

ПЛУТАРХ

\*

СОЧИНЕНИЯ

\*



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ББК 63.3(0)32  
П40

ISBN 978-5-288-04699-5

- © Т. Г. Сидаш,  
пер. с древнегреч.,  
статья, 2008
- © С. Сапожникова,  
пер. с англ., 2008
- © Д. С. Бирюков,  
статья, 2008

## От редактора

Трактаты Плутарха Херонейского переведены Т. Сидашем по изд.: Plutarch's Moralia in seventeen volumes. Т. XIII. Part I, II. With an English translation by Harold Cherniss. Harvard University Press, 1978. (Loeb Classical Library). Вступительные статьи и комментарии к трактатам Плутарха, подготовлены на основании материалов Г. Чернис С. Сапожниковой и Т. Сидашем. Пагинация сочинений Плутарха дается по указанному изданию.



## Платоновские вопросы

Из работ Плутарха, судя по названиям в *Каталоге Ламприя*, сохранились всего две, посвященные толкованию Платона: *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (65) и *Πλατωνικά ζητήματα* (136).

Термин *ζητήματα* применялся в узкотехническом смысле для проблем и вопросов, касающихся понимания значения сперва выражений и стихов из Гомера, а затем и специфических фрагментов из других текстов — либо отдельных положений, мнений или случаев, — которые вместе с предложенными решениями можно было сделать достоянием интересующей публики в форме, которую мы бы сейчас назвали «сборником записок», а иногда в форме «симпозиумов», поскольку в интеллектуальных кругах того времени подобного рода вопросы предназначались для обсуждения общества после обеда. Сам Плутарх в своих *Застольных беседах* использует термин *ζητήματα* в отношении выдвинутых и обсуждаемых вопросов и проблем, часть из которых, без соответствующих литературных украшений, могла быть включена в трактат *Платоновские вопросы*, который, в свою очередь, мог послужить материалом для *Застольных бесед*.

*Платоновские вопросы* в том виде, как мы их имеем, представляют собой десять отдельных *ζητήματα*<sup>1</sup>, каждый из которых рассматривает значение фрагмента, или, очевидно, имеющих отношение друг к другу фрагментов в тексте Платона, но при этом все десять не связаны между собой какими-либо переходами, не имеют общего введения или заключения для придания им смыслового единства или осмысленности порядку их расположения. Если бы этот порядок определялся, исходя из предмета обсуждения, тогда вопрос № 3 не

<sup>1</sup>То, что их именно десять, возможно, просто случайность; однако десять есть также число вопросов, которые Плутарх нарочито помещает в каждую книгу *Застольных бесед*, кроме одной — девятой, которую он начинает специальной апологией превышения «привычной десятки» (736c).

должен был бы разделять вопросы № 2 и 4, а вопрос № 6 — располагаться между вопросами № 5 и 7; если же исходить из единства источника исследования, то вопросы № 3 и 9, входящие к *Государству*, должны располагаться вместе, равно как и вопросы № 2, 4, 5, 7 и 8 — все пять относящиеся к *Тимею*. Эти десять ζητήματα вполне могли быть написаны в разное время и не предназначаться для одной работы. По крайней мере, похоже, что в какой-то момент Плутарх собрал воедино десять отдельных заметок о платоновских пассажах, написанных в разное время, для которых не нашлось подходящего места в других его работах. Если это так, тогда любое выявление сравнительной хронологии одного из десяти невозможно будет с необходимостью применить к остальным.

То, что сам Плутарх не был первым, кто сформулировал недоумения касательно этих специфических платоновских пассажей, ясно из того факта, что он обычно обсуждает мнения, отличные от тех, которые в конечном итоге выдает за свои. То, что, по крайней мере, одно из них он сам уже обсуждал раньше, следует из замечания, что его ответ — это τὸ πολλᾶκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον (1003a). Это ответ на вопрос № 4, дополняющий сказанное в № 2 и вместе с ним дающий вкратце толкование, которое позднее Плутарх изложил подробно в *О рождении души по Тимею* и которое, как он сам говорит здесь, он часто упоминал и ранее, нежели в вопросе № 4. Других указаний касательно относительной хронологии какого-либо из этих ζητήματα не существует, кроме ошибки в вопросе № 5: «каждый из которых состоит из тридцати первичных неравных треугольников» (1003d), свидетельствующей, что вопрос № 5 написан раньше, чем *Об упадке оракулов*, где в 428a эта ошибка исправлена; однако такой вывод ненадежен, если учесть, что ошибка в 1003d является частью не принадлежащего Плутарху толкования, в противовес которому он излагает затем свое собственное.

## ВОПРОС ПЕРВЫЙ

<999с> 1. Почему, в самом деле, Бог, как говорится в *Тезтэте*<sup>2</sup>, приказывал Сократу быть повитухой у других, но удерживал его самого от

<sup>2</sup>Платон. *Тезтет*, 150с7–8.

родов? Он ведь, должно быть, не употребляет слова «бог» насмешливо или иронически<sup>3</sup>. <999d> И в других местах *Тезета* Сократ часто говорит о себе хвастливо и надменно, в том числе и вот здесь<sup>4</sup>: «Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъерялись и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное».

Обстоит ли тогда дело так, что поскольку его природа в большей степени разумна (κρίσιωτέραν), нежели родительна, то и Бога он называет согласно словам Менандра: «Ибо для нас Бог есть ум»<sup>5</sup> и словам Гераклита: «Характер человека — демон»<sup>6</sup>; <999e> или, может быть, дело обстоит так, что поистине нечто божественное и демоническое было причиной, ведшей Сократа к тому роду философии, посредством которого он, постоянно подвергая исследованию других, освобождал их от спеси, заблуждений, хвастовства и тягостности в первую очередь для себя, а затем и для их близких?<sup>7</sup> Ведь в то время в Элладе случилось возникнуть и софистам, и многим довольствовались их юноши серебром, наполняясь сами высокомерием, мнимой мудростью, ревностью к занятию словами, пустому времяпрепровождению

<sup>3</sup>Ср.: Платон. *Пир*, 216e45.

<sup>4</sup>Платон. *Тезет*, 151c5–d3 (пер. Т. В. Васильевой).

<sup>5</sup>Менандр, фр. 749 (Koerte-Thietfelder) = фр. 762 (Kock); ср.: фр. 64 (Koerte-Thietfelder) = фр. 70 (Kock).

<sup>6</sup>Гераклит, фр. В 119.

<sup>7</sup>Ср.: Платон. *Тезет*, 210c2–4 и *Софист*, 230b4–c3.

в спорах и игре честолубий, а отнюдь не к чему-либо прекрасному и полезному. Сократ же своими обличительными словами, <999f> как очистительными лекарствами, ничего ими не открывая<sup>8</sup>, но лишь обличая, обретал доверие других, и он превзошел их<sup>9</sup>, ибо казался исследующим истину вместе с ними<sup>10</sup>, а не отстаивающим свои мнения. <1000>

2. Кроме того, суждение есть нечто полезное, рождение же — мешающееся (ἐμπόδιόν). Ибо любящий слеп относительно возлюбленного, а ничто не любимо так, как мнения и учения их породившими. Ибо распространение (διανομή) рожденного, называемое наиболее справедливым, в случае [философских] учений наиболее несправедливо, ибо в первом случае<sup>11</sup> должно братья что-то собственное [для рождающего], в последнем же — лучшее, даже если оно чье-то. Поэтому-то рождающий свое собственное [учение] становится хуже других судящих; и так же, как один из мудрых сказал, что элейцы были бы лучшими устроителями олимпийских игр, если бы ни один из них не участвовал в состязаниях<sup>12</sup>, так и тот, кто собирается верно знать и справедливо судить в спорах,<sup>13</sup> не должен стремиться к собственной побе-

<sup>8</sup>Платон. *Теэтет*, 150с5–6.

<sup>9</sup>Имеются в виду софисты. — Прим. пер.

<sup>10</sup>А здесь, похоже, говорится не о софистах, но шире — о собеседниках и слушателях. — Прим. пер.

<sup>11</sup>Т.е. рассматривая биологическое рождение. — Прим. пер.

<sup>12</sup>Ср.: Геродот, II, 160 и Диодор Сицилийский, I, 95, 2. Тем не менее справедливость, с которой элейцы устраивали игры, была образцовой.

<sup>13</sup>В оригинале ἐν λόγοις, что может обозначать все что угодно: в беседах, в ученьях и т.п. — Прим. пер.



де <1000b> или противостоять [иным] судящим. И эллинские стратеги, бросая свои камушки для избрания лучшего, судили каждый о себе как о лучшем<sup>14</sup>, и среди философов нет ни одного, который мог бы, как Сократ, согласиться с тем, что не говорит ничего собственного, — все они считают, что лишь они чисто и неподкупно судят об истине. Ибо как воздух в ушах не мог бы точно воспринять звук, если бы сам не был тих и лишен звука, но наполнен своим собственным свистом и шипеньем<sup>15</sup>, так же и судящие о философских учениях будут иметь чистое понимание их, <1000c> приходящих извне, если не будут в ответ поднимать шум и крик<sup>16</sup>. Ибо частное мнение, с которым кто-либо сожительствоует<sup>17</sup>, не примет расходящегося с ним, как свидетельствует об этом множество софистических толков<sup>18</sup>, в то время как философия, если она наилучшая, касается и единственно верного, и враждующего против.

3. Более того, если нет для человека ничего доступного, понятного и познаваемого, то прилично Богу воспрепятствовать Сократу рождать пустое, ложное и ненадежное и принуждать его опровергать других мнящих подобное же<sup>19</sup>. Ибо отнюдь не малую, но великую пользу несет логос, осво-

<sup>14</sup>Ср.: Фемистокл, XVII, 2; Геродот, VIII, 123.

<sup>15</sup>Ср.: Теофраст. *О чувственном* 19, 41 = Диоген Аполлонийский, фр. А 9.

<sup>16</sup>О восприимчивости Сократа к «духовному голосу» см.: *О гении Сократа*, 588d-е и 589c-d.

<sup>17</sup>Это «мнение», δόξα — слово женского рода. — Прим. пер.

<sup>18</sup>αἱρέσεων — может обозначать и «философских школ», но здесь употребляется в явно уничижительном смысле. — Прим. пер.

<sup>19</sup>Ср.: Платон. *Теэтет*, 151e5-6 и 160e6-161a4.

бождающий от величайших зол, обмана и пустомыслия —

Этого не дал Бог даже сыновьям Асклепия<sup>20</sup>.

Ибо не тело очищало врачество Сократа, <1000d> но тайные болезни и тление души<sup>21</sup>. Однако, если оно состояло в знании истины и того, что едина и единственна истина, то познавший истину от обнаружившего ее, обладает ею не в меньшей степени, чем сам обнаруживший; тот, кто постиг, лучше того, кто не уверен в своем обладании, он схватил то, что лучше всего, подобно тому, кто, не будучи рождающим сам, делает своим ребенком лучшего.

4. Примем во внимание также и то, что ничего другого — ни поэзия, ни математика, ни речи риториков, ни догматы софистов — не позволяло Сократу рождать демоническое (τὸ δαιμόνιον); Сократ прилежал к единственной мудрости, которую называл любовью к божественному и умопостигаемому<sup>22</sup>, <1000e> каковая есть для людей не рождение или поиск, но припоминание. Поэтому-то Сократ ничему не учил, повергая юношей в смущение, подобное родовым болям, но он, по всей видимости, пробуждал, воздвигал и соизводил их врожденные мысли<sup>23</sup>; он называл это искусством майевтики<sup>24</sup>,<sup>25</sup> и это не есть искусство вкладывать ум извне, что именно и склонны предпринимать другие [учителя], но — демонстрация того,

<sup>20</sup>Феогнид, 432.

<sup>21</sup>Платон. *Софист*, 230c–231b.

<sup>22</sup>Ср.: Платон. *Пир*, 204b2–5 и 210e–212a; *Государство*, 490a8–b7 и 501d1–2.

<sup>23</sup>Ср.: Платон. *Теэтет*, 151a5–b1 и 157c9–d2.

<sup>24</sup>Т. е. акушерским искусством. — Прим. пер.

<sup>25</sup>Ср.: Платон. *Теэтет*, 161e4–6, 184a8–b2, 210b8–9.

что ум врожден тем, кто им обладает, демонстрация того, что он в них, однако ж, несовершенен и нуждается в питании и утверждении.

## ВОПРОС ВТОРОЙ

1. Почему он называет наивысшего Бога и Отцом, и Творцом всех вещей? Может быть потому, что он Отец рожденных богов и людей, как его именует Гомер, и творец вещей неразумных и неодушевленных? <1000f> Ибо даже в случае плаценты, хотя она и происходит из семени, как говорит Хрисипп<sup>26</sup>, произведший семя не называется ее отцом? Или, как это ему<sup>27</sup> свойственно, он метафорически назвал виновника космоса его отцом? Так, в *Пире*<sup>28</sup> он называл Федра отцом любовных речей, <1001> ибо тот был их вдохновителем и именуется в диалоге, названным его именем<sup>29</sup>, имеющим прекрасных детей, ибо от него как от начала возникли в философии многие и прекрасные рассуждения<sup>30</sup>. Или имеет все-таки место разница между отцом и творцом, равно как и между рождением и возникновением? Ибо рожденное — тем самым и возникшее, но не наоборот, так что тот, кто рожден, тем самым и сотворен, ибо рождение есть возникновение одушевленных. Так же и творец — строитель домов, ткач, музыкальный мастер, делающий лиры, или ваятель статуй — когда его работа совершена, от нее свободен; начало же и силы, исхо-

<sup>26</sup> Фрагменты ранних стоиков, II. Фр. 1158.

<sup>27</sup> Имеется в виду Платон. — Прим. пер.

<sup>28</sup> Платон. *Пир*, 177d4–5 (ср. 177a4).

<sup>29</sup> Платон. *Федр*, 261a3–4.

<sup>30</sup> Ср.: Платон. *Федр*, 242a8–b5.

дящие от родителя, смешиваются с потомком и удерживаются его природой, которая есть отделенный момент (ἀπόσπασμα) или частица родителя<sup>31</sup>. <1001b> Тогда, поскольку космос не подобен результату ваяния или тому, что возникает в результате прилаживания [частей] друг к другу, но имеет в себе немалую часть жизненности и божественности, которую Бог всеял от себя в материю и смешал с ней, то вполне прилично, раз уж космос возник живым существом, именовать-ся Богу сразу и Творцом, и Отцом.

2. Поскольку эти мои слова теснейшим образом связаны с мнением Платона, то посмотрим, не будет ли смысла и в следующих утверждениях: космос состоит из двух [элементов] — души и тела<sup>32</sup>. Душу Бог не рождал, но материя сама предоставляет себя Ему, Он оформил ее и устроил, определяя и связывая беспредельное соответствующими пределами и очертаниями. <1001c> Душа однако, став причастной уму, рассудку и гармонии, не есть в полном смысле результат труда (ἔργον), но есть также и часть Бога, и есть не только благодаря ему, но и от него, и из него.

### ВОПРОС ТРЕТИЙ

1. В *Государстве* он<sup>33</sup> уподобляет все вещи одной линии, которая разделена на неравные части, а каждая из частей еще раз разделена на равные части, видимый род и умопостигаемый, четыре всего были сотворены: в умопостигаемом, во-первых, явились первичные эйдо-

<sup>31</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 128.

<sup>32</sup> Ср.: Платон. *Тимей*, 34a8–b4 и 36d8–e1.

<sup>33</sup> Платон. *Государство*, 509d6–511e5.

сы, а во-вторых, математические предметы, в чувственном же, во-первых, твердые тела, а, во вторых, образы и эйдолы их. <1001d> Каждой из этих четырех [частей мира] он придал свой существенный признак (κρίτηριον): мышление — первой, размышление<sup>34</sup> — математической, чувственной — веру, сравнение<sup>35</sup> — тому, окрест чего эйдолы и образы. Что же он замышлял, деля всё на четыре неравных отрезка? Какая из частей больше: чувственная или умопостигаемая? Сам ведь он этого не прояснил.

На первый взгляд, чувственное кажется больше, ибо неделимая и тождественная сущность, обладающая умопостигаемым, собрана в чистом и кратком, чувственное же держится близ сущности легко рассеиваемых и блуждающих тел<sup>36</sup>. Более того, бестелесному свойствен предел<sup>37</sup>, тела же, благодаря тому, что их материя безгранична и беспредельна, становятся чувственно воспринимаемыми, когда определяются (ὀρίσθῃ) участием в умопостигаемом. <1001e> Более того: подобно тому, как каждая из чувственных вещей имеет множество образов, теней, эйдолов, и вообще, как из одного образца возникают многочисленные подражания<sup>38</sup>, а это возможно и в сфере природы, и в сфере искусства, — так и здешние вещи должны

<sup>34</sup>νοῦν — διάνοιαν — мышление обладающее и созерцающее различается здесь от мышления ищущего и рассуждающего; мы бы сказали, что это разница между умом и рассудком. — Прим. пер.

<sup>35</sup>Εἰχασίαν обозначает также предположение, догадку. — Прим. пер.

<sup>36</sup>Терминология взята из *Тимея*, 35a1–6 и 37a5–6.

<sup>37</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1080e.

<sup>38</sup>Ср.: Арий Дидим. *Эпитомы. Физические фрагменты* 1.

