



Глава пятая

АФИНСКАЯ ШКОЛА ВО ВТОРОМ СТОЛЕТИИ

А. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Плутарх стоит в начале того периода в истории платонизма, о котором мы имеем гораздо больше свидетельств, нежели о периоде, который непосредственно ему предшествовал, хотя свидетельств этих, если разобраться, не так уж много. Разумеется, это не означает, что он оказал непосредственное влияние на всю последующую историю. Его влияние распространяется только лишь на так называемую «афинскую школу», которая на протяжении всего второго столетия состояла из его учеников и последователей. Однако для нас он знаменует собой некое начало, будучи самой известной философской фигурой своего времени, хотя и не в качестве фундаментально мыслящего философа.

Во втором столетии мы можем для собственного удобства вычленивать три философских школы, которые можно назвать, с некоторыми ограничениями, афинской школой, школой Гая и неопифагорейским кругом. Именно в такой последовательности они будут рассмотрены в последующих главах. Насколько такое деление является исчерпывающим или приемлемым — это отдельный вопрос, однако для наших целей оно вполне годится в качестве внешней схемы.

То, что мы называем «школой», по смыслу сводится к греческому выражению «те, которые около X» (*hoi peri*). В неоплатонических трактатах мы встречаем многочисленные ссылки на *hoi peri Gaion*, *hoi peri Noumenion*, *hoi peri Ploutarchon kai Attikon*, и мы понимаем эти выражения как указания на некоторые «школы мысли», возникшие в результате преподавательской деятельности той или иной фигуры. Мы знаем кое-что о неформальном кружке Плутарха в Херонее, а также, как мы скоро увидим, о более формальной школе Тавра, откуда можно сделать вывод, что такие люди, как Гай и Нумений, также образовали вокруг себя либо кружок, либо формальную школу, где преподавались их воззрения, хотя в последних

двух случаях мы не имеем об этом прямых свидетельств. По крайней мере у Альбина, ученика Гая, точно можно было учиться, что и сделал Гален, как мы далее увидим. Мы знаем также о некоем Кронии, которого называют не учеником, а спутником (*hetairoi*) Нумения, и мы не знаем, что это в точности означает.

Кроме школьных философов было несколько одиночек (например, Апулей и Гален), которые, не будучи философами в собственном смысле этого слова, поведали нам много интересного о школьном платонизме того времени, поэтому им также уделяется место в следующей главе. Такие персонажи, как Теон из Смирны и Цельс, которых невозможно отнести к какой-либо школе, обсуждаются в конце данного очерка. Популярная форма платонизма, подобная той, которую мы находим у софиста Максима Тирского, также процветала в это время, и на этом основании он заслуживает по крайней мере кратко рассмотрения.

Все эти платоники имели между собой много общего, однако вместо сводного очерка их воззрений я предпочту рассмотреть каждого из них по отдельности, поскольку по их поводу уже сделано более чем достаточно обобщений.

В. ПРОБЛЕМА «АФИНСКОЙ АКАДЕМИИ»

В последнее время были высказаны (и вполне основательные) сомнения в том, что в исследуемый период существовала какая-либо платоновская Академия. Разумеется, Плутарх прямо говорит, что он учился в Академии под руководством Аммония, однако относительно тех фигур, о которых пойдет речь в настоящей главе, а именно о Никострате, Тавре и Аттике, никто и никогда не утверждал, что они были членами или возглавляли платоновскую Академию. Тавр, о котором мы знаем больше, чем о других, описывается, несколько неопределенно, его учеником Авлом Геллием как *vir memoria nostra in disciplina Platonica celebratus* (*Noctes Atticae* VII 10); его школа называется в одном источнике термином *diatriba*, названием, обычным для философских школ; однако никто не называл его наследником Платона (*diadochos*), а его школу — академией. Отсюда не следует, что сам он не называл свою школу академией, однако даже если и называл, то по-прежнему, со времен Антиоха из Аскалона, не очень понятно, какой смысл вкладывался в этот термин. Древняя академия, судя по всему, по-прежнему пребывала в запустении, и у нас нет никаких оснований полагать, что эта новая академия действительно наследовала ее имущество или библиотеку. С другой стороны, Тавр являлся признанным главой афинского платонизма в период около 150 г. н. э., как и Атик после него, от-

куда вполне можно сделать вывод, что в то время существовала некая всеми признаваемая школа платонизма, главой которой они могли бы стать. Итак, трудно сказать, восходит ли эта школа от Аммония непрерывно к Антиоху и его брату Аристу, поэтому я бы предпочел пользоваться термином «афинская школа», так как термин «академия» вызывает ассоциации, которые, как мне представляется, не вполне обоснованны.

В 176 г. император Марк Аврелий (Dio Cassius LXXII 31) основал в Афинах четыре философских кафедры — платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую, назначив главе каждой из них жалование в 10 000 драхм в год. Героду Аттику было поручено найти первых претендентов на эти посты (Philostratus, VS 566). После того как кандидатуры были определены, они были утверждены «голосованием лучших граждан» (Lucianus, Eunuchus 2), то есть, насколько можно судить по этой расплывчатой фразе, решением некой комиссии, возможно Ареопагом. В вышеупомянутом очерке Лукиан забавным образом описывает процесс избрания заведующего перипатетической кафедрой, которое состоялось в 179 г.¹ Таким образом, мы можем считать, что после 176 г. ведущий платоник Афин обычно занимал место заведующего платоновской кафедрой. После этого предварительного замечания перейдем к рассмотрению отдельных представителей афинского платонизма.

С. НИКОСТРАТ

Имя Клавдия Никострата, философа-платоника, упоминается в почетном списке в Дельфах. Оно помещено на том же камне, что и надпись в честь Тавра, к которому мы в скором времени перейдем, однако датируется несколькими годами ранее (Ditt. Syll. II³, no. 868). Он упоминается третьим в ряду четырех платоников, удостоенных такой чести в Дельфах. Остальные трое — Бакхий из Пафоса, Зосима и М. Секст Корнелиан — иначе не известны, за исключением Бакхия, которой, как сообщается, был приемным сыном некоего Гая, который, вероятно, также был философом.² Карл Прехтер (K. Praech-

¹ К сожалению, Лукиан усложняет дело, говоря, что в действительности было две кафедры перипатетической философии, одна из которых так и осталась незанятой. Учитывая то обстоятельство, что ни один другой источник не говорит нам о двух кафедрах перипатетической или какой-либо иной философии, это утверждение Лукиана представляется фантастическим.

² Этот Бакхий, как полагает Прехтер, мог быть тем наставником Марка Аврелия, о котором он упоминает в своих *Размышлениях* (I 6, 6). Если это так, то он был вторым после Секста из Херонеи наставником Марка, а также объясняет, почему он возглавляет список этих философов.

ter) в своей статье в журнале *Hermes* (57 (1922). P. 481–517) вполне убедительно доказывает, что этот Никострат был тем самым Никостратом, которого часто цитирует Симпликий в своем *Комментарии на Категории*, представляя его в качестве яростного критика аристотелевских *Категорий* в духе той традиции, которая берет свое начало от Евдора.

Возникает вопрос, какое место мы должны отвести нашему Никострату в рамках платонической традиции? Поскольку мы видим его имя высеченным на камне рядом с именем Тавра, резонно предположить, что он занимал примерно такое же положение, как и Тавр после него. Однако поскольку более ранняя надпись на этом же камне прославляет некоего философа Гая (вероятно, личность, нам не известную), естественно допустить, что в Дельфах, возможно, под влиянием Плутарха, сложилась традиция прославлять известных философов-платоников. Я не склонен думать, что Никострат был кем-то вроде «главы академии» до Тавра. Я уже высказывал свое сомнение в том, что такое заведение в это время вообще существовало. Однако, поскольку его отношение к Аристотелю вполне согласуется с тем, что впоследствии было принято Тавром и продолжено (еще более явственно) Аттиком, а также учитывая тот факт, что он упоминается непосредственно перед Тавром, представляется разумным рассматривать его именно в этом контексте.

На самом деле наше представление о Никострате неизбежно остается односторонним. Все, что мы можем сказать о нем, это то, что он яростно нападал на *Категории*, базируясь, судя по всему, на работе некоего Луция. Большая часть его критических выпадов абсурдна и не заслуживает серьезного рассмотрения, однако, учитывая то обстоятельство, что он являет собой характерный пример отношения к Аристотелевой логике и влиянию Аристотеля в целом среди некоторых платоников, а также поскольку его работа сформировала базис для той тенденциозной критики *Категорий*, которые мы впоследствии встречаем в первых трех трактатах шестой *Эннеады* Плотина, на его воззрениях все же стоит немного задержаться.

У Евдора и Филона мы наблюдали критическое отношение к Аристотелю или, по крайней мере, к современным им перипатетикам. Напротив, Антиох и Плутарх были склонны симпатизировать Аристотелю и смягчали противоречия между его доктриной и доктриной Платона. Во втором столетии обе эти тенденции также имели место.

Симпликий так описывает содержание работы Никострата (In Cat. I, 19 sq.):

«Другие предпочли простое перечисление проблем, которые можно извлечь из текста. Именно так поступили Луций и Никострат

вслед за ним, который перенял манеру Луция. Они умудрились придумать возражение практически на каждое положение, высказанное в книге, причем делали это не просто неразборчиво, но с бессовестной тенденциозностью. И все-таки мы должны быть им благодарны за то, что проблемы, которые они поднимали, были по большей части не столь уж бессмысленны, следовательно, у пришедших после них возник повод для более конструктивного их решения, а также более общей и продуктивной дискуссии».

Как мне представляется, здесь речь идет не только об апориях, которые Симпликий приписывает Луцию и Никострату, но также обо всех тех анонимных проблемах, которые в совокупности должны были составлять весьма пространное собрание. Я остановлюсь на нескольких примерах, которые одновременно показывают и тип платонизма, которого придерживался Никострат, и характерную для него тенденцию опровергать Аристотеля с помощью стоических формулировок. Вопрос о том, насколько эти аргументы убедительны, я оставляю в стороне.

Например, критикуя определение омонимии, которое дается в самом начале *Категорий*, он использует стоическую терминологию для того, чтобы показать, что аристотелевское определение является путанным и неточным (SympI. P. 26, 22). Имя (ονομα), говорит он, должно означать (semantikon) что-то определенное. Омоним является с необходимостью неопределенным, поскольку указывает на множество вещей, определение которых различно. Следовательно, омоним вообще нельзя считать именем. Он также атакует использование Аристотелем термина «общий» (κοινος), приводя в качестве контраргумента четырехчастное разделение смысла этого термина, явно стоическое по происхождению.

