники вечно колебались между двумя полюсами – перипатетическим и стоическим, – заимствуя у них терминологию и элементы доктрины, однако, из тактических соображений, время от времени вступая с ними в формальную полемику. Утверждения, что «афинская школа» сохраняла ортодоксальное учение, а «школа Гая» стремилась к эkleктизму, в равной мере ошибочны. Эта теория возникла прежде всего из сравнения совершенно тенденциозного трактата Аттика и элементарного *Учебника платоновской философии*, и кажется всего лишь отчаянной попыткой зафиксировать некоторые определенные положения в такой сфере, где состояние источников не дает нам права на такую определенность.

Моя гипотеза состоит в том, что Альбин и Апулей отнюдь не являются представителями одной школы, но всего лишь сочинили по учебнику, примерно в одно и то же время и базируясь на примерно той же традиции и источниках. Оба этих учебника имеют слишком много отличий, чтобы восходить к учению одного наставника. Только то, что присутствует у Альбина и отсутствует у Апулея можно, и то с некоторой натяжкой, возвести непосредственно к Гаю.