отличаться от тамошних множественностью, ведь тамошние, умопостигаемые суть, согласно предположению Платона<sup>39</sup>, образцы и идеи, относительно которых чувственные вещи суть образы и явления. Кроме того, эйдосы принадлежат мышлению; <мышление же> он выводит из лишения<sup>40</sup> тела, когда по порядку спускается от арифметики к геометрии, а затем к астрологии, <1001f> и, наконец, увенчивая всё [здание наук] гармоникой: ибо геометрические предметы возникают, когда количества берутся как величины; объемные<sup>41</sup> — когда величины обретают глубину, астрологические — когда объемные находятся в движении, гармонические — когда к движущемуся телу присовокупляется звук. Поэтому, лишив звук движущихся [тел], движение — объемных [предметов], глубину — площадей, <1002> величину — количеств, мы рождаемся в наших умопостигаемых идеях, которые не отличаются друг от друга, будучи мыслимы в своем единстве и единичности (κατὰ τὸ ἓν καὶ μονάδα). Ибо монада не творит числа, если не соприкоснется с беспредельной диадой; творя таким образом, она продвигает [число] в точку, затем в линию, а оттуда в площадь, глубину, тела и телесные качества, возникающие в результате претерпеваний. Кроме того, умопостигаемое имеет один критерий — ум, ведь рассуждение есть ум в сфере математических предметов, которые отражают умопостигаемое подобно зеркалам. Ибо природа знания о телах, обусловленная их множественностью, дает нам пять [познаватель-

<sup>39</sup>Платон. *Государство*, 511d8; ср.: *Тимей*, 52a1–4 и 28a1–2 с *Филебом*, 62a2–5.

<sup>40</sup>Или даже увечья, περιχοπή. — Прим. пер.

<sup>41</sup>Так же и твердые, στερεά. — Прим. пер.

ных] способностей, или сил, и пять чувственных органов: они выявляют не все тела, <1002b> поскольку многие, благодаря своей малости, избегают чувственного восприятия. И еще, как в каждом из нас, состоящих из души и тела, умное и управляющее мало и погребено в огромной массе плоти, также и в каждой из вещей умопостигаемое относится к чувственному<sup>42</sup>. Ибо умопостигаемые [сущности] суть начала телесных, а начало увеличивается и становится большим по размеру, когда из себя исходит.

2. Кто-нибудь, однако, может сказать противоположное, а именно, что, во-первых, связывая чувственные вещи с умопостигаемыми, мы тем или иным образом полагаем смертные вещи божественными; ибо Бог — среди вещей умопостигаемых. Затем, охватываемое в любом случае меньше охватывающего, <1002c> природа же Вселенной охватывает чувственное вместе с умопостигаемым, ибо Бог расположил душу в середине и распростер ее повсюду и, более того, покрыл ею все внешние тела<sup>43</sup>, сама же душа, как сказано в *Законах*<sup>44</sup>, невидима и не воспринимаема ни одним из чувств. Именно поэтому каждый из нас смертен, космос же не разрушится, ибо в каждом смертное и разрушимое охватывает жизненную силу, находящуюся в нем, в космосе же, напротив, телесное всегда сохраняется тем, что обладает большей властью и что неизменно тождественно; телесное охвачено им и находится в середине. Кроме того, тело называется неделимым и не име-

<sup>42</sup>Об отношении микрокосма к макрокосму ср.: Платон. *Филеб*, 29a–30a.

<sup>43</sup>Платон. *Тимей*, 34b3–4.

<sup>44</sup>Платон. *Законы*, 898e1–2.

ющим частей в силу его малости, <1002d> бестелесное же и умопостигаемое называется так благодаря простоте, очевидности<sup>45</sup> и чистоте от всякой инаковости и различия. Иными словами, трудно заключать из вещей телесных о вещах бестелесных. В самом деле, говорится, что «теперь» — не имеющее частей и неделимое<sup>46</sup> — присутствует повсюду и разом<sup>47</sup>, и нет во всем мире ни одной его части, которая была бы лишена этого «теперь», но все претерпевания и все деяния и рождения смертных, имеющие место в космосе, охвачены в «теперь». В самом деле, один только ум есть критерий умопостигаемого, как свет — зрения, благодаря простоте и подобности; тела же имеют много различий и неподобий, и различные естественно схватываются благодаря различным критериям<sup>48</sup>, <1002e> так же как и различными органами. Не правильно, конечно же, презирать умопостигаемое и умное в нас: много оно и велико, превосходит всё чувственное и простирается столь далеко, сколь и божественное. Наиболее важно здесь то место в *Пире*<sup>49</sup>, где Платон учит, как должно, используя эротическое стремление, уводить душу от чувственных красот к умопостигаемым. Платон здесь приказывает не подчиняться, не рабствовать какому-либо телу или знанию, или знанию, но оставить мелочную заботу

<sup>45</sup>Εἰλικρινές — от κρίνω и εἶλη — разобранный при солнечном свете. — Прим. пер.

<sup>46</sup>Ср.: Аристотель. *Физика*, 233b33–234a24 и критику стоиков Плутархом: *Об общих понятиях*, 1081c.

<sup>47</sup>Ср.: Платон. *Парменид*, 131b3–5; Аристотель. *Физика*, 218b13 и 220d5–6.

<sup>48</sup>Здесь это слово, вероятно, обозначает отличительный признак. — Прим. пер.

<sup>49</sup>Платон. *Пир*, 210d.



ту об этом и обратиться к великому морю красоты.

### ВОПРОС ЧЕТВЕРТЫЙ

1. Когда он заявляет, что душа всегда старше и властнее (πρεσβύτεραν) тела, что она есть причина и начало его рождения<sup>50</sup>, <1002f> то опять же утверждает, что душа могла бы возникнуть без тела, а ум без души<sup>51</sup>, однако душа существует в теле, а ум в душе, — спрашивается, почему? Ведь тело оказывается и существующим, и несуществующим, если в одно и то же время и сосуществует с душой, и душой порождается.

<1003> Является ли истиной то, что мы часто утверждали? Лишенная ума душа<sup>52</sup> и бесформенное тело<sup>53</sup> всегда сосуществуют друг с другом, и ни одно из них не имеет ни возникновения, ни начала; в том же случае, когда душа становится причастной уму и гармонии и благодаря созвучию становится разумной, делается причиной изменения материи и, в силу власти над ее движениями, обращает эти движения к своим и их к ним привлекает, то таким именно образом и было рождено, и оформлено, и усвоено душой тело этого космоса. Ибо отнюдь не из себя произвела душа природу тела и отнюдь не из не-сущего, но из неупорядоченного и бесформенного она произвела тело послушное и упорядоченное. <1003b>

<sup>50</sup>Платон. *Тимей*, 34b10–35a1 и *Законы*, 896a5–с8 (и 892a2–с6).

<sup>51</sup>Платон. *Тимей*, 30b3–5.

<sup>52</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 44a8. У Платона, однако, говорится о единичной человеческой душе, когда она входит в тело.

<sup>53</sup>Платон. *Тимей*, 50d7 и 51a7.

Также не будет ничего нелепого, если кто-нибудь скажет, что сила семени всегда соединена с телом — будет ли это тело фигового дерева или оливы, происшедшей из семени (ибо тело как таковое имеет такой-то рост и развитие благодаря движению и изменению, вызванному в нем семенем), — точно так же и бесформенная и неопределенная материя становится оформленной такой вот формой и расположенной таким вот образом, благодаря существующей в ней душе.

### ВОПРОС ПЯТЫЙ

1. Теперь, что касается прямолинейных тел и фигур, то он берет началом прямолинейных [фигур] равносторонний прямоугольник <1003c> и неравносторонний, притом что из первого состоит куб, который есть стихия земли, из второго же — пирамида, октаэдр и экосаэдр, становящиеся семенем огня, воздуха и воды<sup>54</sup>, круглые же [фигуры и тела] он вовсе не рассматривает, хотя и упоминает о сферических, когда говорит<sup>55</sup>, что каждой из исчисленных фигур свойственно делить охватывающее тело на равные части; почему же [он все это так говорит]?

Неужели же следует, как предполагает некто, причислить додекаэдр к сферическим, поскольку он сказал, что Бог воспользовался им, расписывая природу Вселенной? Ибо раз то, что наиболее удалилось от прямизны благодаря множественности своих стихий <1003d> и тупости углов, есть хорошо изогнутое, подобное шару [, сшитому] из

<sup>54</sup>Платон. *Тимей*, 53c4–55c 4 и 55d 7–56b6.

<sup>55</sup>Платон. *Тимей*, 55a3–4.

двенадцати кусков [кожи]<sup>56</sup>, который, будучи надут, становится очерченным (περίληπτός) и круглым, ибо имеет двадцать пространственных углов, каждый из которых содержится тремя плоскостными тупыми углами, поскольку каждый состоит из прямого угла и одной пятой; и все это собрано и выстроено из двенадцати равноугольных и равносторонних пятиугольников, каждый из которых состоит из тридцати первичных неравных треугольников, то поэтому кажется, что и зодиак, и год делятся на части, равные по числу.

2. Обстоит ли дело так, что прямое по природе первее кругового или, лучше сказать, что круговое, вообще, есть некое состояние (πᾶθος τι) прямого? <1003e> Ибо говорится, что прямое гнется, и круг описывается посредством центра и расстояния [до окружности]; это расстояние есть место прямого, которым и измеряется круг, ибо охватывающее равноудаленно от центра. Также и конус, и цилиндр произошли от прямолинейных [тел или фигур]: конус — когда одна сторона и основание треугольника поворачивается относительно другой стороны, которая остается неподвижной, а цилиндр — когда то же самое случается с параллелограммом. И еще, меньшее ближе к началу; но прямая — наименьшая из всех линий, ибо окружность имеет ее внутри, а кривая вовне. И еще, числа первее фигур, ибо и монада первее точки, поскольку точка есть положенная монада (μονὰς ἐθέσει). <1003f> Монада также есть треугольник, ибо все треугольные числа, будучи умножены на восемь, если к ним при этом прибавляется единица, становятся четырехугольными<sup>57</sup>; это же от-

<sup>56</sup>Платон. *Федон*, 110b5–7.

<sup>57</sup>Т. е. квадратами того или иного числа. — Прим. пер.

носится и к монаде. В таком случае треугольник первее круга; а если это так, то прямая линия также первее окружности. И еще, стихия не разделяется ни во что, составленное из нее, иные же вещи разрешаются в стихию. <1004> Значит, если треугольник не разрешается ни в какую окружность, в то время как два диаметра круга делят его на четыре треугольника, то прямая должна быть по природе первичнее окружности и стихийнее<sup>58</sup>, чем она. То, что прямое есть предшествующее, а круговое — последующее и случайное, показано самим Платоном: после составления земли из кубов<sup>59</sup>, каждый из которых образован прямолинейными плоскостями, он говорит, что фигура земли оказалась в итоге сферической или закругленной. Так что он не должен был делать окружность особой стихией, поскольку эта ее форма есть по природе следствие определенным образом осуществленной взаимосвязанности друг с другом прямых линий.

<1004b> 3. И еще, прямая — будет ли она большей или малой — сохраняет в себе одну и ту же прямизну, в то время как мы видим, что окружность более изогнута: чем окружность меньше, тем кривизна больше, чем окружность больше, тем кривизна меньше. В самом деле, будучи поставлены, одни выпуклые окружности касаются плоскостей точкой, а другие — линией. Следовательно, можно предположить, что многие прямые линии, будучи соположены, постепенно дают окружность.

4. Рассмотрим также и то, что ни одна из здеш-

<sup>58</sup>Человек, говорящий на латыни, сказал бы «элементарнее». — Прим. пер.

<sup>59</sup>Платон. *Тимей*, 55d8–56a1.

них круглых или сферических вещей не совершенна и лишь выглядит сферической и круглой; различие незаметно <1004с> по причине напряжения и растяжения прямых линий или малости их частей: именно поэтому ни одно из здешних тел естественно не движется по кругу, но все движутся по прямой, притом что в действительности сферичность есть стихия не чувственного тела, но души и ума, которым он<sup>60</sup> и придает, как собственное им по природе, круговое движение<sup>61</sup>.

## ВОПРОС ШЕСТОЙ

В каком смысле в *Федре*<sup>62</sup> говорится, что природа крыла, благодаря которой тяжелое возносится ввысь, в наибольшей среди телесных вещей степени родственна Божеству?

Не потому ли, что предметом рассуждения является любовь, и красота — в силу своего подобия божественности — движет душу и подвигает к припоминанию?<sup>63</sup> <1004d> Или, может быть, лучше не заниматься этими пустяками, но следует понимать это просто, а именно так, что существует много душевных сил, связанных с телом, при этом способность рассуждать или размышлять, направленная, как мы говорили, на божественное и небесное, наиболее родственна Божеству?<sup>64</sup> От-

<sup>60</sup>Платон. — Прим. пер.

<sup>61</sup>Платон. *Тимей*, 34a1–4, 36e2–37c3, 47b5–c4 и *Законы*, 898a3–b3.

<sup>62</sup>Платон, *Федр*, 246d6–8.

<sup>63</sup>Платон, *Федр*, 249d4–251a7 и 254b5–7; Плотин. *Эннеады*, VI, 7, 22.

<sup>64</sup>Ср.: Платон. *Федон*, 80b1–3 и 84a 7–b4; *Пир*, 211e3–212a2, *Федр*, 247c6–8, 248b7–c2 и 249c4–6, и *Государство*, 611e1–5; а также *Филеб*, 62a7–8 — о божественности предметов разума.

нюдь не бессмысленно назвал он ее крылом, поскольку она возносит душу от низкого и смертного.

## ВОПРОС СЕДЬМОЙ

1. Почему Платон говорит<sup>65</sup>, что круговое давление (*ἀντιπερίστασις*) в случае движения, имеющее место в силу того, что пустоты нигде нет, и есть причина того, что случается с врачебными банками для пуска крови (*σιχύας*), глотанья, брошенных тяжестей, течения воды, <1004e> поражения молнией и очевидного притяжения янтаря и гераклеийского камня<sup>66</sup>, а также созвучия звуков? Кажется нелепым вводить [одну и ту же] причину для всевозможных, многочисленных и неподобных друг другу явлений (*παθῶν*).

2. Поскольку в случае дыхания он сам дал достаточное объяснение<sup>67</sup> тому, как дыхание возникает в силу кругового давления воздуха, поскольку относительно остальных [феноменов] сказал, что столь чудесные вещи происходят в силу отсутствия пустоты и того, что предметы, занимая свои места, толкают по кругу друг друга, постольку он оставил нам исследовать каждое из этих [явлений] в отдельности.

3. Итак, таков, во-первых, случай с врачебными банками. Воздух, со свойственной ему теплотой <1004f> окружающий плоть, становясь огненной и разреженной, чем поры меди, уходит не в пустое пространство, которого нет, но в воздух, окружающий медицинскую банку извне, и толка-

<sup>65</sup>Платон. *Тимей*, 79e10–80c8.

<sup>66</sup>Т. е. магнита. — Прим. пер.

<sup>67</sup>Платон. *Тимей*, 79a5–e9.

ет этот воздух в стороны, поскольку тот находится перед ним; и этот вот воздух всегда так претерпевает и всегда так действует на тот воздух, который перед ним отступает, направляясь в то пространство, которое последний освободил; <1005> наталкиваясь на плоть, стесненную банкой, он одновременно выжимает и вместе с тем вытесняет жидкость в банку<sup>68</sup>.

4. И проглатывание осуществляется тем же самым способом, ибо впадины рта и гортани всегда полны воздуха. И когда пища сжимается языком, а зев растянут и напряжен, то находящийся там воздух вытесняется вверх на место уступившего ему воздуха, который [, давя сверху,] помогает прохождению пищи.

5. Брошенные тяжести, обрушивая на воздух удар, рассекают и разделяют его; а воздух, поскольку его природа ищет и заполняет оставленные пустыми места, обтекает и следует за предметом, освобождающим место, и ускоряет движение предмета.

6. <1005b> Падение молний подобно бросанию, ибо удар, случающийся в тучах, создает нечто огневидное, выпадающее в воздух; воздух же, будучи разорван, дает [этому огневидному] место и опять же падает вместе с ним, выталкивает молнию сверху и принуждает в противоположность его [огненной] природе падать вниз.

7. Янтарь не притягивает находящиеся рядом предметы, равно и железный камень,<sup>69</sup> и ни одна из соседствующих с ними вещей не бросает-

<sup>68</sup>Понять действие этого приспособления оказалось задачей, превышающей мои силы. — Прим. пер.

<sup>69</sup>σιδηρεῖτις λίθος — по-видимому, имеется в виду магнит. — Прим. пер.

ся к ним [в объятья] сама по себе; но камень испускает некие обладающие тяжестью, дыханьеподобные (πνευματώδεις) истечения, и оттесненный ими наличный воздух толкает воздух, который перед ним, а этот воздух, двигаясь по кругу, занимает опять освободившееся место, <1005c> при-  
 нуждая и увлекая с собой железо. Янтарь обладает чем-то огневидным<sup>70</sup> или пневматическим<sup>71</sup>, — чем-то, что извергается, когда его поры открываются посредством трения его поверхности. Когда это [пневматическое и огневидное] выпадает (ἐκπεσόν) [за пределы тела янтара], то производит то же самое, что и магнит, но по причине своей тонкости и бессилия, притягивает лишь легчайшие и наиболее сухие из близлежащих вещей; ибо не имеет мощи, не имеет веса, лишено способности к стремительному порыву, вытесняющему значительное количество воздуха, чтобы властвовать над большими телами, что и делает магнит. Почему же в таком случае воздух толкает и притягивает к магниту не камень и не дерево, но только железо? Это и в самом деле апория для тех, кто думает, что соединение тел происходит благодаря притяжению магнита, и тех, кто думает, что это происходит в силу движения железа; <1005d> Платон мог бы разрешить эту апорию следующим способом. Железо не подобно дереву, ибо не слишком тонко и не чересчур плотно, наподобие золота или камня, но имеет поры, проходы и шероховатости<sup>72</sup>, которые благодаря своей беспорядочно-

<sup>70</sup> Собственно, пламявидным — φλογόειδής. — Прим. пер.

<sup>71</sup> Пусть сам читатель рассудит, как здесь лучше понять это «пневматическое», — как ветренное, дыхательное или духовное. — Прим. пер.

<sup>72</sup> Шероховатости оказались в одном ряду с порами, ка-



сти соответственны воздуху, так что если в своем движении к магниту железо сталкивается с воздухом, то он не скользит по нему, но, задерживаясь как самим железом, так и давлением в его порах, вынуждает железо к движению и толкает его перед собой. Таким вот образом можно объяснить это явление.