Далее, комментируя место из *Категорий* 13а 37, где Аристотель, обсуждая типы противоположностей, утверждает, что только те высказывания, которые можно подтвердить или опровергнуть, могут быть истинными или ложными, Никострат отмечает, что свойство быть истинными или ложными не является необходимым атрибутом всех высказываний, указывая в качестве примера на такие высказывания, как вопросительные предложения, клятвы или восклицания, как не являющиеся истинными или ложными. Тот факт, что это возражение базируется на стоической доктрине, виден из соответствующего места из Диогена Лаэртского (VII 65 sq. = SVF II 186), где дается тот же список непропозициональных высказываний.

Разумеется, Никострат мог использовать стоическую терминологию и не разделяя стоической философской позиции, с единственной целью раскритиковать Аристотеля. К вышеупомянутому списку он добавляет, например, «высказывания о будущем», расходясь,

таким образом, со стойками, которые считали, что такие высказывания бывают истинными или ложными (SVF II 198). Благожелательное отношение к стоической логике не мешает ему критиковать их позицию по другим вопросам. Не признавая за высказываниями о будущем истинности или ложности он, по-видимому, атакует стоический детерминизм, а комментируя пассаж из *Категорий* 388, 4 сл., упрекает стойков в том, что они принимают аристотелевское определение противоположного.

Судя по всему, Никострат, как и Евдор, принимает аристотелевский порядок категорий. Действительно, в In Cat. 156, 16 сл. он упрекает Аристотеля в том, что тот рассматривает категорию отношения перед категорией качество, однако далее принимает тот порядок категорий, которому Аристотель следует в четвертой главе своего трактата. Однако далее он снова переходит к разделению категорий на абсолютные и относительные, как это было характерно для системы, которая была принята в Древней академии, принимая в качестве абсолютных категории сущности, количества и качества, отличая их от категории отношения и последующих «относительных» категорий.

Об этических воззрениях Никострата можно косвенно судить на основании другого пассажа (In Cat. 402, 12), где сообщается, что он упрекал Аристотеля в том, что тот считал возможным для противоположностей взаимные переходы друг в друга (Cat. 13a20). Возражение Никострата сводится к тому, что добрый человек (*ho spondaios*) не может стать злым (*phaulos*). Это воззрение разделяли некоторые философы, не принадлежащие к стоической школе, однако использование стоической терминологии подсказывает, что в данном случае этическая теория, которую принимает Никострат, является скорее стоической, нежели перипатетической. Следовательно, он в этом отношении ближе к позиции, которую занимал Евдор до него и Атик после него и которая отличается от установки Антиоха, Плутарха и Тавра.

Разумеется, как и следует ожидать от платоника, он верит в существование трансцендентных форм, что подтверждается местом из In Cat. 73, 15, где он задается вопросом о том, относятся ли аристотелевские категории к физическому или умопостигаемому миру или же они принадлежат в равной мере им обоим, тем самым проводя чисто платоническое различие между этими двумя мирами, а также в другом месте (In Cat. 429, 13), где Аристотель критикуется за то, что он использует пример квадрата как нечто, что может увеличиться, не подвергаясь изменению (Cat. 15a30). Если Аристотель имеет здесь в виду материальный квадрат, то он прав, утверждает Никострат, однако если он говорит о форме квадрата, то это воззрение ошибочно.

Итак, Никострату принадлежит важное место в череде таких авторов, упражняющихся в критике аристотелевских *Категорий*, как Евдор, Атик и впоследствии Плотин. Только благодаря усилиям ученика Плотина Порфирия этот спор прекратился и аристотелевская логика была признана как приемлемое введение в высшую сферу платоновской философии.

D. КАЛЬВЕН ТАВР

1. Биографические свидетельства и сочинения

Родом Кальвен Тавр был из г. Берита (совр. Бейрут).¹ По свидетельству Евсевия (*Хроника*. Год 2161 от Авраама), время его расцвета (которое в античной традиции обычно связывается с сорокалетьем, однако иногда — с высшей точкой карьеры) приходится на 145 г. н. э. Однако здесь мы сталкиваемся с некоторой проблемой. В *Аттических ночах* Авла Геллия (NA I 26) Тавр выводится как участник беседы, в ходе которой он рассказывает анекдот про Плутарха, называя его «наш Плутарх». Это выражение в данном контексте может означать личное знакомство. Однако если мы допустим, что юный Тавр был знаком со стариком Плутархом, то мы вынуждены будем отодвинуть дату его рождения назад по крайней мере до 100 г., и то при условии продления времени жизни Плутарха, скажем, до 125 г. Несомненно, что у Геллия Тавр говорит и ведет себя как очень пожилой человек. Когда он учился у Тавра в 140-е гг., ему было около 20 лет, и тот называл его «rhetoriske», что значит «мой юный ритор» (NA, XVII 20). Такое обращение уместно в устах человека, которому около пятидесяти. На одном из этапов его карьеры после 145 г. дельфийцы почтили Тавра той же наградой, что и Никострата. Однако утверждать, что это было именно во время того посещения игр, о котором рассказывает Геллий, было бы слишком поспешным. Вероятно, Тавр никогда не пропускал игры, и если бы это случилось именно в тот раз, Геллий непременно упомянул бы об этом.

¹ Некоторая сложность состоит в том, что в разных местах имя Тавра пишется различно. В манускрипте «Аттических ночей» Авла Геллия (NA, XVIII 10) он называется Calvisius. Однако в вышеупомянутой дельфийской надписи стоит Calvenus. Это имя не засвидетельствовано среди имен знатных римских родов, однако встречается среди знатных италийских жителей провинции. А поскольку Берит стал римской колонией задолго до рождения Тавра, вполне возможно, что какой-нибудь италийский ветеран или военный осел здесь. К сожалению, надписи не предоставляют нам на этот счет каких-либо дополнительных данных. О Тавре см. очерк: Dörrie H. *L. Kalvenos Tauros*. Kairos 1–2 (1973). P. 24–35.

Можно сделать вывод, что он просто не знал, когда именно Тавр удостоился этой чести, однако вполне возможно, что это случилось в 150-х гг.

Насколько долго Тавр возглавлял школу, сказать трудно, однако, учитывая тот факт, что он был учителем Герода Аттика (ок. 101–177), ясно, что он преподавал в течение некоторого времени и после прибытия Геллия. Датировка Евсевия (145 г.), таким образом, может рассматриваться если не датой его сорокалетия, то временем, когда он возглавил то, что он возглавлял и что может быть названо «академией» или же тем учебным заведением, которое до него возглавлял Аммоний. Вполне вероятно, что он дожил до 165 гг. В любом случае в 176–180 гг. платоников в Афинах уже возглавлял Атик (в каком качестве, мы обсудим ниже).

Благодаря замечаниям Авла Геллия перед нами вырисовывается довольно ясная картина повседневной жизни школы Тавра. Очевидно, что проводились регулярные занятия, на которых изучались произведения Платона, а также, по всей видимости, некоторые работы Аристотеля, скорее всего, не научные, наподобие *Проблем* (NA XIX 6). В *Аттических ночах* (XVII 20) говорится, что на занятиях читался *Пир*. Причем в этом случае самому Тавру приписывается высказывание о необходимости правильного понимания Платона:

«Следует проникать в глубины платоновской мысли и преисполниться сознанием высоты и значимости его слов, а не только лишь гоняться за очарованием слога и риторическими красотоми».

Альтернативным методом, по всей видимости, было формулирование различных философских проблем и обсуждение мнений, высказываемых по их поводу различными авторитетными авторами.

После лекции Тавр имел обыкновение предлагать своим слушателям задавать вопросы. Это процесс описывается в NA I 26 так:

«В процессе беседы (*diatriba*) мы спросили Тавра, может ли мудрец испытывать гнев? Ведь после своей ежедневной лекции он обычно всем предлагал задавать любые вопросы. В этот раз он подробно рассмотрел болезнь, или страсть, гнева весьма серьезно и детально, иллюстрируя свое разъяснение высказываниями древних по этому поводу и своими комментариями на них».

Следовательно, Тавр при удобном случае цитировал свои работы, посвященные тому или иному предмету. В данном случае, кроме анекдота о Плутархе, он ссылается на работу последнего *Об избавлении от гнева*. Что же касается «древних», о которых упоминает Геллий, то это могут быть те авторы, на которых ссылается Плутарх, такие, например, как перипатетик Иероним из Родоса. К сожалению, мы не обладаем более детальными сведениями на этот счет.

Тавр имел обыкновение приглашать наиболее любимых учеников к себе домой, причем, как говорит Аттик (NA VII 13), каждый из приглашенных, кроме бутылки, должен был принести еще и тему для беседы, которая обычно начиналась после ужина. О том, как это происходило, мы знаем из того же Авла, причем описание это очень напоминает то, которое приводит Плутарх в своих *Застольных беседах*. Например, в NA VII 13 обсуждается такой вопрос: «В какой момент можно утверждать, что умирающий действительно мертв?» Обсуждение этой проблемы вывело Тавра на вопрос о смысле слова «немедленно», причем для этого использовался *Парменид* 156d. Другой раз (XVII 8) обсуждался вопрос о том, почему масло сгущается, причем поводом для обсуждения явилась некая проказа мальчика-раба.

Кроме застольных бесед практиковались также поездки в деревню. В XVIII 10 рассказывается, что Тавр и некоторые из его учеников посещали виллу Герода Аттика в Гефизии, где сам Авл в это время лежал больной диареей. В XII 5 рассказывается, как Тавр в сопровождении своих учеников посещал Пифийские игры. В другом месте (II 2) говорится, что он принимал важного гостя, правителя Крита, который приехал к нему именно как к философу, причем в сопровождении своего отца. Здесь Тавр изображается сидящим после занятий перед дверью своего «кабинета» (*cubiculum*). Когда правитель и его отец вошли, оказалось, что в кабинете был только один свободный стул. Далее следует анекдот по этому поводу. Все это указывает на простоту обстановки. Кроме того, этот визит может служить указанием на хорошие отношения между титулованным философом-платоником и римскими властями.

Детали академической жизни показывают, что школа Тавра была скорее его личным заведением, нежели Академией в полном смысле этого слова. Мы не располагаем данными о каких-либо иных преподавателях, кроме самого Тавра, равно как и упоминаниями о какой-либо собственности, кроме его личных (весьма скромных) владений. Поэтому, говоря о платоновской Академии этого периода, нам следует иметь в виду, что речь пойдет о чем-то подобном.

Тавр не только произносил лекции и был наставником, как это описывает Геллий. Мы знаем, что его перу принадлежало несколько книг. Геллий упоминает о его комментариях, где обсуждается вопрос о гневе (см. выше, I 26), а также о его трактате против стойков (XII 5), в котором дискутировался вопрос об их отличии от философии Академии, а также обсуждались их внутренние противоречия, причем последний сюжет несомненно базировался на одноименном трактате Плутарха. Из Суды (s. v.) мы знаем, что он написал трактат о различиях между Платоном и Аристотелем, отличая, таким образом,

чистое учение Академии от синкретического платонизма. В этом отношении его позиция схожа с воззрениями его современника Никострата и его последователя Аттика, что может указывать на определенную традицию в афинском платонизме. Разумеется, это не означает, что афинский платонизм был свободен от перипатетической и стоической терминологии, скорее всего, данное обстоятельство служит указанием на то, что афинская школа, ради самоутверждения, стремилась подчеркнуть различия этих школ в некоторых важнейших положениях доктрины, в то время как такие авторы как Альбин, не видели в этом особой нужды. К тому же стремление к доктринальной чистоте и свободе от эклектизма, как мы увидим, зачастую приводит к излишествам.

В лексиконе Суды упоминается также работа *О телесном и бес-телесном*, в которой могло что-то говориться о логике, однако скорее всего она была посвящена метафизике. Кроме того, имеются упоминания о комментариях Тавра на диалоги Платона. Геллий (VII 14) ссылается на первую книгу *Комментария на Горгий*, что указывает на существование нескольких книг этого комментария. Аналогично Иоанн Филопон (*De Aet. Mundi*, p. 520, 4 Rabe) упоминает первую книгу комментария Тавра на *Тимей*, что также предполагает существование нескольких книг. Ямвлих (*De anima*, ap. Stob., I 378, 25 sq. Wachs.) приводит мнение Тавра о падении душ в тела, вероятно, используя именно эту работу или какое-либо другое сочинение Тавра о душе. Сказанного достаточно для того, чтобы продемонстрировать факт серьезной философской деятельности, возможно, не очень оригинальной.

2. Философия

а) Этика

Пассаж из Авла Геллия, в котором рассказывается о визите Тавра в Дельфы (XII 5), содержит некоторые сведения о его этической позиции. Поводом для рассуждения явился визит к одному философу-стоику, которого Тавр посетил по дороге в Дельфы. Этот философ был болен и испытывал страшную боль, которую он мужественно переносил. Несмотря на тот факт, что сама беседа выглядит слишком «показательной» и искусственной, у нас нет оснований сомневаться в историчности тех слов, которые приписаны Тавру.

То, что мы находим, весьма интересно и не невозможно для последователя Плутарха. Тавр говорит (NA XII 5):

«Ты знаешь, что я не очень дружу со стоиками, точнее со Стойей, поскольку их учения часто противоречат себе и нам, как это показано в моей книге, посвященной данному предмету».

Затем Тавр жалуется, что стоики злоупотребляют обскурантистским жаргоном, что являлось любимым пунктом платоников еще со времен Антиоха. Кстати говоря, основные принципы этики Тавра выглядят настолько похожими на аналогичные воззрения Антиоха, что возникает подозрение, не заимствует ли Авл Геллий эти сведения непосредственно из пятой книги *De finibus* Цицерона:

«Природа, нас породившая, насадила в нас и поместила в те элементы, из которых мы произошли, любовь к самим себе до такой степени, что ничто для нас не является важнее нас самих. Как она полагала, таким образом был заложен базовый принцип, гарантирующий продолжение человеческой расы. Действительно, таким образом оказывается, что каждый из нас, только появившись на свет, уже знает и понимает все те вещи, которые древние философы называли «первейшими вещами, согласными с природой (*ta prōta kata physin*)»; именно так человек от природы радуется тому, что удовлетворяет его телесные желания, и воздерживается от всего, что его не удовлетворяет» (*Ibid.* 7).

Доктрина «первейших вещей, согласных с природой», что естественно, приписывается не стоикам, а тому любимому Антиохом типу философов, которых он называет *veteres*. Далее Тавр описывает возникновение разума «из семян (*semina*)» и добродетели, сопутствующие этому процессу. Он принимает стоическое положение о том, что ничто не является благом, если оно не причастно добродетели, и ничто не является злым, если оно не причастно пороку. Он даже говорит о стоической концепции «безразличных» вещей, подчеркивая, впрочем, различие между вещами «предпочтительными (*προεγμένα*)» и теми, которые следует отбросить (*απορροεγμένα*). Далее, подобно Антиоху, он рассматривает вопрос о том, следует ли низшие, первичные импульсы искоренить полностью или же достаточно научиться держать их под контролем. Идеальное состояние полного бесчувствия (*apatheia*) представляется Тавру абсурдным и неприемлемым, даже если бы оно было достижимо. В подтверждение своих слов он ссылается на Панетия (10).

Разумеется, постулировать в данном случае прямое влияние Антиоха нет никакой необходимости. Плутарх, например, занимает ту же позицию в *Virt. Mor.* Однако сам факт, что этическая доктрина Академии сформулирована здесь столь явно в терминах Антиоха, очень примечателен. Применение этой доктрины описывается в NA I 26. Геллий говорит, что после лекции он задал Тавру вопрос: «Может ли мудрец испытывать гнев?» После анекдота о Плутархе и пересказа его воззрений Тавр излагает свое мнение, которое оказывается вполне идентичным мнению Плутарха. Геллий пересказывает это так:

«Основное содержание рассуждения Тавра сводилось к следующему: он не верил в то, что *aorgesia* (свобода от гнева) и *analgesia* (отсутствие переживаний) — это одно и то же, поэтому разум, не склонный к гневу, — это одно, а *analgetos* и *anaisthetos* (то есть безболезненный и не чувствующий) — это совсем другое. Как и для остальных видов эмоций, которые латинские философы называют *affectus* или *affections*, а греческие *pathe*, так и в случае с той эмоцией, которая сводится к сильному стремлению расправиться с обидчиком и называется гневом, он вовсе не рекомендовал в качестве избавления полное ее искоренение, *steresis*, как сказали бы греки, но призывал ограничивать ее некоей мерой, тем, что они называют *metriotes*».

Итак, в вопросе о страстях, так же как и в вопросе о трех типах блага, позиция Тавра согласуется с воззрениями Плутарха. Он также предпочитает аристотелевскую меру стоическому абсолютизму.¹

Как обычно, для любого платоника сезон охоты на эпикурейцев открыт круглогодично. Как и Плутарх, Тавр с готовностью атакует их позицию. По свидетельству Геллия, Тавру очень нравилось высказывание стоика Гиерокла, направленное против эпикурейской этики и гласившее: «Убеждение, что целью является наслаждение, — это вера развратников» (NA IX 5).

b) Физика

О воззрениях Тавра в этой области философии мы располагаем только фрагментарной информацией, которая, однако, немаловажна. Тавр не принял утверждение Плутарха (впоследствии воспринятое Атикком) о том, что Платон учил о сотворении мира во времени. Он вернулся к более обычному в среде платоников воззрению, восходящему к Спевсиппу и Ксенократу, утверждающему, что в действительности, описывая сотворение мира в *Тимее*, Платон сделал это для «ясности изложения», настаивая, кроме всего прочего, на утверждении, что такое описание пошло на пользу благочестию (*eusebeia*), поскольку в противном случае люди вообразили бы, что душа, будучи нерожденной, совечна высшему Богу (Philop. Aet. M. VI 21, p. 187, 2 sq.). Это дополнительное пояснение впоследствии было принято Халкидием в его *Комментарии на Тимей* (гл. 26). Согласно Тавру, основная проблема заключается в том, как понимать термин *gegonen* (Tim. 28b). Иоанн Филопон, христианский философ шестого века, в своем полемическом сочинении *О вечности*

¹ В сочинении Геллия (NA XIX 12) сохранилось также рассуждение ученика Тавра Герода Аттика, направленное против стоической *apatheia*.

мира (Р. 145, 13 sq. Rabe) приводит длинную выдержку из комментария Тавра, в которой обсуждается именно это место. Вкладом Тавра является различие четырех значений слова *genetos* (которое обычно переводится как «рожден», однако в данном случае скорее «возникший» или «подверженный возникновению»). После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр продолжает следующим образом:

«Другие полагали, что космос, по мнению Платона, сотворен, а еще некоторые — что не сотворен. Однако поскольку все те, кто заявляет, что он сотворен, базируются в основном на словах “он сотворен, поскольку является видимым и осязаемым” (Tim. 28b), надлежит выяснить, в каких смыслах употребляется слово “сотворен”. Ибо таким образом мы обнаружим, что Платон отнюдь не использует слово “сотворен” в том же смысле, в каком мы его используем, говоря о различных вещах, что они получили свое начало во времени. Именно это обстоятельство вводит многих комментаторов в заблуждение, ведь они понимают слова “сотворен” именно в таком смысле.

Слово “сотворен” может употребляться в следующих значениях:

1) Так можно сказать о вещи, которая в действительности не была сотворена, однако относится к тому же роду, что и некоторые другие сотворенные вещи. Мы можем называть нечто “видимым”, даже если его никогда никто не видел, не видит сейчас и никогда не увидит, однако если оно принадлежит к роду видимых вещей, как, например, тело, помещенное в центре Земли.

2) “Сотворенными” также называют вещи, которые теоретически являются сложными, однако в действительности никогда не составляются из частей.¹ Так [в музыке] *mese* рассматривается как соединение *nete* и *hypate*, поскольку даже если оно и не является их комбинацией, его значение в точности соответствует пропорции между этими последними. То же самое можно сказать о цветах и животных. Аналогичным образом в космосе также существует соединение и смешение [элементов], которое мы также можем [умозрительно] разделить и, вычленив отдельные качества, анализировать их в отдельные исходные субстраты.

3) Космос называется созданным и в том смысле, что он пребывает в состоянии постоянного рождения, как Протей, который непрерывно изменяет свою форму. Земля и все, что находится в подлунном мире,

¹ Аналогичного воззрения придерживались неопифагорейцы, которые приписывали Пифагору утверждение о том, что «мир теоретически (*kat' epinoian*) сотворен» (Stob. I 186, 14 Wachs. = Diels, Dox. p. 330, 15 sq.).