8. Не так легко постичь способ действия кругового давления в случае течения воды по земле. Следует принять во внимание, что вода озер<sup>73</sup> ровна и спокойна в силу того, что, разлившись, собирает отовсюду <1005e> неподвижный воздух, не оставляя нигде пустого места. Так или иначе вода поверхности озер и морей колеблется и волнуется, когда приходит в волнение воздух, ибо вода меняет свое состояние непосредственно вслед за воздухом, благодаря своей беспорядочности<sup>74</sup>. Удар вниз производит впадину волны, удар вверх создает выпуклость, до тех пор пока волна не обрушивается и не прекращается, поскольку охватывающее воду место пришло в покой. Значит, и потоки текущей воды всегда преследуют воздух, уступающий им и гонимый тем воздухом, что толкает его со всех сторон сферы, и течение потоков непрерывно и непрестанно. Поэтому-то, наполняясь, реки бегут быстрее. <1005f> Когда же во-

жется, из-за того, что это представление включает в себя также и представление о выбоинах. — Прим. пер.

<sup>73</sup>τῶ λικνῶτα — в том числе и вода болот и водохранилищ, т. е. любая стоячая вода. — Прим. пер.

<sup>74</sup>В оригинале: ἀνωμαλίαν — это слово в первичном значении переводится как неровность, шероховатость; вполне может быть, что Плутарх здесь именно так и употребляет его, т. е. вода течет вместе с воздухом, так как обладает шероховатостью, сцепляющейся с шероховатостью воздуха. — Прим. пер.

ды мало и она низкая, течение слабое из-за бессилия, поскольку воздух не уступает и не подвергается значительному круговому давлению. Таким же образом по необходимости возносятся ввысь и струи фонтанов: воздух извне устремляется вниз в пустующие в глубине места и вновь выталкивает воду вовне. <1006> В покрытом тенью доме, в котором воздух тих, когда пол окропляется водой, возникает дуновение или ветерок, ибо воздух уступает место, на котором находился, влаге, когда она выпадает и выталкивает его. Таким образом, по природе эти два<sup>75</sup> поочередно вытесняют друг друга, ибо [в их недрах] нет пустот, где можно было бы расположиться [другому], так что ни один не участвует в изменениях другого.

9. Теперь, что касается созвучия, то он сам<sup>76</sup> изложил способ, каким звуки <достигают созвучия>. Ибо быстрый звук становится высоким<sup>77</sup>, медленный же становится низким<sup>78</sup>; поэтому воспринимаются первее высокие звуки; <1006b> когда же эти высокие звуки уже ослабеют и исчезнут, их догоняют начинающиеся медленные, смесь их в силу соответствия доставляет слуху удовольствие, которое люди и называют созвучием. То, что воздух есть орудие этого процесса, легко увидеть из сказанного раньше<sup>79</sup>. Ибо звук есть удар, воспринимаемый посредством ушей и достигающий их посредством воздуха. Ибо воздух под воздействием движущего бьет сильно, если движу-

<sup>75</sup>Влага и воздух. — Прим. пер.

<sup>76</sup>Платон. *Тимей*, 80a3–b8.

<sup>77</sup>ὄζος также значит пронзительный, громкий. — Прим. пер.

<sup>78</sup>βαρὺς также значит тяжелый, глухой. — Прим. пер.

<sup>79</sup>Платон. *Тимей*, 67b2–6.

щее быстро, слабее, если оно вяло. Тогда, воздух, который был ударен с силой и напряжением, достигает слуха первым, а затем, опять же, двигаясь по кругу, подхватывает медленный воздух, сопутствует ему и препровождает к ощущению.

## ВОПРОС ВОСЬМОЙ

1. Что имеет в виду Тимей, говоря<sup>80</sup>, что души были посеяны на Земле, Луне и всех остальных орудиях времени?

<1006c> Одно из двух: или он приписывал Земле движение, как Солнцу, Луне и пяти планетам, которые, поскольку они изменяют направление движения<sup>81</sup>, он называет инструментами времени; при этом Земля должна вращаться вокруг оси, проходящей через всё<sup>82</sup>, быть устроенной не удерживающейся на одном месте и не пребывающей — это следует понять, — не поворачивающейся и кружащейся, как позднее провозглашали Аристарх и Селевк, причем первый только гипотетически, а Селевк помимо этого еще и доказательно. Теофраст же прибавлял, что когда Платон стал старше, то сокрушался, что придал Земле не свойственное ей место во Вселенной.

2. Или дело обстоит противоположным образом <1006d> относительно широко распространенных среди людей взглядов; должны ли мы переписать «времени» (χρόνου) на «временем» (χρόνω), взяв генетив вместо датива, понять «орудия» не как звезды, но как тела живых существ — подобно Аристотелю, определявшему душу как

<sup>80</sup>Платон. *Тимей*, 42d4–5 (см. также 41e4–5).

<sup>81</sup>Платон. *Тимей*, 39d7–8.

<sup>82</sup>Платон. *Тимей*, 40b8–c2.

энтелехию тела физического и инструментального (орϋανικοῦ), обладающего жизнью в возможности, и значит ли это, что души во времени были положены в подобающие им<sup>83</sup> инструментальные тела? Но и это противоречит его<sup>84</sup> мысли, ибо он не один раз, но весьма часто называл звезды орудиями времени, поскольку говорил даже<sup>85</sup>, что само солнце вместе с другими планетами возникло, чтобы различать и сохранять числа времени.

<1006e>

3. Наилучшее, тогда, состоит в том, чтобы понять, что земля есть инструмент времени не потому, что она как звезда движима, но потому, что пребывает всегда в покое; именно движение звезд вокруг неподвижной Земли производит восходы и закаты, определяющие дни и ночи — первичные меры времени. Поэтому он называл ее точность (ἀτρεχῆ)<sup>86</sup> стражем и демиургом дня и ночи<sup>87</sup>, ибо и указатели солнечных часов существуют как орудия и меры времени не потому, что они перемещаются вместе с телами, но потому, что остаются в покое, подражая Земле, стоящей впереди Солнца, когда оно в своем круговом движении оказывается под ней, как сказал Эмпедокл:

Что же касается ночи, то ее делает Земля, противостоя [= вставая на пути, загораживая] свету<sup>88</sup>.

<1006f> Таково толкование этого места.

<sup>83</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 41e5.

<sup>84</sup>Имеется в виду Платон. — Прим. пер.

<sup>85</sup>Платон. *Тимей*, 38c5–6.

<sup>86</sup>Слово обозначает также истинность и достоверность. — Прим. пер.

<sup>87</sup>Платон. *Тимей*, 40c1–2.

<sup>88</sup>Эмпедокл, фр. В48 [D.-K.] (пер. А. В. Лебедева), цит. по изд.: *Фрагменты ранних греческих философов*. М., 1989.

4. Кто-нибудь может, пожалуй, заподозрить несообразность и нелепость в утверждении о том, что лишь Солнце, Луна и планеты возникли, чтобы определять время<sup>89</sup>. Ибо, вообще говоря, Солнце обладает высоким достоинством, и особенно у Платона, который сам в *Государстве*<sup>90</sup> провозгласил его Царем и Господином всех чувственных вещей, <1007> [существом] подобным Благу в мире умопостигаемом; ибо это благо, — говорит он, — есть потомок [Наивысшего Блага], позволяющий возникнуть видимым вещам вместе с их видимостью, как и то Благо для вещей умопостигаемых есть источник как бытия, так и их бытия познанными. Кажется неприличным и неразумным Богу такую вот природу и столь великую силу приводить к бытию в качестве инструмента времени и очевидной меры сравнительной разницы скорости и медленности восьми сфер<sup>91</sup>. Здесь следует сказать, что по причине невежества людей, производящих такими рассуждениями возмущение, думают, что время есть мера или число движения, соответствующее предшествующему и последующему, как говорил Аристотель<sup>92</sup>, или что время <1007b> есть количество в движении, как говорил Спевсипп<sup>93</sup>, или, что время есть протяженность движения и ничто иное, как утверждали некие стоики<sup>94</sup>, определявшие его от

<sup>89</sup> Например: Платон. *Тимей*, 38c5–6.

<sup>90</sup> Платон. *Государство*, 506e3–507a4, 508a4–6, 508b12–c2, 509b2–8 и 509d1–4.

<sup>91</sup> Платон. *Тимей*, 39b2–5.

<sup>92</sup> *Физика*, 219b1–2 и 220a24–25; ср.: Плотин. *Эннеады*, III.7.9.

<sup>93</sup> Спевсипп, фр. 53 (Lang).

<sup>94</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 515; ср.: II, фр. 509–510 и I, фр. 93.

случайного и не сравнивавшие его силу и его сущность, которую, кажется, недурно выразил Пиндар, сказав:

Царствующее время превысшее всех блаженных<sup>95</sup>, и Пифагор, когда его спросили что есть время, ответил: душа неба<sup>96</sup>. Ибо время не есть некое претерпевание или случайное свойство какого-либо частного движения, но причина, сила и начало движения, удерживающего вместе все возникающие вещи, — движения, поддерживающего их в соответствующем порядке, в котором движется одушевленная природа мирового целого; или, лучше сказать, само движение, и сам порядок, и соответствие (συμμετρία) <1007с> называются временем:

Пути твои сокрыты, но ведешь ты  
Все смертное, о боже, справедливо<sup>97</sup>.

Но и сущность души, согласно древним, есть движущее себя число. Поэтому-то Платон и сказал, что время возникает вместе с небом<sup>98</sup>, однако движение имело место и прежде возникновения неба<sup>99</sup>. Времени, однако, не было, ибо не было ни порядка, ни меры, ни определения, но неопределенное движение, лишенное формы и фигуры, материя времени; но когда провидение стало влачить за собой и обуздывать материю фигурами и периодическим движением, то одновременно сотворило и космос, и время. Ибо они суть обра-

<sup>95</sup> Пиндар, фр. 33.

<sup>96</sup> Здесь «небо» обозначает, должно быть, космос как таковой. — Прим. пер.

<sup>97</sup> Еврипид. *Троянки*, 887–888 (пер. И. Анненского).

<sup>98</sup> Платон. *Тимей*, 38b6.

<sup>99</sup> Это, безусловно, отсылает к *Тимею*, 30a3–5 и 52d–53a.

зы <1007d> Бога: космос — его сущности, время же — находящийся в движении образ его вечности<sup>100</sup>, поэтому в сфере становления космос есть бог<sup>101</sup>. Потому-то он<sup>102</sup> сказал, что поскольку они вместе возникли, то вместе они опять и погибнут, если какая-либо гибель постигнет их. Ибо рождающее не может быть отдельно от времени, как и умопостигаемое отдельно от вечности, если же последнее всегда пребывает, то первое никогда не прекратит своего порождения<sup>103</sup>. В таком случае время, раз уж оно таким образом необходимо встроено и сплетено с небом, не есть просто движение, но, как было сказано, упорядоченное движение, заключающее в себе меры, пределы и периоды; Солнце есть наставник <1007e> и страж [вышеупомянутых временных мер], оно определяет, распоряжается, провозглашает и показывает перемены и времена<sup>104</sup>, которые, согласно Гераклиту<sup>105</sup>, несут в синергии с великим и водительствующим Богом не что-то жалкое и незначительное всем вещам, но великое и наиважнейшее.

## ВОПРОС ДЕВЯТЫЙ

1. Что касается сил души [как они описаны] в *Государстве*<sup>106</sup>, где Платон превосходно сравнивал симфонию рассудительного (λογιστικοῦ), яростного и желательного [начал] с гармонией ме-

<sup>100</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 37d5–7.

<sup>101</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 34a8–b1и b8–9, 92c4–9.

<sup>102</sup>Платон. *Тимей*, 38b6–7.

<sup>103</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 27d6–28a4 и 38c1–3.

<sup>104</sup>Можно было бы сказать и «сезоны», т. е. времена года, ὄρας. — Прим. пер.

<sup>105</sup>Гераклит, фр. В 100 (D.-K.)

<sup>106</sup>Платон. *Государство*, 443d5–7.

сы, гипаты и нэты, то здесь возникает вопрос: располагать посредине яростную или рассудительную силу? Ибо в данном пассаже сам Платон не прояснил этого. Пространственный порядок частей [человеческого тела] полагает <1007f> яростное [начало]<sup>107</sup> в середине, рассудительное же — на месте гипаты. Ибо верхнее и первое древние называли «гипата»<sup>108</sup>, а Ксенократ называл так даже Зевса, который есть [по его словам] тождественная и одним и тем же способом сущая гипата среди вещей, но самого нижнего<sup>109</sup> — того, кто ниже Луны<sup>110</sup>, — Гомер еще прежде назвал богом, который есть архонт архонтов и «гипата» господствующих<sup>111</sup>. <1008> Справедливо отвести властвующему горнее место, положив рассудительное начало, словно кормчего, в голове, крайнее же и самое молодое желательное начало вывести далеко, в колонию<sup>112</sup>. Ибо низшее место в порядке называется самым молодым, как это выясняется из взывания к мертвым, которые призываются как низшие и подземные; некоторые люди говорят также и о ветрах, ибо один из них, именуемый Нотом<sup>113</sup>, дует снизу, из невидимого<sup>114</sup>. Поскольку противопоставленность первого и последнего — нэты и гипаты — такова же,

<sup>107</sup>Т. е. орган яростного начала — сердце. — Прим. пер.

<sup>108</sup>Ср.: Аристотель. *О небе*, 397b24–26; Аристид Квинтилиан. *О музыке*, I.6.

<sup>109</sup>νέατον значит также и самого молодого. — Прим. пер.

<sup>110</sup>Ксенократ, фр. 18 (Heinze).

<sup>111</sup>*Илиада*, VIII, 31; *Одиссея*, I, 45 и 81, а также XXIV, 473.

<sup>112</sup>Платон. *Тимей*, 44d3–6 и 69d6–71a3, но выражение о разуме как кормчем пришло из *Федра*, 247c7–8.

<sup>113</sup>Южный ветер, в Греции он влажный, с дождем и туманами. — Прим. пер.

<sup>114</sup>Ср.: Аристотель. *О небе*, 394b31–32.



как отношение рассудительного и желающего начал, то рассудительному невозможно не быть наивысшим и первым, а чему-то иному «гипатой». <1008b> Те, кто придает рассудительному роль посредника, как наиболее значимую, не знают, что они упускают нечто еще более значимое для гипаты — то, что не свойственно ни духу<sup>115</sup>, ни желанию: для этих двух ведь естественно следовать за чем-либо и быть подначальными, но отнюдь не свойственно ни начальствовать, ни вести. Из их природы становится еще более ясно, что яростное [начало] находится в центре между ними; если же начальствовать свойственно рассудительному, начальствовать и быть под началом — яростному, причем в последнем случае оно подчинено рассудительному, властвующему и наказывающему воздежающее начало, когда оно не повинуетя рассудительному. Так же как среди букв полугласные находятся между гласными <1008с> и согласными, имея больше звучания, чем последние, и меньше чем первые, так и в душах людей яростное [начало] не всецело страдательно, но часто обладает воображаемым образом прекрасного, хотя он и связан с неразумным и стремлением к возмездии<sup>116</sup>; и сам Платон, когда уподобил эйдос души упряжке и возничему<sup>117</sup>, изобразил, как всякому ясно, рассудительное [начало] возничим, а в образе коня с заросшими волосом ушами, коня глухого, с трудом уступающего кнуту и стрекалу<sup>118</sup> —

<sup>115</sup>Т.е. яростному, раздражительному [началу] в нас. — Прим. пер.

<sup>116</sup>Употребляемое здесь слово — *τίμωρίας* — может означать также заступничество и помощь. — Прим. пер.

<sup>117</sup>Платон. *Федр*, 246а6–7.

<sup>118</sup>Платон. *Федр*, 253е4–5.

непослушание и всевозможную грубость желаний, яростное же начало — куда более послушным и соратующим разумному. И как в случае парной упряжки колесничий не есть средний <1008d> в силе и добродетели, но таков один из коней, худший колесничего, но лучший другого, сопряженного с ним, так и Платон наделил средним местом в устройении [человека] не властвующее [начало], но то, что обладает страстностью меньше, чем <третье, но больше чем> первое и разумностью большей, чем третье <, но меньшей чем первое>. Этот порядок сохраняет аналогичность созвучию [струн]: яростное начало относится к рассудительному как гипата к четвертой струне, а к вожделеющему — как нэта к пятой струне, рассудительное же к вожделеющему — как высшая и низшая ноты октавы. Если же повлечем рассудительное в середину, оно будет весьма отдалено <1008e> как от желания, так и от духа, который, в силу его подобия вожделению, некоторые философы с ним отождествляют.

2. Разве достойно насмешек то, что мы наделяем некоторые места статусом первых, вторые — статусом срединных, третьи — крайних, что рассматриваем гипату саму по себе, в то время как в лире гипата — первая и самая верхняя из струн; что во флейте нижнее есть последнее<sup>119</sup>, что среднее, если это средняя струна лиры, настроенной известным способом, звучит выше гипаты и ниже неты? Ибо и глаз не у всех животных находится на одном и том же месте; однако у всех и повсюду, согласно природе, равно как и зрение ему есте-

<sup>119</sup>Т. е. самый низкий звук достигается, когда зажаты все отверстия до последнего. — Прим. пер.