подвержено постоянному изменению, в то время как все, что находится выше Луны, хотя и пребывает более или менее тем же и неизменным субстанционально, тем не менее постоянно изменяет свое относительное положение, как танцор, который, оставаясь самим собой, постоянно меняет в процессе танца свое положение. Таким образом, и небесные тела изменяются, и различные их сочетания возникают в результате движения планет по отношению к сфере неподвижных звезд, а неподвижные звезды меняют свое расположение по отношению к планетам.

4) Сотворенным космос можно называть также и потому, что в своем существовании он зависит от внешней по отношению к нему причины, то есть от Бога, который его оформил. Таким образом, оказывается, что даже для тех, кто признает вечность мира, Луна светит «сотворенным» светом Солнца, как будто было время, когда она не освещалась им».

Эта цитата является прекрасным примером школьной среднеплатонической философии, а также извлечена из источника, к которому неспециалисты обращаются достаточно редко. Это до некоторой степени оправдывает ее пространность. Здесь Тавр пытается выявить истинный смысл этого сложного пассажа из *Тимея* путем составления исчерпывающего списка возможных альтернативных определений, который является простой кодификацией различных мнений. В (3) и (4) мы узнаем мнение Альбина (*Did.*, сар. 14), значение (4) принимает Халкидий (*In Tim.*, сар. 23), а (1) — Апулей (*De Plat.* I 8). И никто из этих авторов вовсе не обязан опираться именно на Тавра. Насколько можно судить по положению в списке и по тому, как просто вводится это определение, сам Тавр склоняется к последнему, четвертому решению. Именно такого же воззрения придерживается и Филон (*Orif.* 7–9).

Может показаться странным, что Тавр, принимая этическую позицию Плутарха, обращается против него в этом вопросе. Вполне вероятно, что это объясняется его неприятием дуалистической схемы Плутарха. Действительно, ни Геллий, ни какой-либо иной источник не представляет Тавра в качестве дуалиста.

Из фрагментов этого *Комментария на Тимей* мы узнаем также, что Тавр отвергает пятый элемент, эфир, который, хотя и не вполне последовательно, признавался Плутархом. Эта антиаристотелевская позиция выявляется в связи с попыткой связать пять органов чувств с четырьмя первоэлементами, непосредственным поводом для которой является стремление соединить *Tim.* 31b и *Tim.* 65c–68d, где различные органы чувств связываются с предметами, которые ими воспринимаются (ар. *Philos.* P. 520, 4 sq.). Для тех авторов, кото-

рые признавали существование пятого элемента (например, пифагорейцы в Stob. I 476, 17 sq. и Плутарх в De E 390b), такой проблемы не стояло. Для них зрение соответствовало эфиру, слух — воздуху, обоняние — огню, осязание — воде, а тактильное ощущение — земле. На самом деле Аристотель (De sensu 428 b19 sq.), вводя такое разделение, ничего не говорит об эфире, полагая, что зрение соответствует воде, а осязание и тактильное ощущение вместе соответствуют земле, однако Тавр, судя по всему, полагает, что перипатетики, вслед за Теофрастом, утверждают, что зрение имеет эфирную природу. Очевидно, что ни один платоник не признавал такого воззрения. Сам Тавр связывает зрение с огнем, а тактильное ощущение с землей, в полном соответствии с текстом *Тимея*. Таким образом, осязание оказывается связанным с водой, слух с воздухом, а обоняние остается без присущего ему элемента. Вместо этого он предполагает, что этой чувственной способности соответствует особый квазиэлемент, который находится между водой и воздухом («туман и дым» из *Тимея* 66de), который он называет испарением (atmis). Этот элемент оказывается средним членом в пропорции между воздухом и водой, наподобие тому, как сам воздух является средним членом между огнем и землей.

Все эти детали, которые могут показаться читателю утомительными, позволяют уяснить связи между различными авторами и школами. Например, медик Гален использует аналогичную схему в различных местах своих сочинений. Действительно, Гален родился ок. 129 г., а следовательно, был на одно поколение моложе Тавра и вполне мог быть знаком с его комментарием на *Тимей*. Однако, с другой стороны, сам Гален называет себя учеником Альбина, изучал платонизм в Малой Азии и в своих сочинениях использует *Комментарий на Тимей* стоика Посидония, что может служить указанием на то, что этот комментарий явился источником как для Галена, так и для Тавра. Какое бы значение мы ни придавали этому наблюдению, оно заслуживает фиксации.

Один интересный пассаж из De anima Ямвлиха (ap. Stob. I 378, 25 sq.) касается психологии Тавра, точнее, двух конфликтующих воззрений, которых придерживались его последователи. Речь идет о проблеме падения душ в тела. Впрочем, вполне вероятно, что Ямвлих пересказывает два различных высказывания самого Тавра, произведения которого ему, скорее всего, были недоступны, и употребляет расхожую идиому *hoi peri X* не вполне уместным образом:

«Платоники “около” Тавра говорят, что души посылаются богами на землю, либо, следуя *Тимею*, для наполнения космоса, чтобы в нем было столько же живых существ, как и в умопостигаемом мире, либо заявляя, что целью падения является проявление божественной

жизни. Ибо боги желают проявить (*ekphainesthai*) себя через души, открывая и являя себя в чистой и незапятнанной душевной жизни».

Я заменил выражение Ямвлиха «эти — другие» на «либо — либо», чтобы сделать мое толкование более явным. Те, кто предпочитает говорить о двух школах, могут обратить это изменение. Первое из этих объяснений (которые не исключают друг друга) базируется на *Тимее* (41b), где Демиург обращается к младшим богам и, имея в виду людей и животных, говорит: «Три рода смертных существ еще не сотворены. И если они не будут сотворены, мир останется несовершенным, поскольку в нем будет недоставать некоторых родов живых существ». Вполне вероятно, что это положение также извлечено из комментария Тавра на *Тимей* или же из другого его трактата, посвященного душе.

Второе положение более примечательно. Мнение, что душа мудреца является образом Бога и что души праведников могут стать подобными Богу, являлось старым и общеизвестным в то время и разделялось среди предшественников Тавра такими авторами, как Филон и Плутарх, однако идея о том, что души посылаются в мир во славу Бога, насколько мне известно, до него не высказывалась никем.¹ Глагол *ekphainein* уместен скорее в религиозном, нежели философском контексте. Этот термин, так же как и существительное *ekphasis*, весьма популярен в неоплатонизме после Ямвлиха и означает богоявление.

В любом случае из вышесказанного можно заключить, что Тавр не был склонен к дуализму гностического типа в отличие от некоторых платоников, таких как Нумений. Он не испытывал отвращения к миру, полагая, что он сотворен во благо и мы попали в него с благой целью, которую нам предстоит осуществить, живя «по образу Бога».

с) Логика

О деятельности Тавра в области логики нам практически ничего не известно, за исключением его интереса к проблеме внезапности в связи с *Parmenides* 156d (Gellius NA VII 13). Кроме того, в другом месте (NA XIX 6) он критикует Аристотеля за то, что в *Проблемах* (которые он, разумеется, приписывает самому Аристотелю) тот говорит нам о том «что», но никак не касается вопроса «почему». Нет никаких свидетельств о том, что он принимал участие в критике *Категорий*.

д) Экзегетический метод

Несколько слов следует сказать о методе комментирования, который использует Тавр, поскольку этот сюжет важен для дальней-

¹ Если, конечно, не рассматривать фразу из *Учебника платоновской философии* «по воле Бога» как вариант этой же теории (Did. cap. 25).

шей истории платонизма. Базируясь на фрагментах его комментария на *Тимей*, которые приводит Филопон, можно заключить, что он осуществляет весьма детальный и последовательный экзегезис, который включает в себя объяснение употребляемых Платоном терминов (с элементами текстуальной критики и поправок), а также анализ соответствующей философской проблемы в целом с привлечением, где это уместно, изложения мнений предшественников. Его анализ места из *Tim. 27c* показывает, что он сначала обсуждает весь пассаж как целое, выявляя его философское содержание, а затем комментирует отдельные фразы. Именно такое деление на *theoria* и *lexis* используется в комментариях неоплатоников. Однако оставим этот вопрос до следующей главы, где речь пойдет об анонимном среднеплатоническом комментарии на *Тезет*.

Оба известных нам комментария Тавра представляли собой трактаты размером в несколько книг. Разумеется, они не были столь же пространными, как комментарии Прокла, поскольку *Tim. 31b* (ар. *Philop. P. 523, 4*) обсуждается им в первой книге, а Прокл начинает с этой леммы третью. Свидетельство Геллия о комментарии Тавра на *Горгий* составляет проблему. Геллий говорит (*NA VII 14*), что «в первой книге своего комментария на *Горгий*» Тавр обсуждает вопрос о смысле наказаний. Место, непосредственно посвященное этой теме, расположено в самом конце диалога (525b). В полном согласии со многими другими комментаторами Тавр перечисляет три причины для наказания: исправление, поощрение и удержание (в отличие от двух, указанных самим Платоном: исправление и удержание). Из текста Геллия не очень ясно, сам ли Тавр говорит это или же наш автор вступает здесь с ним в полемику. Можно предположить, что Тавр обсуждает этот ключевой вопрос в предисловии к своему комментарию, ведь он не мог в первой же книге дойти до заключительного мифа диалога. Возможно, что он обсуждает смысл наказания в связи с другим, более ранним местом диалога (477e), которое также может быть подходящим для этого поводом. Отметим в заключение, что перечисление различных причин наказания проводится здесь вполне в духе рассмотренного выше анализа различных смыслов термина «сотворен» в комментарии на *Тимей*.

Е. АТТИК

1. Биографические свидетельства и сочинения

Я уже высказал свои сомнения по поводу того, что философ Аттик мог являться преемником Тавра на посту главы «афинской академии»; сомнение вызывает также и сама возможность существования

такой организации в то время. Как бы там ни было, в лице Аттика мы находим следующего после Тавра лидера платонизма в Афинах, который к тому же высказывается вполне в духе «защитника веры». К сожалению, в отличие от случая с Тавром не нашлось другого Авла Геллия, который бы рассказал нам анекдоты о жизни Аттика, поэтому о деталях его карьеры мы знаем гораздо меньше. Евсевий в своей *Хронике* (Ol. 238) помещает его floruit ок. 176–180 гг., называя его не преемником и не главой Академии, а просто «философом платонической школы».