ственно. <1008f> Как говорится, что и педагог<sup>120</sup> должен вести детей, не предшествуя, но следуя сзади, и троянский полководец

... Воеводствуя, то меж передних являлся,  
То между задних, к сражению строя...<sup>121</sup>

Но в ином месте был первый и первая сила, таким же образом части души не должны быть стеснены ни местами, ни именами, но эти силы и их соответствия должны быть исследованы сами по себе. <1009> Ибо то, что в теле человека рассуждающее расположено первым, — случайность, но первичная и наивластительнейшая сила принадлежит человеку как посредующее: по отношению к вожделению — как высшее, а по отношению к яростному — как низшее, поскольку ослабляет их и усиливает, и вообще делает их гармоничными и согласованными, удаляя излишества обоих, и в то же время не позволяя им окончательно ослабнуть и уснуть<sup>122</sup>, ибо умеренное и соразмерное<sup>123</sup> устанавливается посредством середины или, — а скорее, именно в этом цель разумной способности, — она производит в порывах средние, называемые священными, <1009b> единства, поскольку они заключают в себе соединения крайностей с логосами и через логос друг с другом. Ибо в случае парной упряжки, лучший — это не одна из впряженных лошадей, не среднее; управление колесницей не должно полагаться и крайним термином, но средним между безмерной медленностью и безмерной быстротой лошадей, точно так же и

<sup>120</sup>Плутарх употребляет здесь это слово в самом прямом смысле: детоводитель. — Прим. пер.

<sup>121</sup>*Илиада*, XI, 64–65 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>122</sup>Ср.: Платон. *Государство*, 441e9–442a2.

<sup>123</sup>Ср.: Платон. *Филеб*, 64e6 и 66a6–b1.

сила логоса овладевает неразумными движениями страстей, согласовывает их с собой, умеряет, приводит к среднему между избытком и недостатком<sup>124</sup>.

## ВОПРОС ДЕСЯТЫЙ

1. Почему Платон говорит<sup>125</sup>, что речь состоит из существительных и глаголов? Похоже, он изгнал все части речи за исключением этих двух, в то время как Гомер в своем преизбытке <1009с> свалил все [части речи] в один стих<sup>126</sup>:

Сам увлеку я награду твою, чтобы ясно  
ты понял<sup>127</sup>.

Здесь ведь имеют место и местоимение, и причастие, и существительное, и глагол, и предлог, и артикль, и союз, и наречие<sup>128</sup>. Ибо частица *δε*<sup>129</sup> заняла здесь место предлога «в» [*εἰς*], ведь выражение «в шатер» [употребленное в этом стихе], таково же например, что и «в Афины»<sup>130</sup>.

<sup>124</sup>Общий смысл всего заключительного пассажа мне неясен. Похоже Плутарх здесь говорит противоположное тому, что говорил чуть раньше. — Прим. пер.

<sup>125</sup>Платон. *Софист*, 262с2–7; ср.: *Кратил*, 425а1–5 и 431b5–с1, *Тезет*, 206d1–5 и *Письмо* VII.342b6–7 и 343b4–5.

<sup>126</sup>*στίχον* — значит также «ряд», «линию»; может быть, смысл фразы в том, что Гомер все их рядоположил, взял равночестными, так сказать. — Прим. пер.

<sup>127</sup>*Илиада*, I, 185 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>128</sup>О восьми частях речи ср.: Дионисий Фракийский. *Искусство грамматики* 11.

<sup>129</sup>В обычном словоупотреблении эта частица обозначает либо противопоставление, и тогда переводится союзами: «но», «а», «однако», либо простое перечисление, и переводится как «и», либо и вовсе не переводится. — Прим. пер.

<sup>130</sup>Т.е. в некоторых оборотах *δε* означает то же, что и *εἰς*. — Прим. пер.

Возможно, дело обстоит так, что есть то, что древние называли первой речью (πρῶτον λόγον)<sup>131</sup>, что затем называлось предложением (πρότασιν), теперь же — положением (ἄξιωμα), но тогда спрашивается: есть ли этот конструкт первое говорящее (πρῶτον λέγοντες), которое выражает истину или ложь<sup>132</sup>? Этот конструкт состоит из существительного и глагола, причем существительное диалектики называют субъектом (πῶσιν), а глагол — предикатом. <1009d> Ибо слыша: «Сократ философствует», а затем слыша вновь: «Сократ летает», — мы можем, не вдаваясь в дальнейшие исследования, сказать, что первое [суждение] — истинно, а второе — ложно<sup>133</sup>. Ибо, похоже, человек первым нуждается в слове и артикулированном звуке, желая объяснить и обозначить действующих и их дела, претерпевания и претерпевающих в их отношении друг к другу. Значит, поскольку мы делаем достаточно ясными дела и претерпевания посредством глагола, а посредством существительного — действующих и претерпевающих<sup>134</sup>, как и сам он сказал<sup>135</sup>, то ему казалось, что собственно обозначают именно эти части речи; однако кто-нибудь может сказать, что они не обозначают, как стенания и завывания актеров. <1009e> И, клянусь Дием, часто улыбка и умолчание делают речь выразительнее, и нет в этом случае необходимости обозначать, каковой силой обладают существительное и гла-

<sup>131</sup> Платон. *Софист*, 262с6–7 и 9–10.

<sup>132</sup> Платон. *Софист*, 262е8–9 и 263а11–b3.

<sup>133</sup> Платон. *Софист*, 263а8–b3.

<sup>134</sup> *Софист*, 262а3–7b6 и b10–c1.

<sup>135</sup> ὥς αὐτὸς εἶρηχε — это уже почти по-пифагорейски; имеется в виду, конечно, Платон. — Прим. пер.

гол, но некая добавленная<sup>136</sup> сила, разнообразящая речь, так же как украшают буквы тем, что подчеркивают гласные и придыхательные, большую или меньшую длительность некоторых, хотя это скорее второстепенные качества, акциденции и [не имеющие большого значения] отличительные признаки, как это прояснили древние тем, что выражали их на письме шестнадцатью символами, чего было вполне достаточно.

2. Затем, рассматривая этот вопрос, мы не обратили внимания на слова Платона, <1009f> что речь есть смешение этих двух, а не то, что она существует благодаря им, как если кто-нибудь придирается к выражению: «лекарство есть смесь из воска и гальбанума» потому, что упущены, дескать, огонь и емкость, без которых они не могли бы быть смешаны — так и мы обвиняем Платона в том, что он упустил союзы, предлоги и тому подобное; не из них собственно смешана речь, если даже и в самом деле — благодаря им, а не без них. <1010> Подобно тому, как произносящий: «ударил» или: «ударился» или, опять же: «Сократ» или: «Пифагор» — предоставляет нечто для размышления, и оно каким-то образом мыслится; когда же произносится: «в самом деле» или «ибо», или «вокруг» сами по себе — возможно уловить некую мысль о деле или предмете, но без отношения к другим словам и без связи с ними эти [служебные] слова походят на пустые звуки и лишённые смысла шумы. Это происходит потому, что ни сами они ничего не значат, ни в отношении друг к другу; однако мы можем сплести или смешать их вместе — и союзы, и артикли, и предлоги, — стре-

<sup>136</sup> διθετον — может значить также «искусственная». — Прим. пер.

мясь сотворить из них нечто единое и общее: в этом случае, мы, по-видимому, будем скорее щелкать, чем говорить; когда же глагол сплетается с существительным, <1010b> то возникающее в результате сразу же оказывается языком и речью<sup>137</sup>. Значит, у тех, кто рассматривает частями речи только их<sup>138</sup>, есть для этого основания. Возможно, это желал сделать ясным и Гомер, всякий раз говоря:

Руку пожала ему и такие слова говорила...<sup>139</sup>.

Ибо ему свойственно называть глагол словом, как, например, в следующих стихах:

Сердцу печальное слово теперь ты, царица, сказала<sup>140</sup>.

И

Радуйся, добрый отец иноземец! И если сказал я

Дерзкое слово, пусть ветер его унесет и развеет<sup>141</sup>.

Ибо оскорбительность и сила речи заключены не в союзах, артиклях и предлогах, <1010c> но в выразительном глаголе, называющем позорный поступок или негодную страсть. Поэтому у нас в обычае порицать или восхвалять поэтов и прозаиков в выражениях типа «такой-то пользовался аттическими существительными и прекрасными глаголами» или, наоборот, «скучными», в то время как можно было бы сказать, что в языке Еврипида или Фукидида используются «скучные» или же «прекрасные и аттические артикли».

<sup>137</sup> Платон. *Софист*, 262c4–7 и d2–6.

<sup>138</sup> Т. е. существительное и глагол. — Прим. пер.

<sup>139</sup> *Илиада*, VI, 253 и 406; VII, 108 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>140</sup> *Одиссея*, XXIII, 183 (пер. В. А. Жуковского).

<sup>141</sup> *Там же*, VIII, 408–409.

3. «И что же, — может сказать кто-нибудь, — неужели эти слова ничего не добавляют к речи?» Отвечу, что добавляют, как соль к закуске и вода к ячменной лепешке. Евен даже сказал, что огонь — лучший из соусов<sup>142</sup>; однако никогда не говорится, что вода есть часть ячменной лепешки или пшеничного хлеба, или что огонь или соль есть часть варева (ἐψήματος) или съестного вообще (βρώματος), хотя мы всегда нуждаемся и в огне, и в соли, в то время как речь далеко не всегда нуждается в этих добавочных словах. <1010d> Так обстоит дело, как мне кажется, [особенно] с речью римлян, которой сейчас пользуются почти все люди: в этом языке отсутствуют почти все предлоги, за исключением немногих, в нем совершенно не приняты артикли, так что существительные используются без окаймления. В этом нет ничего удивительного, ибо и Гомер — человек выдающийся в построении слов<sup>143</sup> — приставлял артикли к немногим существительным, как если бы они были подобны не необходимым гребням на шлемах или ручкам на кубках; по этой самой причине особенно примечательны те стихи, в которых артикль все же употребляется:

Более ж всех у Аякса героическую взорвали  
душу<sup>144</sup>,

и

Древле воздвигли, чтоб он от огромного  
кита спасался<sup>145</sup>.

<sup>142</sup>Евен, фр. 10 (Bergk).

<sup>143</sup>Ср.: Демокрит, фр. B21 (D.-K.) и Павсаний, IX, 30, 4 и 12.

<sup>144</sup>*Илиада*, XIV, 459–460. В оригинале: у Аякса Телемо-  
нида, т. е. τῷ Τελαμωνιάδῃ. — Прим. пер.

<sup>145</sup>*Там же*, XX, 147. В оригинале: τὸ χῆτος. — Прим. пер.



И есть еще немного таких мест. <1010e> В мириадах же других мест, хотя артикли и не присутствуют, ничто не повреждает ни ясности, ни красоты выраженья.

4. И еще не естественно ни для живого, ни для орудия, ни для оружия или чего-нибудь другого существующего становиться красивой, или деятельней, или слаще благодаря уничтожению или лишению собственных частей, однако часто, когда исключаются союзы, речь обретает силу быть более страстной и более живой (κινητικωτέρων), как например, в этом случае:

Держит она то пронзенного, то не  
пронзенного ловит,  
Или убитого за ногу тело волочит по  
сече!<sup>146</sup>

Или у Демосфена: «Обидчик может совершить многое такое, чего пострадавший даже не сможет <1010f> передать словами — совершить самым образом действий, взглядом, голосом — когда действует как насильник, когда выступает в качестве врага, когда наносит пощечины, когда бьет в висок... Именно это возмущает, выводит из себя людей, не привыкших к тому, чтобы их втоптывали в грязь!»<sup>147</sup> И снова: «Но только не Мидий! Начиная с того дня он постоянно произносит речи, бранится, кричит... Производятся ли выборы на какую-либо должность — Мидий анагюрасиец <1011> выступает кандидатом. Он является проксомом Плутарха<sup>148</sup>, знает государственные

<sup>146</sup> Там же, XVIII, 536–537.

<sup>147</sup> Демосфен. Речь XXI, 72 [цит. по изд.: Демосфен. Речь. В 3 т. М., 1994. С. 119. — Прим. пер.]

<sup>148</sup> Имеется в виду Плутарх — тиран Эретреи.

тайны, само государство уже стало тесным для него!»<sup>149</sup> Это и есть причина того, что бессознательная фигура речи высоко ценится авторами учебников [риторики]; тех же, кто жестко следует правилам и не выбрасывает союзов из обычной речи, они порицают за мертвенность ( $\acute{\alpha}\rho\eta\nu$ ) и утомительность языка, лишенного разнообразия. Диалектики особенно нуждаются в союзах для соединения, сплетения и распряжения аксиом, как колесничие — упряжек, или Одиссей <в пещере> Циклопа имел лозу для связывания овец<sup>150</sup> <...> Это доказывает не то, что союз есть часть речи<sup>151</sup>, <1011b> но — некое орудие для соединения, что показывает и его имя; орудие для связывания не всех высказываний, но тех, что непросты, — разве что кто-нибудь станет утверждать, что веревка есть часть груза и клей есть часть книги, а раздача [народу хлеба или денег], клянусь Зевсом, есть часть политики, как сказал Демад: «Деньги на зрелища — клей демократии»<sup>152</sup>. Какое же по качеству соединение, сплетая и вводя в соприкосновение многие аксиомы, делает их единым суждением так же, как соединяется мрамор со сплавленным с ним в огне железом? Мрамор, однако, не есть и не называется частью железа; действительно, подобные вещи производят нечто общее из множественного, пронизывая то, с чем они смешаны, и сливаясь с ним. <1011c> Что же касается союзов, т. е. люди, уверенные в том, что союзы не производят

<sup>149</sup> Демосфен. *Речь XXI*, 200 [цит. по изд.: Демосфен. *Речи*. . . С. 121. — Прим. пер.]

<sup>150</sup> Ср.: *Одиссея*, IX.427 и Еврипид. *Циклопы*, 225.

<sup>151</sup> Как считают стоики; ср.: Диоген Лаэртский, VII.57–58 (= *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 143); *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 148.

<sup>152</sup> Фр. 13.

чего-то одного, но что язык есть некий перечень, вроде списка архонтов или дней, идущих один за другим.

5. Остальные же местоимения есть, очевидно, некий род имен, не потому только, что они причастны падежам существительных, но потому, что как только они высказываются, то сразу же однозначно указывают на предмет. Не знаю, выражает ли яснее именуемого говорящий: «Сократ» или говорящий: «вот этот».

6. Называемое же причастием есть смесь глагола и существительного, оно не есть само по себе, равно как не существует разом мужского и женского рода; <1011d> причастие располагается там же, где существительное и глагол, поскольку благодаря временам оно граничит с глаголами, а благодаря падежам — с существительными. Такие [конструкты] называются диалектиками взаимными, ибо имеют силу имен, т. е. существительных, например: «рассуждающий» вместо «рассудительный», «благомыслящий» вместо «благоразумный».

7. Предлоги же, используемые в качестве приставок, подобны капителям, пьедесталам и фундаментам — как то, что не есть сам логос, но, лучше, [облегающее] его имущество. Рассмотрим также, что они суть части и куски имен, подобные обрывочности и прочеркам в письмах, писанных в спешке: ибо «вхождение» и «исхождение» есть очевидные сокращения <1011e> от «хождения вовнутрь» и «хождения во вне», «первородство» — от «рождаться первым», «усаживать» — от «сажать вниз», и, конечно же, точно так же сокращаются и убыстряются «бросать камни» и «ломать стены» в «камнеметание» и «стеноломство».

8. Итак, поскольку каждый из них<sup>153</sup> чем-то служит логосу<sup>154</sup>, то ни одно из них не есть часть логоса, т. е. ее стихия, исключая, как было сказано, существительное и глагол, ибо они составляют собой первый синтез, принимающий в себя ложь и истину, синтез, называвшийся одними — положением, другими — предложением, Платоном же — логосом.

<sup>153</sup>Приставок, артиклей, предлогов, вообще всех выше-рассмотренных синтаксических форм. — Прим. пер.

<sup>154</sup>Возможно переводить здесь «логос» как «речь». — Прим. пер.

## О рождении души по *Тимею*

Данное исследование, как указывает автор в самом начале, было предпринято, так как двое сыновей Плутарха, которым оно и адресовано, считали, что ему следует собрать воедино свои разрозненные письменные высказывания о том, каким образом он понимает платоновское учение о душе, поскольку без этого нелегко разобраться в его толковании и оно требует пояснений.

Этим двоим сыновьям, которые не были старшими детьми Плутарха, вряд ли было намного меньше двадцати лет, когда они побудили отца написать данный трактат, ведь предполагается, что они оба знакомы с его более ранними работами, а также с обширной литературой о соответствующем фрагменте из *Тимея*. Следовательно, Плутарх к моменту написания этого сочинения едва ли был моложе сорока пяти лет, а возможно — и старше. Здесь он ссылается на свой более ранний трактат о понимании Платоном космогонии. Сказанное в *Платоновских вопросах* IV и II является сутью толкования, развернутого в данном трактате, и уже там названо Плутархом τὸ πολλὰκις ὑφ' ἡμῶν λεγόμενον (1003a). Отдельные аспекты этого толкования или параллели к ним появляются в трактатах *Застольные беседы*, *О «Е» в Дельфах* и *Об Исиде и Осирисе*, однако нет убедительных доказательств, что какие-либо из них написаны раньше или позже данного трактата.

Трактат написан в форме комментария на *Тимей*, 35a1–36b5 и распадается на две части, каждая из которых начинается предисловием и цитатой из того платоновского фрагмента, о котором пойдет речь: в первой части (гл. 1–28 [1012b–1027a]) приводится цитата из *Тимея* 35a1–b4, во второй же (гл. 29–33 [1027a–1030c]) цитируется *Тимей* 35b4–36b5.

Вторая часть делится на три раздела, в каждом из которых обсуждается и разрешается по одному вопросу (1027c–d): 1) какие целые числа Платон помещал в двойном и тройном интервалах, и к чему приведет описанное им введение середин (1027d–f и 1017c–1022c [гл. 30 и 11–19]); 2) должны ли эти числа располагаться в один ряд или дельтообразно

(1022с–е и 1027f–1028a [гл. 20 и 30b]); 3) какова их функция, или для чего они служат в составе души (1028a–1030с [гл. 31–33]). Все эти рассуждения, по собственному признанию Плутарха, содержат мало самобытного; интерес представляют, главным образом, сведения о более ранних редакциях *Тимея*, 35b4–36b5 и об относящихся к ним арифмологических, музыкально-логических и астрономических теориях. Что касается третьего вопроса, то Плутарх отвергает все астрономические толкования, изложенные им в гл. 31–32, и утверждает, что пропорции и числа в данном фрагменте *Тимея* служат для обозначения гармонии и согласия самой души (гл. 33 [1029d–е и 1030b–с]). По второму вопросу, рассмотренному наиболее кратко, Плутарх принимает точку зрения Крантора, считая это очевидным из самого порядка чисел в платоновском тексте. Рассмотрение первого вопроса обширнее всего, и в его ходе обнаруживается несколько характерных для Плутарха недостатков. Ему известно утверждение, что Платона интересовали не отдельные целые числа, но соотношения, которые единственно и установлены; и все же он отвергает это положение, «даже если бы это было истиной», не только потому, что это усложняет понимание материала, но также и потому, что это лишило бы его удовольствия порассуждать о «чудесных числах», которым он посвятил несколько глав (1027d–f и 1017с–1019b [гл. 30 и 11–14]). Далее, в качестве базового для интервалов, в которые помещаются срединные числа, Плутарх выбирает 192 вместо 384, так как «леймма» будет иметь свою пропорцию, выраженную в числах, данных Платоном, 256 к 243, если 192 сделать первым числом», споря с излишним буквализмом, как если бы речь шла об истинных числах, а не всего лишь о пропорциях, подразумеваемых Платоном, и демонстрируя в то же время невозможность самому разрешить эту задачу, поскольку 192 не отвечает цели очистить дроби после первой четверти» (1020с–d [гл. 16] и 1022a [гл. 18]).

Оригинальность первой части работы подчеркивается самим Плутархом. В самом начале он говорит, что выдвигаемое им здесь толкование нуждается в защите, поскольку противоречит мнению большинства платоников (1012b), и, подвергнув критике трактовку *Тимея*, 35a1–b4, Ксенократом и Крантором, повторяет в начале изложения собственной точки зрения, что должен объяснить в ней всё необычное и противоречивое (1014a). Во-первых, он настаивает на том, что вопреки утверждениям платоников сам Платон должен был считать рождение космоса и души космоса понимаемыми буквально как начало, ибо иначе душа не могла бы быть

раньше тела, и, таким образом, был бы невозможен платоновский аргумент против атеистов в *Законах* (гл. 4, ср. гл. 3 *init.*). Плутарх полагает, следовательно, что согласно Платону Бог буквально привел к бытию душу и тело Вселенной, хотя и не из ничего, что невозможно, но из докосмических начал, которые всегда существовали — аморфной и хаотичной вещественности и самодвижного и иррационального движения, которое удерживало в хаотическом беспорядке бывшее прежде (гл. 5). Это иррациональное физическое начало Плутарх отождествляет с «беспредельным» из *Филеба*, с «врожденным вождением» и «природным характером» из *Политика*, с «необходимостью» и даже (1024с) с докосмическим *γένεσις* в *Тимее*, 52d, и говорит, что в *Законах* оно прямо названо «беспорядочной и преступной душой» (1014d–1015a [гл. 6]). Оно, кроме того, по утверждению Плутарха, является началом зла, что позволяет Платону избежать нелепости, в которую позднее впали стоики, ибо зло в мире должно иметь причину, и этой причиной не может быть Бог, который всецело благ, или материя, которая инертна и бескачественна, но должна быть душа, являющаяся причиной и началом движения (1015a–e [гл. 6–7]). И эта неразумная душа, «душа в себе», та, что в *Федре* провозглашается неразрушимой, поскольку не подлежит рождению, и не подлежит из-за самодвижности, — и есть докосмическое начало, из которого Бог, путем введения в него разума, сотворил душу Вселенной (гл. 8–9), подобно тому, как тело Вселенной он творил из докосмической материи, устраняя из нее причину ее беспорядка и вводя в нее форму и симметрию (1015e и 1016d–1017a).

«Творение» в *Тимее* принималось буквально уже Аристотелем, и не только им, однако, насколько известно, — никем из тех, кто считался платоником; и вообще ничего неизвестно о более ранних попытках истолковать его с помощью теории космической души, как это сделал Плутарх. Эта его теория, несмотря на весь буквализм<sup>1</sup> и протест против толкования Платона толкователями в интересах собственных учений (1013b), не есть следствие буквальной интерпретации *Тимея*, но представляет собой формулирование собственной

<sup>1</sup>Буквализм проявился, в том, например, что слово *ἰδέα* в толковании Посидония должно пониматься как «идея» (см. 1023b–с [гл. 22]), или в решительном заявлении, что *πρεσβυτέρα* применительно к душе значит «старший» в смысле более раннего происхождения (см. 1013e–f [гл. 4] и 1016a–b [гл. 8]).

теологии и теодицеи Плутарха, которые, будучи, говоря его же словами, «в чем-то согласны с Платоном», требовали принимать буквально «творение» в *Тимее*. На это указывают доводы, которые Плутарх приводит для принятия данного толкования (1013e–f и 1015a–e), но еще в большей степени об этом свидетельствует плутарховский способ обращения с платоновскими текстами в помощь ему. Не только в этих текстах не содержится никакого оправдания для предпринятого здесь Плутархом отождествления «беспредельного» из *Филеба*, «необходимости» или γένεσις из *Тимея* — с душой, но такого рода отождествления несовместимы даже с его собственными высказываниям в других местах. Когда Плутарх отождествляет с неразумной душой «врожденное вожделение» и «природный характер» в мифе из *Политика*, пользуясь соответствующей цитатой (*Политик*, 273b4–6), то он опускает платоновскую фразу τὸ σωματοειδὲς τῆς συκράσεως, которая могла бы затруднить его толкование (иногда, пропуская слова или сокращая оригинал, Плутарх изменяет значение фрагмента, отмечая то, что могло бы послужить к опровержению его толкования, а иногда он вставляет в подлинную цитату то, что является его собственным ложным заключением); когда Плуток настаивает, что в доказательстве из *Федра*, 245c5–246a2 душа, которая не подвержена рождению, должна быть понята только как «душа, которая до рождения космоса удерживала всё в хаотичном движении» (1016a, 1016c, 1017a–b [гл. 8–9]), то он игнорирует слова ψυχῇ πᾶσα, с которых это доказательство начинается (*Федр*, 245c5) и которые явно предназначены для выражения той мысли, что невозможно самодвижному движителю, поддерживающему Вселенную, т.е. космической душе, ни погибнуть, ни возникнуть (*Федр*, 245d7–e2); и когда Плутарх утверждает, что во всех этих фрагментах Платон подразумевает то, что в *Законах* названо им беспорядочной и преступной душой и что это есть «душа в себе», которая стала душой космоса (1014d–e [гл. 6] и 1015e [гл. 7]), он игнорирует тот факт, что о постулируемой там злой природе или стороне души никогда не говорится как о докосмической или предшественнице благотворной души, так же как о том, вне чего была сотворена единственная космическая душа, но, напротив, — она представляется как существующая одновременно с благими душами, движущими небесные тела и Вселенную, и отличная от них<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>Ср.: *Законы*, 896d10–e6, 898c6–899b9, 904a6–c4 и e5–7,



Все это далеко отстоит от буквальной интерпретации платоновских слов; и то же относится к отождествлению Плутархом «делимой сущности» в психогонии *Тимея* с неразумной и пагубной душой из *Законов* (1014d–e [гл. 6] и 1015e [гл. 7]). Нигде в *Тимее* нет упоминаний о такой неразумной душе или о каких-либо иррациональных элементах в космической душе<sup>3</sup>; и утверждение Плутарха, что это Платон и подразумевал под οὐσίᾱς... τῆς αὐτῆς τὰ σώματα γιγνομένης μερίσσης (*Тимей*, 35a2–3) не подтверждено доказательствами<sup>4</sup> и сделано, по-видимому, в полной уверенности, что в *Законах* поименовано то, что в других местах упоминается завуалированно, в загадочных и метафорических образах — это принцип настолько гибкий, что в соответствующем фрагменте эта пагубная душа *Законов* отождествляется не с «делимой сущностью», как в данном трактате, но с «иным», ἄτερον психогонии.

Если отождествить «делимую сущность» психогонии с докосмической неразумной душой, из которой Бог, путем введения в нее ума и логоса, сотворил душу Вселенной, то «неделимой сущностью» в этом случае будет νοῦς; и Плутарх до конца проводит это отождествление, хотя в *Тимее* не только не упоминается докосмический νοῦς как состав-

906a2–7. В трактате *Об Исиде и Осирисе*, 370f, Плутарх и сам подразумевает, что рассматриваемая им в *Законах* пагубная душа не предшествует благотворной, но обе одновременны и отличны друг от друга, ибо он говорит, что согласно Платону там (т. е. в *Законах*, 896d10–e6) Вселенная движется по крайней мере двумя душами: одной благотворной и другой враждебной ей.

<sup>3</sup> Душа, о которой в *Тимее* сказано как о становящейся ἄνοος, это только человеческая душа, которая, «вступив в смертное тело, поначалу лишается ума» (86b2–87a7); даже в такой душе неразумие не касается ее «бессмертной части», созданной демиургом, кругов тождественного и иного, не подверженных возмущению (44b1–7), в то время, как ее «смертная и страдательная часть» (т. е. θνητοειδής и ἐπιθυμία), которую Плутарх выводит из «делимой сущности», является изделием «тварных богов» и не имеет отношения к составляющим или результату психогонии.

<sup>4</sup> Дальнейшие попытки объяснить термин μερίσση (1024a [гл. 23] и 1024c [гл. 24]) не являются доводами в поддержку данного отождествления и, даже будучи предназначены для этого, не были бы убедительны.

ная часть души, но во фрагменте, из которого Плутарх счел уместным исключить νοῦς (1023f?), о последнем сказано, что он появляется в душе после ее устройства и организации, и есть результат ее общения с идеями. В качестве одной из попыток Плутарха оправдать указанное отождествление, стало то, что он начал толковать смыслы, в которых следует употреблять термины ἀμερὲς καὶ ἀμέριστον. Эти термины, следуя Плутарху, характеризуют невещественное и умопостигаемое как таковое, и, таким образом, более уместно применять их к бытию идей; по отношению же к νοῦς — только поскольку он полагает νοῦς в качестве νοητόν. Так как для него это бог, однако νοητόν par excellence и истинно сущее, которое есть νοῦς<sup>5</sup> — хотя в споре с Посидонием Плутарх утверждает, что отношение бога к душе подобно отношению ремесленника к законченному изделию (1023c ниже), — он тем не менее настаивает, что вводимый богом в неразумную душу νοῦς сам является частью бога<sup>6</sup>; и таким образом Плутарх без колебаний делает «неделимую сущность» *Тимея* по существу тождественной с демиургом, что уже само по себе вынуждает отказаться от буквального толкования платоновского текста. Сверх этого, в 1024c–d (гл. 24), где говорится о трех: ὃν, χάρα и γένεσις (бытие, пространство и возникновение), которые, по *Тимею*, возникли порознь еще до рождения неба, Плутарх отождествляет последнее с неразумной душой, второе — с материей, а первое — с умопостигаемым, истинным существованием, которое всегда пребывает неизменным и видимость которого рассеивается в этом мире; без объяснения или ссылки на цитируемый текст он вводит νοῦς, который был «пребывающим и неподвижным в себе» до своего вхождения в душу; и этот νοῦς он безоговорочно отождествляет с «неделимой сущностью» психогонии. Это должен быть νοῦς, сущностно тождественный Богу, добавленный в качестве четвертого к трем докосмическим родам из *Тимея*, 52d2–4, поскольку он не может быть отождествлен с ὃν, которое сам Плутарх здесь ясно и корректно<sup>7</sup> трактует как бытие идей, постоянное и истинное существование, с

<sup>5</sup>Ср.: *Об Исиде и Осирисе*, 371a (в душе Вселенной Осирис есть νοῦς καὶ λόγος), 373b (Осирис есть λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμικτήс καὶ ἀπαθήс) и 376c (ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ βεβηκώς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν).

<sup>6</sup>См. ниже, 1016c и *Платоновские вопросы*, 1001c.

<sup>7</sup>Ср.: *Тимей*, 52a1–4 и c5–d1, 48e5–6.

которым, как он говорит, наиболее тесно соприкасается круговращение души, сделавшейся разумной; но это вынудило бы Платона исключить из перечня трех докосмических родов «неделимую сущность», которую он явно трактует в этом ключе в своей психогонии и которая должна занимать место *δύο* в списке из трех им перечисленных, а не быть четвертой, как это неоправданно делает Плутарх.

То, что «неделимая сущность» есть бытие идей, в то время как «делимая сущность» — рассеянное бытие феноменов, а не *νοῦς* и неразумная душа, как настаивает Плутарх, и это есть не составляющие души, но внешние к душе, которая после своего составления судит о них, входя в контакт попеременно с одним и другим, — становится ясно из другого фрагмента *Тимея*, который отчасти пересказывается и отчасти цитируется самим Плутархом, но в его собственных целях и в искаженном виде, что затемняет его смысл. В начале платоновского фрагмента, который он опускает, подчеркивалось, что составляющих души было три. Это дважды повторяется во фрагменте о психогонии (*Тимей*, 35aб–7, b1), который цитировался Плутархом в начале трактата (1012b–c), где объяснялось, что из трех составляющих один есть «третий вид сущности», смешанный демиургом из «той сущности, которая неделима», и «той, которая претерпевает разделение в телах», а два других — тождественное и иное — также составлены из неделимого и делимого тождественного и иного. Это смешение составляющих тождественного и иного Плутарх не принимал полностью, как и многие современные интерпретаторы; и относительно «третьего рода сущности» он также учил некорректно, пренебрегая пониманием, что это только одна из составляющих души, и пытаясь буквально истолковать смесь «неделимой» и «делимой сущности»<sup>8</sup>, отождествленных им с *νοῦς* и неразумной душой; таким образом, он фактически сделал душу мира смесью только этих двух составляющих<sup>9</sup>, либо четырех — когда для объяснения очевидного присутствия тождественности и инаковости в психогонии он отводит им место двух крайних членов, а «недели-

<sup>8</sup> «Смешение» (συνεχέρασατο [*Тимей*, 35a3]) «третьего рода сущности», подобно построению промежуточного звена между тождественным и иным (χατὰ ταῦτὰ συνέστηκεν [35a5]), — фигуральное выражение для объяснения среднего между двумя крайностями (ср.: Фемистий. *О душе*, 11, 1–4; Симпликий. *О душе*, 259, 11–29).

<sup>9</sup> См. 1014e (гл. 6) и 1024a (гл. 23).

мой сущности» и «делимой» — место двух средних между ними<sup>10</sup>. Настойчивое утверждение Платона, что составляющих души три, Плутарх просто игнорирует.

Такой же подход к платоновскому тексту и подобные внутренние противоречия характерны и для буквального толкования Плутархом рождения физического космоса. Достаточно будет одного примера. Тимей начинает свой рассказ о творении — во фрагменте, которому Плутарх придавал большое значение, — словами, что Бог позаботился обо всех видимых вещах, однако позднее говорит, что он устроил мир видимый и осязаемый. Вместо объяснения того, как оба эти положения могут быть истолкованы буквально, Плутарх просто опускает слова «видимый и осязаемый» при цитировании второго фрагмента (1016f), поскольку утверждает, что Бог не создает осязаемость материи, вне которой он оформляет физический космос, но что она уже была осязаемой и вещественной; и в другом месте он утверждает, что платоновская материя всецело бескачественна, и становится осязаемой и видимой через участие в умопостигаемом и в подражание ему (1014f и 1013c).

Таким образом, при более внимательном рассмотрении, толкования Плутарха оказываются далеки от буквализма. Он заботится не о соблюдении строгой точности платоновских слов, но о том, чтобы заручиться поддержкой авторитета Платона в утверждении, что Вселенная была приведена в действие Богом; и поскольку он сам рассказывает о том, почему считал необходимым утверждать такое начало Вселенной, то основания для его рассуждения можно, вероятно, изложить следующим образом. Душа как таковая должна существовать без начала, ибо, как говорит сам Платон, душа есть самодвижное движение, не являющееся объектом для возникновения или уничтожения. Эта душа не может быть,

<sup>10</sup>См. 1025b (гл. 25, где слова о соотношении четырех терминов в *Тимее*, 32b3–7, нарочито берутся в качестве параллели). Это есть сама «делимая сущность», которую в других местах Плутарх называет промежуточной; отождествляя ее с неразумной душой или «душой в себе», он делает ее составной частью «сотворенной души», средней трех составляющих психогонии (см. 1015b [гл. 6], 1024b [гл. 23] и 1024c [гл. 24]), для двух из которых — тождественности и инаковости — его толкование весьма некорректно, и в попытке объяснить их он вопиюще противоречит себе (см. 1024d [гл. 24], 1025a [гл. 24] и 1027a [гл. 28]).

однако, душой Вселенной, так как в этом случае она производила бы движения в теле Вселенной, в то время как они организуются душой космоса<sup>11</sup>. Этот материальный космос, если бы он был так организован всегда и без начала, был бы единовременен душе, и в этом случае не было бы ни неоспоримого доказательства существования Бога<sup>12</sup>, ни какой-либо нужды в его существовании. Следовательно, существование Бога требует, чтобы душа Вселенной получила начало, предшествующее началу вещественного космоса, ею организованного. Это начало, однако, не может быть возникновением из того, что не является душой, поскольку душа как таковая безначальна; таким образом, могло произойти только изменение в предсуществующей душе — такое, которое могло бы объяснить правильные движения упорядоченного вещественного космоса, т. е. изменение от беспорядочного, или безумного к упорядоченному и разумному, которое должно было быть обусловлено введением воўс в уже существующую душу. Следовательно, Платон, несмотря на вроде бы сказанное в *Тимее*, должен был подразумевать, что демиург не сотворил сущность души, но составил душу Вселенной путем смешения воўс с неразумной душой, остаточное неразумие которой является причиной зла в мире, как и разумность, навязанная ей Богом, — причиной блага<sup>13</sup>; и, следовательно, существенными составляющими психогонии должны быть эти два, оба предсуществующие и безначальные, — воўс и самодвижность, которая есть душа в себе.