«Аттик» — это довольно странное имя для уроженца Афин, если, конечно, он был афинянином. Возможно, что он был как-то связан с могущественным домом Герода Аттика, однако тот факт, что это обстоятельство никем не упомянуто, по-видимому, свидетельствует против такого допущения. Лексикон Суды, в котором обычно даются базовые биографические сведения, игнорирует Аттика, хотя сообщает о таких его современниках, как Тавр, Нумений, Гарпократион, Аристокл и Александр Афродизийский. Аттик вполне мог быть знаком с Тавром и даже учиться у него, хотя, как мы увидим, он расходится с ним по ряду важных вопросов.

Что касается его официального положения, то бросается в глаза тот факт, что пик его карьеры (176 г.) совпадает с датой учреждения Марком Аврелием платонической философской кафедры в Афинах. Это совпадение позволяет допустить, что именно он был избран первым заведующим этой кафедрой, тем более что вопрос о назначении решался Геродом Аттиком, возможно, его родственником. Кроме того, если он действительно занимал официальный пост главы платоновской кафедры, это до некоторой степени объясняет его чрезвычайно резкое отношение к перипатетикам.

Выяснение философской позиции самого Аттика несколько осложняется тем фактом, что практически все фрагменты (сохраненные Евсевием в *Preparatio Evangelica* XI, XV) извлечены из его полемического сочинения против перипатетиков, в котором различие между Платоном и Аристотелем утверждается в максимально резкой форме, причем значительное место занимает риторика, имеющая целью доказать вторичность последнего. Из этого текста можно извлечь много интересного, однако, учитывая обстоятельства, при которых он мог быть написан, было бы поспешным, как это делают некоторые авторы, пытаться рассматривать его как изложение доктрины самого Аттика.

Сочинение Аттика принадлежит к жанру полемических школьных сочинений. Мы знаем, что, кроме написания собственно философских сочинений и комментирования произведений основателей школ, философы различных школ в то время увлекались и меж-

школьной полемикой. Уровень, на котором велась эта полемика, как правило, весьма неудовлетворителен. Можно упомянуть в этой связи несколько мест из диалогов Цицерона, в высшей степени надуменных и риторически украшенных. Антиох нападал на стоиков и Новую академию. Представители Новой академии критиковали Антиоха и стоиков. Все нападали на эпикурейцев, и они критиковали все школы. Несколько ниже я остановлюсь на полемических фрагментах Евдора, направленных против перипатетиков и прежде всего, как я полагаю, против его современника Аристана. Столетием позже Плутарх крайне необъективно критикует стоиков и эпикурейцев, и этой же линии следует Тавр. Сам Плутарх, как мы отмечали, не критикует перипатетиков, однако Тавр написал сочинение против них, несомненно, полемического характера.

Аттик, как мы видим, сочинил целый трактат против перипатетиков. Естественно поинтересоваться, с какой целью? Очевидно, поскольку между этими школами были философские разногласия. Однако как объяснить столь чрезмерный полемический накал? Необъективность и поверхностность критики вполне можно списать на риторические и эристические традиции античных школ, представители которых не очень заботились о точности изложения воззрений своих оппонентов, стремясь таким образом укрепить свою позицию. Образцы критики аристотелевских *Категорий*, которые мы встречали до сих пор, хотя и содержат иногда интересные сведения, представляют собой примеры чистой эристики.

Однако даже если это так, данная конкретная атака Аттика на перипатетиков должна, как мне представляется, быть обусловлена каким-то конкретным поводом. Худшее, что может приключиться с главой какой-либо школы, — это видеть, как система, которую он призван представлять, заимствуется кем-то еще или же объявляется устаревшей. Такова, судя по всему, причина особой нелюбви Антиоха к Новой академии и стоикам, а также взаимной антипатии Евдора и Аристана. Мы видим также, что в случаях, когда эта угроза не столь непосредственна, как, например, в случае отношения Плутарха к стоикам и эпикурейцам, критика становится менее серьезной и более добродушной. Обстоятельство, на которое мне хотелось бы обратить внимание, следующее: резкая критика должна быть связана с реальным противостоянием. Если появляется соперник, который переманивает на свою сторону учеников благодаря тому, что он, по видимости, учит той же самой доктрине или, что еще хуже, более современной версии той же доктрины, то каждый уважающий себя приверженец определенной школы должен предпринять решительные шаги с целью доказательства значимости своего учения и его уникальности. Поводом для написания такой

работы может послужить публикация провокационного сочинения противником или же вступление в должность главы определенной школы. В качестве примера можно вспомнить трактат Александра Афродизийского *О судьбе*, опубликованный ок. 198 г. в связи со вступлением автора в должность главы перипатетической школы в Афинах и адресованный императорам Септимию Северу и Каракалле, в котором стоическая доктрина о судьбе подвергается резкой критике. В трактате доказывается, что именно аристотелизм имеет право на существование и может пойти на пользу государству, в то время как стоики обвиняются в извращенности и имморализме. В сочинении есть несколько моментов, вызывающих философский интерес, однако в общем это популярный и риторический опус.

Трактат Аттика против перипатетиков относится к тому же жанру. Резонно допустить, что он либо написал это сочинение по случаю вступления в должность (если он действительно был на нее назначен), либо таким образом отреагировал на сочинение какого-либо перипатетика. Если верно последнее, можем ли мы предположить, что это была за работа? Оказывается, что за примерами далеко ходить не нужно. Тот же Евсевий в *Preparatio Evangelica* непосредственно перед Аттиком в качестве источника по досократикам использует *Историю философии* перипатетика Аристокла, учителя Александра и, очевидно, его предшественника на посту главы школы. Эта работа представляет собой не просто рядовое сочинение, направленное против платоников, она выглядит гораздо более оскорбительно. Сначала Аристокл прославляет Платона как величайшего философа, основателя всей философской традиции, а затем показывает, как Аристотель улучшил философию своего учителя.¹

Разумеется, все вышесказанное следует рассматривать как гипотезу, однако мне она представляется правдоподобной, поскольку хорошо объясняет причины полемики между школами. Кроме того, ее принятие, с одной стороны, ни в коей мере не умаляет значения реальной оппозиции платоников и перипатетиков и, с другой сто-

¹ Аттик обращается к некому «перипатетику» трижды (794с, 799b, 804d) и один раз использует вокатив (795с), правда, из контекста прямо не следует, что он обращается к кому-то конкретно. Скорее всего, речь идет о собирательном образе воображаемого оппонента. Это замечание не исключает возможность того, что трактат все же был написан против конкретного человека. К. Мрас (Mras K. *Zu Atticos, Porphyrios und Eusebius* // *Glotta*, 1936. S. 183–188) полагает, что таким перипатетиком мог быть Александр, однако хронологические соображения исключают такую возможность. Странно, что Мрас не рассматривал кандидатуру Аристокла.

роны, доказывает, что происхождение и цель написания этого документа должны обязательно приниматься во внимание при оценке философской позиции Аттिका. Не следует думать, что его платонизм был действительно свободен от всех внешних влияний в отличие от эклектической позиции «школы Гая», просто он был сознательно очищен от всех наиболее явных «перипатетизмов». И как мы увидим, в своем стремлении избавиться от влияния Аристотеля Аттик, как и Евдор до него, неизбежно переходит в лагерь стоиков.

Кроме полемического трактат, о котором мы только что сказали, Аттiku принадлежали комментарии на диалоги *Тимей* (Procl., In Tim. I 276, 31 sq.; 381, 26 sq.; 431, 14 sq. etc.) и *Федр* (Procl., In Tim. III 247, 15). Кроме того, из комментария Симпликия (In Cat. 30, 16 sq.; 32, 19 sq.) мы узнаем, что он продолжил труд Никострата по критике аристотелевских *Категорий*. Однако оба этих автора почти наверняка извлекли эту информацию из работ Ямвлиха.

2. Философия

Как и следовало ожидать, Аттик адаптирует стандартную последовательность тем — этика, физика, логика (PE 509b), впрочем, налет морализаторства и религиозности чувствуется на всей его доктрине. Целями этики объявляются «воспитание добродетели и благородства, управление хозяйством максимально успешным образом и разработка наиболее совершенной конституции и законов для государства». Таким образом, раздел, называемый этикой, делится на этику в собственном смысле слова, экономику и политику. Целью физики является «направление нас к знанию божественного и к самим богам, а также к первым принципам и подобным вещам». Логика просто служит ее скромным целям.

Тон этого заявления не удивляет, поскольку вполне соответствует общему направлению поздней греческой философии, примечательна, однако, смена акцентов, которая выявляется в результате сравнения этого определения с аналогичным рассуждением Антиоха (Cicero, Acad. Post. 19 sq.). Если Антиох обращается прежде всего к природе, то Аттик — к Богу.

а) Этика

В этике Аттик в согласии с Евдором и в отличие от Антиоха и Плутарха принимает характерно стоическую доктрину о том, что добродетели достаточно для счастья (794c = fr. 2 Baudry). Аристотеля же он обвиняет в том, что тот принизил благородные идеалы Платона:

«Первое его разногласие с Платоном касается наиболее общего, важного и принципиального момента: он не сумел сохранить высокого смысла счастья, вместо того чтобы согласиться, что одной добродетели вполне достаточно для достижения его, он принизил силу добродетели, полагая, что она нуждается в таких помощниках, как случай, чтобы с его помощью приблизиться к счастью. Он думает, что сама по себе добродетель не в силах составить счастья».

Аттик продолжает далее в том же духе, постепенно все более увлекаясь риторикой. Отметим, что такое толкование Платона хотя и односторонне, но все-таки возможно (е. г. Рер. VIII 544а; IX 580b), однако источником его является стоицизм. Какую роль Аттик отводит низшим благам, мы не знаем. По всей видимости, основной его целью было максимально заострить противоречия между Платоном и Аристотелем.

б) Физика

О физических воззрениях Аттика мы информированы несколько лучше, тем более что эта информация может быть дополнена выдержками из его комментария на *Тимей*, которые приводит Прокл.

Аттик прежде всего не согласен с тем, какую роль отводит Аристотель Божественному провидению. Он обвиняет Аристотеля в том, что, согласно его теории, Бог никоим образом не вмешивается в события, происходящие в этом мире (фр. 3, 799а). Очевидно, это обвинение базируется на такой интерпретации природы Перводвигателя, которая во многом зависит от стоицизма (фр. 8, 814а). Провидение, природу и Мировую душу он объединяет в одно, и хотя Логос им не упоминается, очевидно, что именно он играет роль того родового понятия, которое включает все остальные:

«Далее, Платон говорит, что Душа оформляет космос, всюду в нем проникая (*diekoussa*)... и что природа — это не что иное, как Душа — очевидно, разумная душа, — поэтому он приходит к выводу о том, что все происходит в согласии с Провидением, то есть в согласии с природой. Аристотель не разделяет ни одного из этих воззрений».

То, что мы видим здесь, вполне вписывается в платоническую схему, по крайней мере в том виде, в каком она представлена у Антиоха. Демиург и Мировая душа объединяются в один, более «современный» и «научный» концепт — Логос. Единственным, и весьма важным, отличием от стоицизма в этой схеме является безусловная трансцендентность Бога. Логос — это не один из аспектов Бога, он его инструмент.

Вопрос о сотворении мира в концепции Аттика напрямую связан с доктриной Божественного провидения. Согласно Филону (Orif. 9–

10, см. выше), то, что не имеет начала, не нуждается в руководстве какой-либо силы, которая бы стояла над ней. Аттик высказывается по этому поводу следующим образом (фр. 4b 801c):

«В вопросе о сотворении мира, полагая, что прежде всего необходимо отдать во всех построениях должное важной и весьма полезной доктрине о Провидении, и понимая, что не возникающее не нуждается для своего существования в Творце или оформителе, он, дабы не лишить мира Провидения, удалил эпитет “несотворенное”». (Я решил сохранить при переводе несколько путаный синтаксис Аттика.) Если для Филона «сотворенный» означает просто «зависимый в своем существовании от внешней причины» (и это определение, как мы видели, принимал и Тавр), то Аттик, следуя Плутарху, предполагает существование стадии развития, предшествующей творению, тем самым полностью отказываясь признавать все те терминологические тонкости, которые разрабатывал его предшественник, и упрекая его в чрезмерном увлечении Аристотелем (802d).

Логические проблемы, о которых говорит Аристотель, Аттика не беспокоят. В этом отношении он представляется скорее теологом-догматиком, нежели философом. Предположение о том, что Бог не в силах сотворить все, что он пожелает, и, более того, что он не может продлить существование сотворенного им сколь угодно долго, Аттик рассматривает как акт нечестия по отношению к Богу. Правда, он пытается воспроизвести аристотелевский принцип (*De caelo* I 12, 282a31 sq.), гласящий, что неразрушимое не может быть сотворенным, а сотворенное может быть разрушено. «Какая сила, — спрашивает он, — внешняя или внутренняя, может разрушить то, что по определению включает в себя всю без остатка материальную субстанцию (803d–804a)?», однако в его рассуждении по-прежнему чувствуется прежде всего теолог.

О сотворении мира Аттик говорит и в своем комментарии на *Тимей*. Комментируя *Tim. 28b (Procl., In Tim. I 276, 31 sq. Diehl)*, он, подобно Плутарху, утверждает, что универсум до сотворения космоса пребывал в беспорядочном движении, однако поскольку время есть мерило любого, даже беспорядочного движения, то оно должно было существовать до возникновения космоса. Следовательно, универсум в его беспорядочном состоянии не имеет начала (*Ibid. 283, 27*).

Как и для Плутарха (cf. *De Proc. 1014b, 1016d*), ключевым местом для Аттика здесь выступает *Tim. 30a*:

«Пожелав, чтобы все вещи были добрыми и чтобы, насколько это возможно, не было места злу, Бог, получив все видимое пребывающим отнюдь не в состоянии покоя, но в негармоничном и беспорядочном движении (*plemmelos kai ataktos*), привел все из беспорядочного

состояния в упорядоченное, полагая, что это состояние лучше, нежели его противоположность».

Аттик цитирует это место в своем полемическом трактате (801d), и его интерпретацию мы узнаем из комментария Прокла (I 381, 26 sq.):

«Плутарх и Аттик особенно упирают на этот пассаж как доказательство того, что космос возник во времени, утверждая, что беспорядочная материя существовала до начала творения, равно как и злая Душа (*kakergetis psyche*), которая приводила эту неупорядоченную массу в движение. Ибо как возможно движение, если нет движущей души? А поскольку движение являлось беспорядочным, следовательно, оно происходило от беспорядочной души».

Как и Плутарх (*De Proc.* 1014e), Аттик ссылается на знаменитое место из *Законов* (X 896e), где описывается эта злая Душа. После сотворения мира эта Душа становится причастной Уму, чувственной (*emphron*), хотя и *неразумной*, и осуществляет уже упорядоченное движение. В терминах Плутарха это уже Изида, а не Тифон. В результате «восприемница» *Тимея* отождествляется Аттиком, как и Плутархом, со злой Душой *Законов*. Злая Душа оказывается низшей Мировой душой, в то время как собственно Мировая душа становится активным принципом, естественным образом отождествляемым с Демиургом *Тимея*. Кем же тогда становится сам Демиург?

Как мы узнаем из критического замечания Порфирия (*Procl.*, In *Tim.* I 305, 6 sq.), Демиурга Аттик отождествляет с высшим Богом, называя его Благом и Умом. Как же, недоумевает Прокл, в таком случае обстоят дела с парадигмой? Если бы он имел в руках сочинение Аттика, а не опирался на Порфирия, то, скорее всего, смог бы сам ответить на этот вопрос. На самом деле, далее тот же Порфирий говорит (In *Tim.* I 431, 14), что Демиург, по Аттику, находится выше парадигмы. Очевидно, Аттик рассуждает следующим образом: если парадигма (умное живое существо) включает в себя все, то Демиург также должен входить в нее, и в этом случае он окажется ниже ее в метафизической схеме. Напротив, не включая в себя Демиурга, она будет неполной. Решением Аттика, судя по всему, является предположение, что Демиург должен быть выше парадигмы, находясь за пределами совокупности вещей. Так высший Бог оказывается на уровень выше остальных вещей на лестнице бытия.

С другой стороны, из рассуждения Аттика в его полемическом сочинении о том, как идеи относятся к Богу (fr. 9, 815a), следует, что идеи являются мыслями Бога, что вполне соответствует стандартной среднеплатонической схеме:

«Именно в этом отношении Платон превосходит всех остальных. Определяя место идей и указывая, что Бог является Отцом, Твор-

дом, Господином и Хранителем всего, и, по аналогии с материальным творением, заметив, что художник сначала формирует замысел (*poesai*) того, что он намерен создать, затем, сформировав этот замысел, воплощает подобие его в материале, он заключил, что мысли (*poemata*) Бога существуют прежде вещей, нематериальные, умопостигаемые и вечно тождественные себе».

Порфирий, судя по всему, понял Аттिका совсем иначе. Он передает его воззрения следующим образом (*Procl., In Tim. I 394, 6*):

«По мнению Аттिका, идеи существуют сами по себе, расположены за пределами (божественного разума). И он представляет их как инертные объекты, наподобие моделей, сделанных скульптором».

Следует исходить из того, что Порфирий не мог полностью ошибаться, хотя не исключено, что настроен был полемически. Два этих противоречащих представления следует каким-то образом примирить. Вполне вероятно также, что на упрощенные воззрения Аттिका обратилось острие критики Порфирия в ходе более утонченной дискуссии о том, находятся ли идеи в божественном уме или за его пределами, которая началась столетием позже его смерти. Об этой дискуссии рассказывает нам сам Порфирий (*Жизнь Плотина, 18*). Он говорит, что сначала думал, что идеи находятся вовне (ибо такова была теория, которую он усвоил в Афинской школе, возглавляемой в то время Лонгином). Однако после длительной дискуссии с Плотиним он окончательно принял противоположную точку зрения (см. *Enn. V 5*), которая, вполне возможно, родилась в результате этой дискуссии. Вооружившись новой техникой, он обрушивается теперь на несчастного Аттика. В самом начале своей подробно разработанной критики (*Ibid. 391, 6 sq.*) он раскрывает истинное положение дел (как это справедливо отмечено Фестюжьером в соответствующем месте его перевода). Аттик критикуется прежде всего за то, что он умножает первые принципы (*archai*), постулируя взаимосвязанные между собой материю, Демиурга и идеи. Разумеется, Аттик здесь всего лишь принимает традиционную среднеплатоническую триаду — Бога, материю и Идею в том виде, как она сжато описывается у Аэция (*Aetius, Placita I 3, 21. P. 288 Diels, Doxogr.*).¹ Очевидно, что Аттик, желая сохранить трансцендентность Бога, в своем комментарии на *Тимей* использовал такую терминологию (сформировавшуюся, возможно, под воздействием *pros* (по направлению) из *Tim. 28c–29a; 39e*), которая, оставляя идеи в подчиненном по отношению к Богу положении, делала их внешними по отношению к

¹ Однако Идея здесь, хотя и считается *arche*, определяется как «нематериальная сущность в мыслях (*poemata*) и представлениях (*phantasiai*) Бога».

нему. Такое различие между сущностью Бога и идеями, по свидетельству Порфирия, было принято в Афинской школе вплоть до времен Лонгина.

Легко видеть, что для средних платоников, которые отождествляли высшее Божество с Единым, Монадой и Умом, многочисленные идеи представляли проблему и не должны были располагаться слишком близко к единому Уму. Плотин и его последователи избавились от этой проблемы, постулировав еще одно Божество, находящееся выше Ума. Именно с такой точки зрения они критикуют своих предшественников.

Поздний платоник Сириан в своей комментарии на *Метафизику* (In Met. M, 1078b12, p. 105, 35 sq.) добавляет новые детали. Перечисляя различные вещи, которые *не являются* идеями, он критикует Аттика вместе с Плутархом и поздним платоником Демокритом за то, что идеями они считают «общие разумные принципы (logoi), превечно присущие душе», очевидно Мировой душе. Мы не можем быть уверенными в том, что это определение принадлежит самому Аттику, однако если предположить, что это так, то окажется, что Атик помещал идеи на уровень Мировой души, а не в разуме высшего Бога. Однако если мы допустим, что Мировая душа здесь означает демиургический ум вместе с Мировой душой, то это свидетельство окажется дополнительным подтверждением того, что мы знаем и из других источников. В противном случае картина очень осложняется.