Это толкование Плутарха вызвало одобрение некоторых современных ученых за остроту и изобретательность, и даже за более глубокое понимание мысли Платона, чем у его непосредственных учеников. В действительности, это поучительно главным образом потому, что наглядно демонстрирует, как умело Плутарх обращался с философскими текстами, достигая при этом собственных целей, и сколько произвольности и противоречивости несла попытка доказать платоническую догму о «творении» как историческом начале мира.

Плутарху и Автобулу от отца, желающего им благоденствия

<sup>11</sup>См. ниже 1030с (гл. 33) и *Платоновские вопросы*, 1003а–b.

<sup>12</sup>См. ниже 1013е–f.

<sup>13</sup>См. ниже 1026d–e (гл. 27) и 1027а (гл. 28).

<1012b> 1. Поскольку вы считаете, что должно объединить множество утверждений, которые я часто делал и периодически записывал в различных работах, объясняя каково, на мой взгляд, было мнение Платона относительно души, [и поскольку вы считаете, что этому вопросу] необходимо посвятить отдельный трактат, ибо иначе в нем трудно разобраться, а кроме того, мое мнение нуждается в защите, так как не согласно с мнением большинства платоников, то я предварю [свой труд] отрывком из *Тимея*: «Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, <1012c> причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею<sup>14</sup>, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности<sup>15</sup> и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности.

<sup>14</sup>Об использовании Платоном слова *ἰδέα* в этом значении см.: *Теэтет*, 184d3, 203e4, 204a1–2, 205c1–2, 205d5; *Парменид*, 157d7–e2; *Политик*, 308c6–7 (ср. с *Тимеем*, 28a8).

<sup>15</sup>По мнению Прокла (*На Тимей* II, р. 159, 5–14 [Diehl]), Платон подразумевал просто «смешение их [т. е. их обоих] с сущностью» (ср.: *Тимей*, 37a2–4; о таком использовании слова *μετά* ср. 83b5–6, 85a5 и *Законы*, 961d9–10); но из сказанного ниже Плутархом (1025b) явствует, что он понимал это как «смешение их (т. е. их двоих между собой) при помощи сущности».

Делить же он начал следующим образом...»<sup>16</sup>. <1012d> Излагать сейчас вызванные этими словами разноречия экзегетов есть труд и грандиозный (ἄλλεστον), и излишний, ибо вы и так знакомы с большинством из них. Поскольку же [в наши дни] наиболее чтятся мужи, последовавшие Ксенократу, который утверждал, что сущность души есть число, движущее само себя<sup>17</sup>, а другие придерживаются Крантора из Сол<sup>18</sup>, который смешивал душу из умопостигаемой природы и природы мнящей в сфере чувственных вещей<sup>19</sup>, то я думаю, что прояснение этих двух позиций будет для нас чем-то вроде лейтмотива.

2. Кратко о том и другом<sup>20</sup>. Одни<sup>21</sup> полагают, что смешение делимой и неделимой сущности обозначает не что иное, как возникшие числа, <1012e> что неделимо — единое бытие, делимо же многое, и из них возникает число в том случае, когда единое ограничивает многое и влагает предел в беспредельное, которое они также называют неопределенной диадой (и Зарат — учитель Пифагора — называл это матерью числа, а единое — от-

<sup>16</sup> *Тимей*, 35a1–b4, (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>17</sup> Ксенократ, *фр.* 68 (Heinze); ср.: *Платоновские вопросы*, 1007с, а также Ксенократ, *фр.* 60–61.

<sup>18</sup> Крантор, *фр.* 3 (Kayser).

<sup>19</sup> δοξαστής περὶ τὰ αἰσθητά; выражение значит одновременно и способность к предположению, как мы сейчас сказали бы — к гипотезе, и к состояниям сновидения и транса, что с точки зрения древних платоников, в сущности, одно и то же. — Прим. пер.

<sup>20</sup> Выражение наводит на мысль, что последующее было почерпнуто не прямо у Ксенократа и Крантора, но из изложения их толкований.

<sup>21</sup> Имеются в виду последователи Ксенократа. — Прим. пер.

цом<sup>22</sup>, а потому лучшими — те числа, которые подобны монаде<sup>23</sup>); но [они также полагают, что] это число еще не есть душа, ибо еще нуждается в том, чтобы двигать и быть подвижным, но что это смешение тождественного и иного, <1012f> притом, что последнее есть начало движения и изменения, в то время как первое — начало покоя<sup>24</sup>, производит душу, так что душа имеет возможность останавливаться и пребывать в покое ничуть не меньше, чем двигать и пребывать в движении. Последователи Крантора, с другой стороны<sup>25</sup>, предполагают, что наиболее свойственная душе работа состоит в том, чтобы судить о вещах умопостигаемых и чувственных, их сходствах и отличиях в отно-

<sup>22</sup>Плутарх упоминает Зарата только здесь и, должно быть, ему неизвестно, что это всего лишь другая форма от «Зороастра», на которого он ссылается ниже (1026b) и которого считает жившим за пять тысяч лет до Троянской войны (*Об Исиде и Осирисе*, 369d–e; ср.: Гермодор у Диогена Лаэртского, I, 2 и Гермипп у Плиния. *Естественная история* XXX, 4).

<sup>23</sup>Т.е. нечетные числа, которые называются мужскими и «лучшими». Сам Плутарх говорит об их происхождении из монады как из «лучшего начала» (*Об упадке оракулов*, 429b), и Ксенократ, похоже, отождествляет с нечетностью монаду, которой — как мужскому началу — присваивает звание отца (Ксенократ, *фр.* 15 (Heinze) и Аристотель. *Метафизика*, 1084a32–37, 1083b28–30).

<sup>24</sup>Об ином и тождественном как началах движения и покоя соответственно см.: Аристотель. *Физика*, 201b19–21 и *Метафизика*, 1084a34–35. Аристотель доказывает, что движущий сам себя должен иметь внутренний источник движения, и что душа должна быть настолько же *αταίτη*, насколько и *κίνησις* (*Топика*, 127b15–16; ср.: *О душе*, 406b22–24 и 409b7–11); Ксенократ некорректно пытался представить душу — как самодвижную — удовлетворяющей обоим этим условиям.

<sup>25</sup>Крантор, *фр.* 4 (Kayser). В отличие от Ксенократа, Крантор не вчитывает в происхождение души какого-либо начала движения или отождествления души с числом.



шении к себе и друг к другу<sup>26</sup>, они говорят, что душа была причастна ко всему, чтобы могла знать всё<sup>27</sup>, <1013> что эти четыре [элемента души]<sup>28</sup> суть умопостигаемая природа, вечно тождественная, всегда одна и та же, [кроме того, природа] претерпевающая и изменяющаяся в сфере тел, а кроме того — [природы] тождественного и иного, ибо первые обе причастны инаковости и тождественности.

3. Все эти [экзегеты] равно [убеждены] в том<sup>29</sup>, что душа не приходит, чтобы стать временной, что она не становится<sup>30</sup>, [но пребывает,] обладая при этом множеством сил; [они думают,] что Платон в своем анализе сущности души предполагал душу возникшей<sup>31</sup> и смешанной лишь на словах и ради достижения созерцания; они считают<sup>32</sup>, что Платон рассуждал одинаково и в случае души, и в случае космоса: он описывал его возникновение, зная, что он вечносущий и невозникший, <1013b> однако, принимая во внимание, что его устройство и управление нелегко уяснить, не предполагая при этом его возникновения и совокупности изначально производящих его [сил], он шел именно этим путем. Это вот говорят они о це-

<sup>26</sup> Имеются в виду сходства и различия (1) умопостигаемых относительно друг друга и чувственных относительно друг друга, а также (2) умопостигаемых и чувственных относительно друг друга. Ср.: *Тимей*, 37a5–b3.

<sup>27</sup> Поскольку «подобное познается подобным», лежащий в основании психогонии тезис согласуется с Аристотелем (*О душе*, 404b) и с более поздними толкователями.

<sup>28</sup> Платон настаивал на том, что составляющих души три (*Тимей*, 35a6–7 и 37a2–4).

<sup>29</sup> Ксенократ, фр. 68 (Heinze) и Крантор, фр. 4 (Kayser).

<sup>30</sup> Можно сказать и «не рождается». — Прим. пер.

<sup>31</sup> Ср.: Плотин. *Эннеады*, VI.7.35 и VI.8.4, а также III.5.9.

<sup>32</sup> Ксенократ, фр. 54 (Heinze) и Крантор, фр. 4 (Kayser).

лом<sup>33</sup>, и Евдор тоже думает, что не может быть никакой части без целого; мне, однако, кажется, что они ошибаются относительно платоновского воззрения, если следует пользоваться [в своих построениях] образцовым правдоподобием [платоновского учения], не излагая собственных догматов, но желая говорить согласно Платону. Ибо то, что называется смешением умопостигаемой и чувственной сущности, не делает очевидным, почему [это смешение] есть рождение именно души, а не чего-либо другого, как кто-нибудь мог бы сказать. <1013с> Ибо и сам космос, и каждая из его частей составлены из телесной сущности и умопостигаемой, и первая приводит к возникновению материи и подлежащего, вторая — формы, эйдоса и возникающего; имеет место также некая материя, которая благодаря причастности и уподоблению умопостигаемому оформляется и становится сразу же<sup>34</sup> осязаемой и видимой<sup>35</sup>, душа же изначально избегает<sup>36</sup> всякого чувственного восприятия<sup>37</sup>. В самом деле, Платон нигде не называет душу числом, но — вечно самодвижным движением, источником и началом движения<sup>38</sup>. Числом, логосом и гармонией он<sup>39</sup> упорядочил сущность подлежащего и воспринимающего более ясный эйдос, ко-

<sup>33</sup>Т. е. последователи Крантора утверждают, что целое вечно и не возникло. — Прим. пер.

<sup>34</sup>εὐθὺς — т. е. безо всякого опосредования, без чего-либо третьего, кроме материи и формы. — Прим. пер.

<sup>35</sup>Ср.: *Платоновские вопросы*, 1001d–е; а также Платон, *Тимей*, 28b7–8, 31b4 и 32b7–8.

<sup>36</sup>В оригинале перфект: ἐκλέφεται

<sup>37</sup>Платон. *Законы*, 898e1–2 и *Тимей*, 36e5–6 и 46d6–7.

<sup>38</sup>Платон. *Федр*, 245c9.

<sup>39</sup>Не ясно, Платон или тимеевский демиург. — Прим. пер.

торый возникает [в подлежащем] благодаря им<sup>40</sup>; <1013d> но отнюдь не то же самое, думаю, быть душе согласно числу, и иметь число своей сущностью, ибо душа существует гармонически (καὶ ἁρμονίαν), но отнюдь не есть гармония, как он<sup>41</sup> сам утверждал в сочинении о душе<sup>42</sup>. Очевидно также, что ими<sup>43</sup> не было понято и то, что о тождественном и ином, ибо они говорят, что к рождению души присоединяется (συμβάλλεται) сначала сила покоя, а затем движения, в то время как сам Платон в *Софисте*<sup>44</sup> сущее, тождество, различие, а также покой и движение различает, разграничивает и полагает по отдельности.

4. Эти люди, как и большинство пользующихся Платоном, <1013e> смущены и испуганы [мнимыми противоречиями его учения], они выдумывают, чинят насилие и во всем превращают [платоновские догматы], полагая, что должны скрывать и отрицать как нечто ужасное и неразглашаемое и возникновение души, и соединение души и космоса, и то, что они соединены не извечно и не бесконечное время находятся в таком состоянии. Этому мной был посвящен особый трактат, теперь же достаточно будет заметить, что они приводят в смятение, а лучше сказать, полностью уничтожают учение о богах, которое принял Платон<sup>45</sup> и которое с величайшим честолюбивым рвением, не подобающим его летам, он использо-

<sup>40</sup>Т. е. числу, логосу и гармонии. — Прим. пер.

<sup>41</sup>Имеется в виду, конечно, Платон. — Прим. пер.

<sup>42</sup>Платон. *Федон*, 92а6–95а3.

<sup>43</sup>Ксенократом и Крантором, либо их последователями. — Прим. пер.

<sup>44</sup>Платон. *Софист*, 254d4–259b7 (особенно 255b5–e2 и 256c5–d4).

<sup>45</sup>Платон. *Законы*, 891e4–899d4.

вал против атеистов. Ибо если космос не рожден, то погибла платоновская мысль о том, что душа поставлена как нечто старейшее и главенствующее (το πρεσβυτέρων) над телом, <1013f> причинно определяющее и руководящее всеми изменениями и движениями<sup>46</sup>, водительствующее и перводействующее, как он сам говорил. Но что значит для души, и что для тела, когда говорится, что душа первичней и старше<sup>47</sup>? Дóлжно ясно говорить, каким образом такое положение дел имеет место; ибо непонимание этого приводит, по всей видимости, к большим затруднениям и недоверию к истинному учению.

<1014> 5. Потому, в первую очередь, я изложу то, что думаю об этих предметах, убеждая и отстаивая, насколько возможно, необычное и парадоксальное в [платоновском] учении; затем приведу в согласие друг с другом [платоновские] суждения, истолковывая их вместе с тем и показывая [во взаимосвязи]. Таково, на мой взгляд, положение дел. «Этот космос не был создан ни кем-либо из богов, ни кем-либо из людей», — сказал Гераклит<sup>48</sup>, боясь, как бы мы, отрицая участие в этом деле Бога<sup>49</sup>, не стали думать, что создателем (δημιουργόν) космоса был некий человек. Лучше все же, будучи убежденным Платоном, воспе-

<sup>46</sup>Платон. *Законы*, 896a5–с8 и 892a2–с6; см.: *Платоновские вопросы*, 1002e–f.

<sup>47</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 34с4–5.

<sup>48</sup>Гераклит, *фр.* В30 (D.-K.).

<sup>49</sup>Чтобы обосновать здесь строчную или заглавную букву, потребовался бы отдельный богословский трактат. Мы, следуя иудео-христианской традиции, даем написание Творца с заглавной буквы, хотя демиург для Плутарха определенно не первый бог. — Прим. пер.

вать божеству хвалу вместе с ним: «Он<sup>50</sup> — прекрасный из возникших, <1014b> он<sup>51</sup> — наилучшая из причин»<sup>52</sup>, — и сказать, что благодаря Богу возник космос, сущность же или материя, из которой он возник, не возникла, но всегда подлечит демиургу, чтобы он располагал ее и надеялся ее порядком, она же — уподоблялась ему, насколько возможно<sup>53</sup>. Становление везде происходит не из не-сущего, но из того, что не прекрасно и недостаточно, как в случае с жилищем, одеждой или статуей. Ибо безобразие и беспорядочность (ἄχοσμία) были прежде возникновения космоса, безобразие не бестелесное и не неподвижное, не неодушевленное, но телесная бесформенность и несвязность, безумие и неразумие движений — дисгармония души, лишенной логоса. Ибо Бог не сотворил ни бестелесного тела, ни бездушной души. <1014c> Но как человек, искусный в ладе и ритме, не производит движений и звуков, но ритмически движется и стройно говорит, так же и Бог не создал сам ни осязаемости или сопротивляемости тела, ни воображения или подвижности души, но взяв извне (παράλαβόν) оба начала<sup>54</sup> — [телесные] слабость и тьму, [душевные] смятение и безумие — вместе с присущими обоим несовершенством, упорядочил, украсил и согласовал их

<sup>50</sup>Имеется в виду космос. — Прим. пер.

<sup>51</sup>Демиург. — Прим. пер.

<sup>52</sup>Платон. *Тимей*, 29a5–6.

<sup>53</sup>διὰ θεοῦ и τάξις — оба слова, строго говоря, называют некую пространственную организацию. Можно сказать, что творение мыслится мгновенным, поскольку организуется то, что никоим образом не является временем. — Прим. пер.

<sup>54</sup>Т.е. и начало небожественной телесности, и начало небожественной душевности. — Прим. пер.

друг с другом, производя из них прекраснейшее и совершеннейшее живое существо<sup>55</sup>.<sup>56</sup> Таким образом, сущность тела есть не что иное, как то, что называлось Платоном всевосприимлющей<sup>57</sup> природой, седалищем<sup>58</sup> <1014d> и кормилицей вещей возникающих<sup>59</sup>.

6. Что же касается сущности души, то в *Филебе* он называет ее беспредельной, как лишенную логоса и числа, не имеющую в себе ни предела, ни меры, ни избытка, ни недостатка, ни различия, ни неподобия; и в *Тимее* смешивающееся с неделимой природой называется становящимся делимым в сфере тел<sup>60</sup>, однако его не следует полагать ни множеством в единстве и точке, ни длиной и шириной, свойственными телам, и телам более, чем душе, но — самодвижным и движущим началом, которое он<sup>61</sup> повсюду называет необходимостью, <1014e> а в *Законах* открыто именует беспорядочной и злоторной душой. Такова, в самом деле, душа сама по себе; чтобы стать душой космоса, она должна была быть причастна уму, рассудку и разумной гармонии<sup>62</sup>. Ибо это всевосприимлющее и материальное [начало] уже обладало величиной, расстоянием и пространственностью, нуждаясь в красоте, форме и проявленности фигур; этим по-

<sup>55</sup>Т. е. космос. — Прим. пер.

<sup>56</sup>Ср.: Платон. *Тимей* 30b4–c1, 30d1–31a1, 32d1, 68e1–6, 69b8–c3, 92c5–9.

<sup>57</sup>Вариант: всеобъемлющей, πανδεχοῦς

<sup>58</sup>См. прим. к *Сокращенному варианту Трактата «О рождении души по Тимее»* 1032a. — Прим. пер.

<sup>59</sup>Платон. *Тимей*, 51a7.

<sup>60</sup>Платон. *Тимей*, 35a1–3.

<sup>61</sup>Платон. — Прим. пер.

<sup>62</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 36e6–37a1; см. 1016b ниже и *Платоновские вопросы*, 1001c.