Из критических замечаний Аттика можно выяснить его позицию в некоторых других вопросах. Например, он отвергает эфир Аристотеля, саркастически называя его «бестелесным телом» (fr. 5, 804b), признает, как и следовало ожидать, бессмертие души (fr. 7, 808d–811c), осуждает Аристотеля за то, что тот бессмертным считает только Ум (810d). «Как возможно, чтобы ум существовал без души», — спрашивает он, опираясь на такие пассажи, как Tim. 30b, Soph. 248e, Phileb. 30c. Может показаться, что Атик бессмертной считает всю душу, однако из свидетельства Прокла (In Tim. III 234, 17) мы узнаем, что Атик (который здесь связывается Проклом с Альбином) полагает, что неразумная душа смертна, интерпретируя таким образом пассаж из *Тимея* (41c): «Смешав бессмертное со смертным...» Таким образом, душа после смерти не превращается в чистый ум, так что противоречие с Аристотелем здесь носит чисто полемический характер.

Дополнительные сведения об этом мы находим в трактате *О душе* Ямвлиха (375, 1 sq. Wachs.), где утверждается, что позиция Плутарха и Аттика отличается от соответствующего воззрения Нумения тем, что в отличие от последнего они постулируют гармонию

между двумя элементами в душе, разумным и неразумным, в то время как Нумений полагает, что эти элементы пребывают в постоянной борьбе. Как мы уже видели, по мнению Плутарха, противоречие между этими элементами как в индивидуальной, так и в Мировой душе присуще им от природы, так что Ямвлих, по-видимому, имел в виду то обстоятельство, что воззрения Плутарха и Аттика были менее дуалистичны, нежели Нумения.

Кроме того, Ямвлих сообщает (379, 25), что в отличие от него Аттик и другие платоники «соединяют все души и тела одним и тем же способом, постулируя во всех случаях неразумную душу в качестве субстрата, который оформляется в результате воздействия на него разумной души». Это положение подтверждается свидетельством Прокла, который говорит, что, по мнению Аттика, в описании процесса формирования души в *Тимее* 35а (In Tim. I 153, 25) «неделимая сущность» означает божественную душу, а «разделенная в телах» — неразумную, и обе они существуют до разумной души, которая рождается из их соединения. Таким образом, субстрат души вечен, форма же ее подвержена возникновению.

3. Экзегетический метод

Наши данные о теоретической философии Аттика практически ограничиваются вышесказанным. Его интерес к логике был весьма ограничен, хотя, как мы уже видели, он присоединил несколько пунктов к критике *Категорий*, предпринятой Никостратом. Несколько слов следует сказать о его комментаторской технике, поскольку до нас дошли фрагменты его комментария на *Тимей*. По словам Прокла (который, в свою очередь, опирается на Порфирия), он был «весьма многословным», «склонным в точности следовать за текстом» и «ужасно непонятным и допускающим терминологическую путаницу» (In Tim. III 247, 12; I 284, 13). Очевидно, что он написал весьма связный и педантичный комментарий, характерный для средних платоников. Его чрезмерно буквальное толкование высказываний Платона о сотворении мира привлекло (критическое) внимание Порфирия и Прокла. Кроме того, мы узнаем, что «отсутствующий гость» (Tim. 17а; I 20, 21) был, по его мнению, иностранцем, путешествующим вместе с Тимеем. В вопросе о том, была ли Саис колонией Афин или наоборот, он упрекает Теопомпа в том, что тот из политических соображений предпочел первую альтернативу, в качестве доказательства обратного сообщая, что в его дни делегация сайтидов посещала Афины как свой родной город. Эти детали позволяют составить общее впечатление о том, что представлял собой типичный среднеплатонический комментарий. Нечто подобное

мы увидим ниже при рассмотрении комментария Гарпократиона и фрагментов *Анонимного комментария на Теэтет*, о котором речь пойдет в следующей главе.

На основании наших данных об Аттике создается впечатление, что он был типичным школьным философом, для которого платонизм был религией, которой необходимо строго следовать, хотя это впечатление может быть ложным, поскольку мы практически ничего не знаем о нем и вынуждены судить его воззрения только на основании его резкой полемики против Аристотеля. Утверждая, что мир сотворен во времени и признавая существование неупорядоченной Мировой души, он следовал Плутарху, однако его принципиально антиперипатетическая направленность привела его, по крайней мере в сфере этики, к выводам, которые выглядят гораздо более стоически, нежели это был склонен допустить Плутарх. В области метафизики для него, как и для большинства средних платоников, безусловной представлялась задача возвращения к тому, что мы (вероятно, ошибочно) считаем истинной доктриной Платона, поэтому говорить об Аттике как чрезмерном пуристе было бы преувеличением. Если он и высказывался о других школах менее толерантно, нежели, например, Альбин, так это потому, что мы пытаемся сравнивать учебник платоновской философии и полемический трактат. В действительности, разногласия сводились к нескольким базовым вопросам, споры о которых не утихали и в рамках платоновской школы, как это было, например, в вопросе о самодостаточности добродетели и истинном смысле учения Платона о сотворении мира.

Ф. ГАРПОКРАТИОН ИЗ АРГОСА

Теперь нам следует обратиться к достаточно теневой фигуре, Гарпократиону из Аргоса, в работах которого тем не менее трактуется много интересных вопросов. Согласно Проклу (*In Tim.* I 305, 6), Гарпократион был учеником Аттика. Картина осложняется тем обстоятельством, что он, судя по всему, многим также обязан неопифагорейской школе Нумения и Крония. О его жизни достоверно известно немного. В *Лексиконе Суды* сказано, что он был «доверенным лицом (*sumbientes*) Кесаря», что предполагает его причастность к императорскому дому. О нем сообщается, что он был наставником будущего императора Вера (*SHA, Verus II 5*). Однако тот факт, что Вер родился в 130 г. и Гарпократион называется его учителем (*grammaticus*), а не наставником философии, и, следовательно, его деятельность на этом посту могла осуществляться в районе 142 г., создает дополнительные хронологические трудности. Далее, представляется крайне маловероятным, чтобы философ-платоник работал про-

стым учителем, в то время как за философское образование Вера отвечал, в числе других, племянник Плутарха Секст.

Для того чтобы Гарпократион мог быть учеником Аттика, необходимо, базируясь на хронологии, принятой для последнего, поместить время пика его карьеры около 180 г. В таком случае мы не сможем отождествить нашего Гарпократиона с учителем Вера. Мы можем предположить, что он действительно был приближен ко двору одного из императоров, однако несомненно не ко двору Марка Аврелия, поскольку в этом случае он должен был бы быть упомянут наряду с Марком в предисловии к *Размышлениям*.

В *Лексиконе Суды* сообщается, что Гарпократион сочинил *Комментарий на Платона* в 24 книгах и *Платоновский лексикон* в 2 книгах. Каждая из этих книг была, судя по всему, компендием среднеплатонической доктрины и научных изысканий вплоть до его времени. Собственная доктрина Гарпократиона восстанавливается на основании первого из этих двух сочинений. В общей сложности в позднейших сочинениях сохранилось пятнадцать свидетельств¹ различной ценности, некоторые из которых показывают, что наш автор скрупулезно и детально анализирует текст диалогов. Однако нас интересует прежде всего доктрина Гарпократиона.

С одной стороны, Гарпократион подписывается под утверждением Плутарха и Аттика о том, что мир сотворен во времени (Schol. in Procl. In Rep. II 377, 15 Kroll). С другой стороны, он сближается с Нумением против Аттика в вопросе о природе Демиурга (Procl., In Tim. I 303, 27 sq.). Пассаж, который комментирует Прокл, следующий: «Найти Творца и Отца этого мира — это сложная задача сама по себе, однако даже если мы и найдем его, то передать это знание всем людям будет совершенно невозможно» (Tim. 28c). Именно с этого места начинается Нумений. Он различает трех Богов, первого из которых называет Отцом, второго — Творцом, а третьего — Творением, под которым он понимает космос. Таким образом, он различает Отца и Творца платоновского *Тимея*, и Гарпократион ему следует. Прокл говорит следующее:

«Меня бы сильно удивило, если бы сам Гарпократион признал его описание Демиурга приемлемым. Следуя Нумению, он постулирует серию из трех Богов, раздваивая Демиурга и называя первого Бога Ураном и Кроносом, второго — Зевсом и Зеном, а третьего — Небом или Космосом. Однако далее он называет первого Бога

¹ См. мое собрание фрагментов в: *Harpocraton's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary* // California Studies in Classical Antiquity. Vol. 4 (1971).

Зевсом и царем умопостигаемого мира, второго — Архонтом. Так оказывается, что Зевс, Кронос и Уран для него — это одно и то же».

Таким образом, добавим от себя, он отождествляет отца, сына и внука. Прокл здесь позволяет себе шутить за счет Гарпократиона, и мне кажется, что его изложение воззрений последнего недобросовестно. Вполне возможно, что здесь мы имеем случай смешения двух различных высказываний Гарпократиона, которое допустил сам Прокл или Порфирий до него. Речь может идти, например, о соответствующих пассажах из *Кратила* и *Федра* (Cratylus 396a—c; Phaedrus 246e sq.). Если допустить, что мы имеем случай совмещения трех различных высказываний Гарпократиона по различным поводам, то на память приходит также пассаж из *Тимея* (28c), где применение концепции Нумения было бы вполне уместным. Разумеется, Гарпократион мог быть непоследовательным в своем экзегесисе, однако не до такой степени, как это представляет Прокл.

Если мое допущение верно и Гарпократион действительно имел в виду пассаж из *Федра*, то Зевса было бы естественно назвать первым Богом и придать ему такой же статус, как и первому Богу Нумения, в то время как вторым окажется тот, которого он называет Архонтом и который соответствует Демиургу. Происхождение термина *Архонт* не очень понятно (если только он не имеет в виду младших Олимпийских богов, которые называются в *Федре* *theiōi archontoi*). Сама собой напрашивается аналогия с гностицизмом. Гностик Василид, например, называл Демиурга «Великим Архонтом, главой этого мира» (Hippolytus, Ref. X 14, 6). Можно вспомнить также, что св. Иоанн Богослов постоянно называет «Архонтом этого мира» Сатану (*Ин.* 12: 31; 14: 30; 16: 11). Однако эта аналогия с гностицизмом не может быть проведена далее терминологического сходства, поскольку мы знаем, что Гарпократион не был склонен считать второго Бога злой силой и отождествлял его с Зевсом *Кратила*.

Сохранилось несколько свидетельств о психологических воззрениях Гарпократиона. Во-первых, согласно неоплатонику Гермю (In Phaedr. P. 102, 10 sq. Couvreur), он полагал, что все души бессмертны, «даже души муравьев и мух». В этом, судя по всему, Гарпократион сходится с Нумением, если верить второй книге *Комментария на Федон* (Comm. in Phaed., V. P. 124, 13 sq. Norvin), где говорится, что, согласно Нумению, бессмертной является всякая душа, вплоть до базового жизненного принципа (*empsychos hexis*). Такой подход выглядит более экстремистским, нежели воззрения школы Гая, однако мы не имеем никаких свидетельств о том, что, по мнению Нумения и Гарпократиона, происходило после смерти с неразумной

частью души. Скорее всего, она вечно оставалась в подлунном мире в качестве субстрата для будущих перерождений.

В вопросе о происхождении злого начала в душе Гарпократион также согласен с Нумением. Об этом говорит Ямвлих (*De anima*, ар. Stob. I 375, 12 sq. Wachs.), замечая, что спор о том, имеются ли в душе несовместимые друг с другом элементы, имеет в платоновской школе долгую историю. Плотин и Нумений называются им в качестве зачинщиков этих дебатов, Плутарх и Атик признавали наличие противоречащих начал, однако стремились примирить их. Все эти авторы, включая Альбина, признавали, что ошибочное суждение, грех, присущ душе по природе. Противоположный лагерь, к которому присоединяется и Гарпократион, полагал, что зло — это нечто внешнее по отношению к душе, а следовательно, мир является средоточием зла:

«Из тех авторов, которые не согласны с этими мыслителями [Плутархом и Атиком] и предпочитают считать, что зло принакает в душу извне, Нумений и Кроний полагают, что оно происходит из материи, а Гарпократион думает, что оно присуще нашим телам по природе».

Отсюда следует, что в своем отрицании мира Гарпократион идет далее Нумения и Крония, считая источником зла само тело, а не только материю, из которой оно состоит.

Обсуждая вопрос о том, какими способами тело может соединяться с душой, Ямвлих снова связывает Гарпократиона с Нумением и Кронием. По мнению Гарпократиона, не важно, как именно это происходит (*Ibid.* 380, 14 sq.):

«Некоторые из философов, живших относительно недавно, такого различия не проводят и, не принимая его во внимание, полагают, что как бы душа ни соединилась с телом, это соединение все равно есть зло. Среди приверженцев такой теории отметим Крония, Нумения и Гарпократиона».

Итак, разделяя теорию Плутарха и Атика о том, что мир (и Мировая душа) возник во времени, он расходится с ними (в полном согласии с Нумением и Кронием) в том, что воплощение является безусловным злом. Так что определение его места в Афинской школе осложнено его «пифагорейскими» пристрастиями, и это лишний раз доказывает, что различие между школами ни в коем случае не было абсолютным.

Об этических и логических воззрениях Гарпократиона мы ничего не знаем. Несколько оставшихся за рамками данного очерка свидетельств являются хорошими примерами комментаторской техники средних платоников, однако не сообщают ничего нового о доктрине нашего автора.

G. СЕВЕР

Другой загадочной фигурой, которую также можно поместить в рамки «Афинской школы», является Север. О деталях его биографии мы ничего не знаем. Прокл упоминает его вместе с Плутархом и Атикком (по-видимому, в обратном хронологическом порядке: Север, Атик, Плутарх — In Tim. III 212, 8). Можно предположить, что он жил в конце второго — начале третьего столетия. Его произведения были известны в школе Плотина (Porph., Vita Plot. 14), поэтому собрать воедино все сведения о его доктрине представляется необходимым. Мы знаем, что он сочинил *Комментарий на Тимей* (Procl., In Tim. I 204, 17), сохранилась также выдержка из его трактата *О душе* (Euseb., Prep. Euang. XIII 17), из которого, судя по всему, Ямвлих позаимствовал доксографическое свидетельство (De anima, p. 364, 4 Wachs.).

Судя по всему, Север придерживался антиперипатетической и одновременно простоической позиции. Сами перипатетики критиковали его, как Плутарха и Атика (Procl., In Tim. III 212, 8), за то, что, по его мнению, мир имеет начало во времени и поддерживается активностью Отца (Tim. 41a–b). Вслед за Атикком и Никостратом, он отрицал аристотелевскую логику, принимая стоическую. По словам Прокла (In Tim. I 227, 13), комментируя *Тимей* 27d, он постулировал высшую стоическую категорию *ti* (нечто) в качестве общего элемента, объединяющего чувственный и умопостигаемый миры, отвечая, таким образом, на заданный Никостратом вопрос о том, как *ousia* может быть единым *genos*, если категории касаются не только умопостигаемого мира, но и чувственно воспринимаемого.

В вопросе о критерии познания Север снова выступает в качестве приверженца стоицизма (Procl., In Tim. I 255, 5). Вместо двух различных способностей, *poesis* и *aesthesis*, выступающих соответственно в качестве критериев для чувственного и рационального познания, он предпочитает говорить об одной способности (*kritike dynamis*), логосе. Причем *poesis* оказывается способностью, ему подчиненной, одним из «органов» познания. Другим таким органом, очевидно, является *aesthesis*. Эта доктрина предполагает скорее унитарное, нежели дуалистическое представление о душе, что подтверждается дальнейшими свидетельствами.

Мир, по его представлению, не вечен, однако в отличие от Плутарха и Атика он полагает, что (Ibid. I 289, 7) «...космос в абсолютном смысле этого слова вечен, однако этот конкретный космос, существующий ныне и пребывающий в движении, сотворен. Ибо существуют два цикла (*anakukleseis*), как это открывает элейский гость (Polit., 270b), причем в один из этих циклов вовлечен мир в настоя-

щее время, а другой цикл ему противоположен. Мир сотворен постольку, поскольку он вовлечен в этот цикл, однако в абсолютном смысле он не сотворен».

Такое толкование мифа из *Политика* не засвидетельствовано более ни в одном из среднеплатонических источников, хотя нечто подобное можно вывести из построений Нумения и Плутарха. Теория мировых циклов напоминает стоическую доктрину (*apokatastasis*) и является более тонким ходом, нежели тот, который делает Аттик, стремясь избежать аристотелевской критики.

О душе Север рассуждает и в своем комментарии, и в специальном трактате, посвященном этому сюжету. В вопросе о сотворении души в *Тимее* он расходится с Плутархом и Аттиком. Действительно, если последние связывают делимую и неделимую части души соответственно с неразумной и разумной душами, то Север не желает постулировать формирование единой души из двух противоположных начал и строит то, что Прокл (*In Tim.* II 153, 24) и Ямвлих (*De anima*, p. 364, 4) называют «геометрической интерпретацией» творения души. «Неделимая часть» в этом случае оказывается точкой, а «делимая» — протяженностью (*diastema*), принципами умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров.

В пассаже, который цитирует Евсевий, Север выступает против тех, кто считает, что субстанция, из которой состоит душа, не подвержена чувственному влиянию и представляет собой нечто промежуточное, наподобие среднего цвета между черным и белым. Такая сущность, говорит Север, не может быть вечной и рано или поздно разрушится:

«Разве мы не знаем, что любое тело, тяжелое по природе, будучи поднятым вверх благодаря нашим ли усилиям или же будучи прикрепленным к чему-либо по природе легкому, все же, будучи по природе тяжелым, падает вниз... ибо невозможно, чтобы нечто, будучи сконструированным из двух противоположностей, силой соединенных вместе, оставалось стабильным, если только в нем самом не присутствует некая третья субстанция. Следовательно, душа не является некой третьей субстанцией, составленной из двух противоположных элементов, но представляет собой нечто единое, по своей природе бесчувственное и нематериальное» (PE XIII 17, 3–4).

Представление о душе как единой субстанции и отказ от различения между разумной и неразумной частями души также сближает Севера со стоиками. Эта теория отдаляет Севера от Плутарха и Аттика и сближает его с Хрисиппом.

Учитель Прокла Сириан (*In Met.*, p. 64, 23 Kroll) упрекает Севера в том, что он «неправильно использует математические понятия, объясняя физические явления». Очевидно, что прежде всего это относится

к его психологии. Север, судя по всему, возвращается к доктрине, высказанной до него Спевсиппом, согласно которой душа является «идеей, равномерно распространенной во все стороны». Именно такое определение было впоследствии принято Посидонием и отвергнуто поздними платониками. Более того, Север особо интересуется гармоническими пропорциями, описываемыми в *Тимее* (35b–c). Прокл сообщает, что в отличие от перипатетика Адраста он предпочитал иллюстрировать деление души не лямбда-образной фигурой, а прямой линией, поскольку она, по его словам, лучше соответствует делению, принятому в музыкальном каноне (In Tim. II 171, 9). Кроме того, он утверждал, что Платон намеревался закончить свое деление не полным тоном, а полутоном (leimma), и даже предложил схему, которая начинается с номера 768 и достигает желаемого результата. Прямая линия (принятая и современными комментаторами) несомненно привлекала Севера еще потому, что она больше соответствовала его представлению о неделимости души.

Итак, сохранившиеся свидетельства говорят о том, что Север обладал незаурядным умом, поэтому остается только пожалеть, что мы не можем ознакомиться с продуктами его труда более подробно.

Н. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Афинская школа» предстает перед нами весьма многоликой, и ни один из этих ликов не может рассматриваться как «ортодоксальный». Как я отмечал ранее и не устану повторять впоследствии, термины «ортодоксальный» и «эkleктичный» в действительности не очень хорошо подходят для характеристики позднего платонизма. Более разумным представляется говорить о ряде предпочтений, перипатетических, стоических или пифагорейских, которые проявляются в рамках относительно единой платонической схемы. Так, Никострат, Аттик и Север очевидно симпатизируют стоицизму и отвергают аристотелизм, Тавр является примером противоположной тенденции, а позиция Гарпократиона является интересным смешением этих воззрений с элементами пифагореизма. Отрывочные свидетельства, которыми мы располагаем, не позволяют говорить о «школе». Сомнительно также, чтобы Академия в это время существовала в физическом смысле этого слова, и доктрины Тавра и Аттिका слишком различны для того, чтобы предполагать реальную преемственность. Таким образом, получается, что «Афинская школа» в это время — это пустое имя. Точно так же, как мы увидим, обстоят дела и в случае «школы Гая».