следним надлежало быть украшенными и упорядоченными, чтобы возникли всевозможные тела и орудия земли и моря, неба и звезд, растений и животных. Однако те, кто приписывает материи, а не душе то, что в *Тимее* называется необходимостью<sup>63</sup>, а в *Филебе* безмерностью и беспредельностью, большим или меньшим в избытке и недостатке<sup>64</sup>, что будут делать с тем, что материя всегда <1014f> называется Платоном бесформенной, лишенной очертаний (ἀσχημάτιστον) и каких-либо присущих ей качеств и сил<sup>65</sup>, подобной не имеющим запаха маслам, которыми пользуются парфюмеры для изготовления благовоний? <1015> Ибо то, что лишено качества, само по себе недействительно и неизменно; оно не могло полагаться Платоном причиной зла и называться безобразием и творящей зло беспредельностью, и прямо — необходимостью беснующейся (ἀφρημάζουσαν) и труднооборимой<sup>66</sup>. Ибо необходимость и «врожденное вожделение»<sup>67</sup> заставляют космос, как говорит Платон в *Политике*, двигаться в противоположном направлении и [тем самым] разрушают его, и «обычай его древней природы был весьма причастен беспорядку прежде, нежели пришел в нынешнее космическое состояние»<sup>68</sup>. Почему<sup>69</sup> же

<sup>63</sup>Платон. *Тимей*, 47e4–48a7, 56c3–7 и 68e1–69a5.

<sup>64</sup>Платон. *Филеб*, 24a–25a и 25c5–d.

<sup>65</sup>Платон. *Тимей*, 50b6–c2, 50d7–e1, 50e4–5 и 51 4–7.

<sup>66</sup>Может быть, даже — «необоримой», δυσμαχοῦσαν

<sup>67</sup>Платон. *Политик*, 272e5–6.

<sup>68</sup>См.: Платон. *Политик*, 273b4–6. Вот как это место звучит в переводе С. Я. Шейнман-Топштейн: «... Телесность смещения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе». — Прим. пер.

<sup>69</sup>Πόθεν — «откуда», «что является источником». — Прим. пер.

происходят такие вещи<sup>70</sup>, если была лишь бескачественная материя, никоим образом не причина, и если не была она всецело чужда демиургу, желавшему, <1015b> насколько это возможно, уподобить себе все вещи<sup>71</sup>, притом, что ничего третьего не было? [В этом случае] мы впадаем в стоические апории, [предполагая] нерожденность зла и его беспричинное возникновение из не-сущего, поскольку среди сущего нет ни того, что не было бы благом, ни того, что было бы бескачественным подобно злу в его сущности и становлении. Отнюдь не так, как у позднейших [философов,] дела обстоят у Платона, ибо он не упускает третьего начала и силы, посредующей между материей и Богом, не следует нелепейшему [из учений, гласящему, что] природа зол творится как привходящее и, уж не знаю как, сама по себе и случайно. Дело [у разделяющих это мнение людей] обстоит так, что, соглашаясь с Эпикуром <1015с> в том, что нет даже малейшего отклонения атома, которое выступало бы как беспричинное движение из не-сущего, они сами говорят, что наличие множества зол и несчастий [претерпеваемых душой], а также те тягости и нелепости, что касаются тела, не имеют причины среди начал, но возникают так же, как и случайные следствия.

7. Не так дело обстоит у Платона, но, избавляя материю от всех различий и полагая причину зол наиболее отдаленной от Бога, он пишет о космосе в *Политике*<sup>72</sup>: «От своего устроителя он

<sup>70</sup>Т.е. что есть источник деятельного зла в космосе? — Прим. пер.

<sup>71</sup>Платон. *Тимей*, 29e1–30a3.

<sup>72</sup>Платон. *Политик*, 273b6–с2 (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).



получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам». <1015d> А чуть-чуть дальше следующее<sup>73</sup>: «По истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка», и есть опасность, как бы он вновь «не погрузился в беспредельную пучину неподобного»<sup>74</sup>. Неподобие же, однако, не в сфере материи, ибо она не имеет ни качеств, ни различий. Заблуждаясь, и Евдем — вместе со многими другими — смеялся над Платоном за то, что он, дескать, несправедливо провозглашает причиной и началом множества зол ту, которую часто называет матерью и кормилицей<sup>75</sup>. Но хотя Платон и называл материю матерью и кормилицей<sup>76</sup>, <1015e> однако причина зла [согласно его учению,] есть движение, которое движет материю и становится делимым в сфере тел<sup>77</sup>, будучи беспорядочным и неразумным, но отнюдь не неодушевленным движением: он называет его в *Законах*, как я уже говорил, душой, противоположной и противоборствующей благотворящей. Ибо душа есть причина и начало движения<sup>78</sup>, ум же — порядка и согласованности движений. Ведь Бог не

<sup>73</sup>Платон. *Политик*, 273с6–d1 (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

<sup>74</sup>Платон. *Политик*, 273d6–e1 (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

<sup>75</sup>Евдем, фр. 49 (Wehrli); Симпликий называл Евдема наиболее последовательным учеником Аристотеля.

<sup>76</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 50d2–4 и 51a 4–5 (относительно «матери») и 49a5–6, 52d 4–e1 и 88d6 (относительно «кормилицы»).

<sup>77</sup>Платон. *Тимей*, 35a2–3 в версии, приведенной выше (1014d).

<sup>78</sup>Платон. *Федр*, 245с5–2 и *Законы*, 896a5–b3.

пробуждал материю от бездействия, но прекратил ее возмущенность неразумной причиной; он не наделял природу началами ее изменений и претерпеваний, но они суть от той, из которой во всевозможных претерпеваниях и беспорядочных изменениях вынимаются (ἐξελθε) многие погрешности и великая неопределенность посредством гармонии, соответственности (ἀναλογιᾶ) и числа — как орудий, работа которых состоит по большей части не в том, чтобы посредством изменений и движений <1015f> сообщить вещам состояние инаковости и различия, но в том, чтобы сделать их устойчивыми и незаблудными (ἀπλανῆ), подобными тем вещам, что тождественны и существуют одним и тем же способом. Такова, на мой взгляд, мысль Платона.

8. И первое, что говорит в пользу этого, есть то, что таким образом разрешаются кажущиеся и называемые [другими философами] платоновскими несогласия и противоречия себе. <1016> Того, что говорят о Платоне, не скажут, пожалуй, даже о пьяном софисте! Нельзя приписывать его учениям, о которых он столь серьезно радел, такого смятения и разнородности (ἀνωμαλίαν) — что они, дескать, называют одну и ту же природу сразу же и нерожденной, и возникшей, что душа, нерожденная в *Федре*<sup>79</sup>, оказывается возникшей в *Тимее*<sup>80</sup>. В самом деле, у каждого на устах разговор из *Федры*, в котором утверждается неразрушимость души на основании ее нерожденности, а ее нерожденность — на основании ее самодвижности; однако в *Тимее* он говорит<sup>81</sup>: «Если мы в нашем

<sup>79</sup> Платон. *Федр*, 245c5–246a2.

<sup>80</sup> Платон. *Тимей*, 34b10–35a1.

<sup>81</sup> *Тимей*, 34b–с (пер. С. С. Аверинцева).

рассуждении только позднее попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, будто и Бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим. <1016b> Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и приблизительного, и в речах наших руководимся этим, но Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела». И позднее он опять говорит<sup>82</sup>: «Сама в себе вращаясь, [душа] вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни»; «тело неба, — говорит он<sup>83</sup>, — родилось видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного». Здесь Платон называет Бога наилучшим из вечно сущих, а душу — наилучшей <1016c> из вещей [возникших] и, благодаря этому наияснейшему различию и антитезе, он отрицает ее вечность и нерожденность.

9. Каким же образом согласуются эти суждения у Платона, другими словами, что он дает желающим принять их? Нерожденность души показывает, что прежде рождения космоса она содержала все вещи в беспорядочном и преступном (πλημμελῶς) движении, а рожденность, опять же, что Бог вложил душу [в мир] как предводительницу (ἡγεμόνα) всех находящихся рядом с ней вещей и что пребывающая и наилучшая сущность — та, что он произвел разумной (ἐμφρονα) и упорядоченной, — была положена им самим как со-

<sup>82</sup>Платон. *Тимей*, 36e3–4 (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>83</sup>Платон. *Тимей*, 36e5–37a2 (пер. С. С. Аверинцева).

гласное эйдосу умное ( $\tau\acute{o}$  νοερόν) и упорядоченное для чувственного и подвижного. <1016d> Таким же образом и тело космоса Платон где-то называет рожденным, а где-то нерожденным: когда он говорит<sup>84</sup>, что все видимое отнюдь не покоилось, но находилось в состоянии беспорядочного движения, когда было взято Богом, который его упорядочил и украсил; и, опять же<sup>85</sup>, что четыре рода — огонь, вода, земля и воздух — прежде чем все вещи были из них выстроены ( $\delta\iota\alpha\chi\omicron\sigma\mu\epsilon\upsilon\theta\grave{\epsilon}\nu$ ), сотрясали материю и колебали ее, благодаря собственной несоразмерности: здесь Платон делает [первичные] тела сущими и подлежащими прежде возникновения космоса; но когда опять же он говорит<sup>86</sup>, что тело возникло младшим души, и что<sup>87</sup> космос рожден, поскольку он видим, ощущим, <1016e> и обладает телом, и поскольку такие<sup>88</sup> вещи становятся явными, рождаясь и возникая, тогда всякому ясно, что он приписывает возникновение природе тела [, а не души]. Но таким образом он должен противоречить себе и разногласить в отношении важнейших предметов, ибо не одним и тем же способом и не одно и то же тело есть то, о котором говорится, что оно возникло благодаря Богу, и то, которое есть прежде его возникновения: это уже откровенный пьяный бред ( $\tau\acute{\upsilon}\tau\alpha \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\alpha}\nu\tau\iota\chi\rho\upsilon\varsigma \varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\omega\acute{\nu}\tau\omicron\varsigma$ ). Однако он сам учит тому, как должно мыслиться возникновение. «Ранее, — говорит<sup>89</sup>, — в них не было ни

<sup>84</sup>Платон. *Тимей*, 30a3–5.

<sup>85</sup>Платон. *Тимей*, 52e3–5 и 53a2–7.

<sup>86</sup>Платон. *Тимей*, 34b10–35a1.

<sup>87</sup>Платон. *Тимей*, 28b7–c2.

<sup>88</sup>Т. е. чувственные. — Прим. пер.

<sup>89</sup>Платон. *Тимей*, 53a8–b5 (пер. С. С. Аверинцева).

разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своей общности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся Бог. <1016f> Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел». И еще прежде, когда [Платон] говорит<sup>90</sup>, что была не одна пропорция, но две — связавшие твердость<sup>91</sup> сущих, имеющих глубину и тяжесть, и потом рассказывает<sup>92</sup>, что Бог положил воду и воздух между огнем и землей и таким образом соединил вместе и связал воедино небо, то при этом он добавляет<sup>93</sup>: «На таких основаниях <1017> и из таких составных частей числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил»; Платон яснейшим образом учит, что Бог есть отец и демиург не только тела, т. е. массы и материи, но и симметрии тела, и красоты, и подобия. То же должно думать и о душе: одна — не возникла благодаря богу<sup>94</sup> и не есть душа космоса, но есть некая самодвижная и движущаяся вечно сила <1017b> мнения и воображения, неразумное и неупорядоченное стремление и порыв, другая — была устроена самим богом подходящими для этого логосом и числом и, будучи

<sup>90</sup>Платон. *Тимей*, 32a7–b3.

<sup>91</sup>στερεόν — может обозначать также и объемность.

<sup>92</sup>Платон. *Тимей*, 32b3–7.

<sup>93</sup>Платон. *Тимей*, 32b8–c4 (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>94</sup>Вариант: не была рождена Богом, ὑπὸ τοῦ θεοῦ γενομένην. — Прим. пер.

рождена, была поставлена им главой возникшего космоса.

10. А в пользу того, что он действительно так мыслил об этом, и что не ради [только] созерцания предполагал он такой вот образ возникновения и составления души и космоса, свидетельствует помимо многих других и тот общеизвестный факт, что в то время как он, о чем уже было сказано, называл душу и рожденной, и нерожденной, он всегда говорил о космосе как о возникшем и рожденном и никогда — как о нерожденном и пребывающем вечно. Зачем же ссылаться на некое место из *Тимея*? Всё произведение в целом от начала и до конца посвящено возникновению космоса. Среди других его трудов, однако, в сочинении об Атлантиде <1017с> Тимей молитвенно именует Бога, пребывавшего издревле делом, теперь же возникающего в слове, и в *Политике* чужеземец Парменид говорит<sup>95</sup>, что космос сотворен Богом, дабы участвовать во многих благах, и что тягостность и негодность в мире [нынешнем] есть примесь, имеющая источником его первичное беспорядочное и неразумное состояние. И в *Государстве* Сократ, когда начинает говорить о числе, которое называет брачным<sup>96</sup>, утверждает: «Божественный отпрыск обладает кругообращением, объятый совершенным числом»<sup>97</sup>, — что иное в этом случае называет он божественным отпрыском, если не космос?

<sup>95</sup>Ср.: Платон. *Политик*, 269d8–9 и 273b4–d1 (см. 1015с–d выше).

<sup>96</sup>Платон. *Государство*, 546b3–d3.

<sup>97</sup>*Там же*, 546b3–4. Ср.: «Для божественного потомства существует кругооборот, охватываемый совершенным числом» (пер. А. Н. Егунова).

<1022e> 21. <Но он не говорит здесь<sup>98</sup> о космосе и душе как о чем-то неделимом, вечном и неизменном,> как о форме и эйдосе того, что становится делимым в сфере тел как вместилище и материя общей смеси, произведенной из обоих [начал]. Неделимая сущность, сущая неизменно и самотождественно, должна мыслиться избегающей разделения не как наименьшее из тел, ибо она проста, бесстрастна, чиста и единовидна, т.е. бесчастна и неделима; соединяясь же с вещами составленными, частичными, делимыми, она останавливает их множественность <1022f> и приводит в состояние единства посредством подобия. Что же до становящегося делимым в сфере тел, то если кто-нибудь захочет назвать его материей, поскольку оно подлежит [телам] и способно участвовать [в них], то это будет омонимия и неразличение значений; те же, кто считает, что телесная материя смешана с неделимым, ошибаются: <1023> во-первых, Платон здесь ее не называет, ибо имеет обыкновение называть ее вместилищем, восприимницей и кормилицей, а не делимой в сфере тел, — скорее уж тело [он мог бы назвать] разделенным в единичности (μερίζόμενον εἰς τὸ καὶ ἕκαστον); и во-вторых, чем могло бы рождение души отличаться от возникновения космоса, если оба возникли из материи и умопостигаемого как элементов своего состава? В самом деле, Платон отвергал возникновение души из тела и говорил, что [, напротив,] телесное положено в ней Богом: положено в ней, открыто и обернуто ею извне<sup>99</sup>; <1023b> и вооб-

<sup>98</sup>Т.е. в *Тимее*, 35a1–b4 (1012b–с выше).

<sup>99</sup>Платон. *Тимей*, 34b3–4 и 36d9–e3; а также см.: *Платоновские вопросы*, 1002b–с.

ще, Платон высказывает свою гипотезу о материи только тогда, когда произвел уже мысленно (λόγῳ) душу, не нуждаясь в ней прежде, когда производил душу, возникшую отдельно от материи.

22. Подобным образом можно возразить Посидонию и его последователям. Ибо они ушли не слишком далеко от материи: полагая, что деящееся в сфере тел означает сущность пределов и что они смешиваются с умопостигаемым, [последователи Посидония] утверждают, что душа есть идея всевозможно протяженного и что она была устроена согласно числу, охватывающему гармонию; ибо [они говорят, что] математические предметы расположены между первичными умопостигаемыми и чувственными [сущностями], а подобно им и душе, обладающей вечностью умопостигаемого <1023с> и страдательностью чувственного, следует находиться в середине. [Утверждающие это философы] не обратили внимания на то, что только позднее, после того как душа была уже произведена, Бог использовал пределы тел для оформления материи<sup>100</sup>, ограничивая и охватывая ее рассеяние (τὸ σκεδαστὸν) и несвязность с явлениями, подгоняя друг к другу (συναρμοστομένον) [первичные] треугольники. Но что может быть нелепей, чем делать душу идеей?! Первая — вечно подвижна, вторая — недвижна<sup>101</sup>; последняя не смешана с чувством<sup>102</sup>, первая то-

<sup>100</sup>Платон. *Тимей*, 53с4–56b6. Касательно этого довода Плутарха см. конец предыдущей главы (1023b).

<sup>101</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 38a3 и Аристотель, *Топика*, 148a20–21.

<sup>102</sup>Ср.: Платон. *Пир*, 211e1–3, *Федр*, 247c6–7 и *Тимей*, 52a1–4.



мится<sup>103</sup> вместе с телом; кроме того, Бог относится к идее как художник к первообразу<sup>104, 105</sup> а к душе — как демиург к произведенному. <1023d> Что же до числа, то Платон не считал сущность души числом, но — организованной посредством числа.

23. Это аргумент против одних и против других<sup>106</sup>: ни в пределе, ни в числе нет и следа той силы, благодаря которой душа судит о вещах чувственных. Мышление и умопостигаемое в ней существуют благодаря ее причастности умопостигаемому началу; мнения же и верования<sup>107</sup>, воображение и способность претерпевать суть в ней благодаря телесным качествам, и не найдется, пожалуй, никого, кто счел бы, что все это возникло в ней просто из монад, линий или поверхностей. Не только души смертных обладают способностью познавать чувственное, но он<sup>108</sup> говорит, что обладает ею и душа космоса, <1023e> ибо когда в своем обращении вокруг себя касается того, чья сущность рассеиваема, или того, чья неделима, то движима через всю себя, и возвещает, чему это тождественно и от чего отлично, каким образом и почему довелось случиться и обладать тем или иным каждой из возникших вещей. Эти-

<sup>103</sup>Συνεῖργονμι — быть заключенными вместе, особенно в тюрьме. — Прим. пер.

<sup>104</sup>Причем, художник в жалком платоновском смысле: как μιμητής, подражатель. — Прим. пер. Ср.: Платон. *Тимей*, 28a6–b2, 28c6–29a6, 37c6–d1 и 39e3–7.

<sup>105</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 28a6–b2, 28c6–29a6, 37c6–d1 и 39e3–7.

<sup>106</sup>И против последователей Посидония, и против последователей Ксенократа. — Прим. пер.

<sup>107</sup>Платон. *Тимей*, 37b8, цитируемый в 1023e ниже.

<sup>108</sup>Платон. *Тимей*, 37a5–b3.

ми словами он повествует также о десяти категориях, что становится еще яснее из последнего пассажа, в котором он говорит<sup>109</sup>: «Когда истинный логос возникает в связи с иным, и правильно движущийся круг иного возвещает это во всей душе, тогда возникают надежные мнения <1023f> и убеждения; но когда, опять же, [этот логос возникает] в связи с разумным (λογιστικόν), и быстро-вращающийся<sup>110</sup> круг тождественного доносит об этом душе, тогда по необходимости осуществляется знание; и если кто-нибудь назовет что-либо иное, нежели душу, тем, что вмещает в себя то и другое, — он скажет что угодно, только не истину». Откуда тогда в душе то движение, которым воспринимаются чувственные вещи и составляется мнение о них, — <1024> движение, отличное от умопостигающего (νοητικῆς) и осуществляющегося в знании? Едва ли можно отрицать, что в этих словах Платон конструирует не просто душу, но создает из подлежащих душе космоса, — создает сущность лучшую и неделимую и [сущность] худшую, называемую им делимой в сфере тел, и эта последняя есть не что иное, как мнящее, воображающее, симпатическое чувственному движению, не возникшее, но сущее всегда, равно как и первое<sup>111</sup>. Ибо поскольку природа обладает и способностью мыслить, и составлять мнения, но первая неподвижна, бесстрастна и восседает в сфере вечно пребывающего, вторая же делима и заблуд-

<sup>109</sup>Платон. *Тимей*, 37b3–с5.

<sup>110</sup>εὐτροχός — значит также «хорошо закругленный», т. е. хорошо сработанный и, так сказать, «весьма идеальный». — Прим. пер.

<sup>111</sup>Т. е. умопостигающее движение, соответствующее лучшей душе. — Прим. пер.

на (πλανητόν), постольку она связана с несомой и рассеиваемой материей. <1024b> Чувственно-му же не досталось в удел порядка, но оно было аморфно и неопределенно. Сила, упорядоченная в этой сфере, не была ни неким членораздельным (ἐνάρθρους), ни вполне упорядоченными движениями, но по большей части — движениями сновидческими и безумными; возмущение теловидного имело место настолько, насколько ему не случилось столкнуться с лучшим<sup>112</sup>, ибо [эта сила] была средней между двумя и имела природу родственную и симпатическую обоим: своей чувственностью она была привязана к материи, а способностью суждения — к умопостигаемому.

24. Он проясняет это следующими словами<sup>113</sup>: «Согласно моему суждению, вот в главном вывод: есть сущее <1024с> и пространство, и становление — три по отдельности и прежде неба возникшие». То, что Платон называет здесь пространством, есть материя, так же как он иногда называет ее седалищем и вместилищем; сущее же есть умопостигаемое<sup>114</sup>; однако то, что он называет здесь становлением, не может быть еще космосом и есть не что иное, как находящаяся в изменении и движении сущность, поставленная перед отпечатывающим и распространяющей сюда тамошний образ. Вот почему она называется делимой<sup>115</sup>, а также и потому, что по необходимости распространяются вместе и разделяются чувственное

<sup>112</sup>Платон. *Тимей*, 69b6.

<sup>113</sup>Платон. *Тимей*, 52d2–4. Ср.: «Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>114</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 52a1–4 и с5–d1, 48e5–6, 27d6–28a4.

<sup>115</sup>Платон. *Тимей*, 35a.

восприятие в согласии с чувственно воспринимаемым, воображение — в согласии с воображаемым, и они сораспростерты друг с другом, ибо чувственное движение, которое есть собственно движение души, направлено извне к чувственному предмету, ум же, пребывая неподвижным в себе, довлеет себе и властвует над душой в ее обращении к нему <1024d> и совершает вместе с ней круговое движение окрест пребывающего вечно, находясь в более тесном соприкосновении с [истинно] сущим. Потому-то тяжело достигается их общение, ибо смешивается делимое с неделимым<sup>116</sup>, всевозможно подвижное с никоим образом неподвижным, и принужденное быть иным [, освобождаясь,] приходит к тождественному. Иное не есть движение, так же как тождество<sup>117</sup> не есть покой, но начало различия и неподобия. Каждое из этих двух происходит из разных начал: тождественное — из единицы, иное — из двойцы; первично именно здесь, в душе, они были смешаны, <1024e> связаны вместе логосом, числом и гармоническим опосредованием (μεσότησιν ἐναρμονίαις); иное, возникнув в тождестве, творит различие; тождество, возникнув в ином, производит порядок, как это ясно в случае первичных душевных способностей, т. е. способностей суждения и движения<sup>118</sup>. Движение неба непосредственно является инаковость в тождественности — посредством кругообращающихся неподвижных звезд, и тождественность в инаковости — посредством поряд-

<sup>116</sup>В *Тимее*, 35a (см. 1012c выше).

<sup>117</sup>αὐτόν — я перевожу всюду в зависимости от контекста или как «тождество», или как «тождественное». — Прим. пер.

<sup>118</sup>Ср.: Аристотель. *О душе*, 432a15–17.

ка планет: ибо в тех сферах преобладает тождество, а окрест земли — противоположное. Суждение же имеет два начала<sup>119</sup>: мышление исходит из тождества ко всеобщему, а чувственное восприятие — от иного <1024f> к единичному<sup>120, 121</sup> логос смешан из того и другого. Мышление возникает в умопостигаемом, мнение — в чувственном, и в качестве посредствующих органов используются фантазия и память, первую из которых производит различие в тождестве, а вторую — тождество в различии. Ибо мышление есть движение мыслящего вокруг пребывающего, мнение же — пребывание воспринимаемого окрест движущегося. <1025> Воображение есть соединение мнения и чувственного восприятия<sup>122</sup>, оно останавливается в памяти благодаря будущему, и, благодаря различию, опять приходит в движение, различая прошлое и настоящее<sup>123</sup>, будучи связано разом и с тождественностью, и с инаковостью.

25. Что же касается устройства, имеющего место в случае тела космоса, то оно должно мыслиться как образ тех соответствий, которыми он<sup>124</sup> упорядочивал душу. В первом случае, поскольку имели место две крайности (ἄκρα): огонь и земля, природы, тяжело друг с другом смешивающиеся, лучше же сказать, совершенно несмешиваемые и лишённые всякой связи, постольку он положил между ними воздух перед огнем и

<sup>119</sup> Там же, 432a16.

<sup>120</sup> πρὸς τὰ καὶ ἑχαστα — можно перевести и как «особенное». — Прим. пер.

<sup>121</sup> Ср.: Платон. *Тимей*, 37b6–с3 (1023e–f выше).

<sup>122</sup> Ср.: Аристотель. *О душе*, 428a25–26.

<sup>123</sup> Ср.: Аристотель. *О памяти*, 449b22–30, 450a19–22 и 452b28,–29.

<sup>124</sup> Вероятно, демиург. — Прим. пер.

воду перед землей, и смешал сначала их друг с другом, <1025b> а затем через этих и тех<sup>125</sup> друг с другом сладил<sup>126</sup>. В случае же души он, опять же, объединил «тождественное» и «иное», противоположные силы и несовместимые крайности, не прямо через них самих, но сначала поставил между ними иные сущности: неделимое перед «тождественным» и делимое перед «иным», поскольку эти вторые<sup>127</sup> каким-то образом родственны первым; тем самым он создал некую связь между [крайними формами]: посредством добавочной смеси он соединил исходные компоненты<sup>128</sup>, таким образом изготовив весь эйдос души, и, насколько вышло, произвел из различных подобное и из многих единое. Некто сказал, что Платон был неправ, называя «трудносмешиваемой» природу иного<sup>129</sup>, поскольку она отнюдь не невосприимчива к переменам, но склонна (φίλην) к ним; <1025c> она более [подвержена им], чем природа тождественного — пребывающая и непримесная сущность, плохо поддающаяся смешению, но отвергающая его и убегающая, чтобы остаться простой, несмешанной и неизменной. Те, кто выдвигает такие обвинения, не знают, что тождественность есть идея<sup>130</sup> вещей, существующих одним и тем же образом, а инаковость — существующих различным, что это дело последней разделять и изменять, и дело

<sup>125</sup>Т. е. огонь и землю. — Прим. пер.

<sup>126</sup>Платон. *Тимей*, 32d3–7.

<sup>127</sup>Т. е. делимое и неделимое — Прим. пер.

<sup>128</sup>Это свободный пересказ греческой фразы: ἔστιν ἡ προσήκουσα ἐκατέρα τάξις εἴτα μίχθεισας ἐχείναις ἐπευχεραννύμενος. — Прим. пер.

<sup>129</sup>Платон. *Тимей*, 35a7–8.

<sup>130</sup>Ср.: Платон. *Софист*, 255e5–6 и 256a2–b3.

первой собирать в единство подобия формы и силы.

26. Эти вот силы души всего<sup>131</sup> впускаются в смертные и страстные органы. Бессмертны и они сами в них<sup>132</sup>; <1025d> часть диадическая при этом становится более явной, часть же простая и монадическая погружается в еще большую смуту. Нелегко, в самом деле, увидеть человека, лишившегося рассудка настолько, чтобы в нем не было никакого разумного движения, никакого желания, никакого честолюбия, радости или скорби. Именно поэтому некоторые из философов делали переживания<sup>133</sup> логосами, поскольку [по их мнению] все желания, скорбь и гнев суть суждения, в то время как другие провозглашали связанность добродетели со страстями, ибо боязливости соответствует мужество, сластолюбию — благоразумие, а корыстолюбию — справедливость. <1025e> Поскольку же душа сразу и практична, и созерцательна, поскольку она созерцает всеобщее, воздействует же на единичное<sup>134</sup>, мыслит первое, а ощущает второе, то общий логос (ὁ κοινὸς λόγος) имеет место всегда в связи с различием в тождестве и с тождеством в различии, стараясь определениями и различениями разделить единое и мно-

<sup>131</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 41d4–5.

<sup>132</sup>Место темное. Может быть, имеются в виду органы тел бессмертны в силах души, а может быть то, что силы души остаются бессмертными, несмотря на вход в тела. — Прим. пер.

<sup>133</sup>τὰ πάθη — можно было бы перевести и как страсти, но это слово имеет у нас слишком сильный этический оттенок, в то время как в греческом языке оно имеет предельно общий характер. — Прим. пер.

<sup>134</sup>Ср.: Аристотель. *Метафизика*, 981a15–24; *Никомахова этика*, 1141b16 и 1143a32–33.

гое, неделимое и делимое<sup>135</sup>, но не может судить ни об одном, ни о другом чисто<sup>136</sup>, ибо эти начала были последовательно сплетены и перемешаны друг с другом. Поэтому Бог и сделал из делимого и неделимого сущность, воспринимающую тождество и различие, <1025f> чтобы в различии возник порядок, — именно это и есть становление, ибо вне этого тождества нет различия, так что нет ни движения, ни становления; иное не имеет порядка, так что нет ни возмущения<sup>137</sup>, ни становления. Ибо даже если тождественному свойственно быть отличным от иного и иному опять же быть тождественным себе, взаимная причастность друг другу таковых [начал] не создаст [начала] рождающего; требуется нечто третье, что-то вроде материи, <1026> воспринимающей обоих и обустриваемой ими<sup>138</sup>; это и было то, что он<sup>139</sup> установил первым, когда ограничил то беспредельное, что подвижно в сфере тел, тем, что пребывает в сфере умопостигаемого.

27. Как звук есть нечто бессмысленное (ἄλογος) и незначащее, но слово есть выражение (λέξις) мысли в означающем звуке и как гармония составляется из звуков и интервалов, притом что звук един, а отдельные звуки и разнообразные интервалы тождественны, и, смешиваясь, они по-

<sup>135</sup>Ср.: Платон. *Софист*, 245а8–9; Аристотель. *Метафизика*, 1054а20–23.

<sup>136</sup>Платон. *Филеб*, 15d4–8.

<sup>137</sup>Σύστασις — может указывать и на прямо противоположное: со-ставленность, некую неподвижную организацию; контекстуально, однако, в связи со становлением, мне кажется, оно называет именно подвижку, «возмущение». — Прим. пер.

<sup>138</sup>В *Тимее*, 48е3–49а6.

<sup>139</sup>Вероятно, демиург. — Прим. пер.



рождают песню и мелодию, — так страстное [начало] души было неопределенно и неустойчиво и определилось, когда возник в нем предел и эйдос во всевозможном движении. Сравним тождество и различие с подобием и неподобием чисел, <1026b> происшедшим из согласия различных: это разумная жизнь и гармония всего, логос, ведущий смешанную с убеждением необходимость, которую большинство людей называет судьбой, Эмпедокл — сразу и Враждой и Любовью<sup>140</sup>, Гераклит — гармонией противоположностей, как у лука и лиры, Парменид — светом и тьмой, Анаксагор — умом и беспредельным, Зороастр — богом и демоном, Ормуздом и Ариманом. Еврипид не прав, употребив дизъюнкцию вместо конъюнкции в словах «Зевс — или природная необходимость, или ум смертных»<sup>141</sup>, <1026c> ибо простирающаяся сквозь всё сила есть и необходимость, и ум. Египтяне прикровенно, в мифах говорили, что когда Гор был осужден, то дух и кровь были посвящены его отцу, а плоть и жир — его матери. Ни что душевное не остается чистым и несмешанным или отделенным от иных вещей, ибо, согласно Гераклиту, скрытая гармония более властна, чем явная<sup>142</sup>: смешивающий Бог погрузил и сокрыл инаковости и различия, но беспорядочное движение (τὸ ταραχῶδες) само являет себя в неразумном, а ритм движения (τὸ εὐταχτον) — в разумном; в чувственном восприятии имеет место необходимость<sup>143</sup>, а в уме — самовластие. <1026d> Определяющая сила [души] с любовью приемлет всеоб-

<sup>140</sup>Эмпедокл, *фр.* A45 (D.-К.).

<sup>141</sup>Еврипид. *Троянки*, 886.

<sup>142</sup>Гераклит, *фр.* B54 (D.-К.).

<sup>143</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 42a3–b1.

щее, благодаря родству с ним; она противоположна разделяющей силе, движимой посредством деления к единичностям; она наслаждается — благодаря тождественному — целостностью, и благодаря иному — злорадствует<sup>144</sup>. Между постыдным и прекрасным, удовольствием и страданием, любовными восторгами и страхами или необузданной враждой честолюбий не бо́льшая разница, чем та, которую являет смесь божественного и бесстрастного со смертным и делимым в сфере тел. Ее<sup>145</sup> и сам Платон называл врожденным желанием удовольствий, <1026e> первую же — чуждым мнениям стремлением к наилучшему<sup>146</sup>. Ибо душа извергает из себя страстную часть и участвует в уме, поскольку он возникает в ней из высшего начала.

28. Не является свободной от этой всеобщей двойственности и природа неба, но она склоняется то в одну сторону, то в другую, ныне придерживаясь правого пути (ὀρθοῦται)<sup>147</sup> благодаря преобладанию круга тождественного<sup>148</sup>. Будут, однако, и уже часто бывали времена, в которые разумное [начало природы неба] ослабевает и засыпает, забывая свойственное ему<sup>149</sup>; родственное же телу и ему симпатическое изначально привлекает к себе и обременяет собой, и обращает назад<sup>150</sup> правый

<sup>144</sup>ἐφ' ἧδε ται — радуется несчастью другого. Имеется в виду, должно быть, само это иное. — Прим. пер.

<sup>145</sup>Разделяющую силу. — Прим. пер.

<sup>146</sup>Платон. *Федр*, 237d7–9.

<sup>147</sup>Это слово может быть понято как в смысле вращения Земли справа налево, т. е. ее правого обращения, так и в смысле стояния космоса в истине и справедливости, что, если разобраться, весьма друг с другом связано. — Прим. пер.

<sup>148</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 36c7–d1.

<sup>149</sup>Ср.: Платон. *Политик*, 273c6–d1.

<sup>150</sup>Ср.: Платон. *Политик*, 270d3–4 и 286b9.

путь всех вещей<sup>151</sup>, хотя и не может их совершенно разрушить, <1026f> и вновь восстает лучшее и взирает на божественный первообраз, который обращался к миру и вместе с миром<sup>152</sup>, и вместе с ним правил<sup>153</sup>.<sup>154</sup> <1027> Таким образом, нам ясно из многих причин, что душа не всецело есть дело Бога, но что соприродная ее злая часть была упорядочена и украшена Богом, определившим единством ее беспредельность, чтобы, участвуя в пределе, она могла стать сущностью и, благодаря тождеству и различию, приобщилась порядку, переменам, различию и подобию — всему, чему возможно, а также общению и взаимной любви, благодаря гармонии и числу.

29. Возможно, тебе доводилось часто слышать и много читать об этом, не плохо будет высказаться об этом вкратце и мне, предварив собственную речь словами <1027b> Платона<sup>155</sup>: «Прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое бóльшую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — вдвое больше второй, пятую — втрое больше третьей, шестую — в восемь раз больше пер-

<sup>151</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 36с5–6.

<sup>152</sup>В оригинале: συνεπιστρέφοντος — это можно понимать и как совместное обращение первообраза и взирающего, и как одновременное обращение первообраза к взирающему, когда тот взирает; поэтому я перевожу: «... к миру и вместе с миром». — Прим. пер.

<sup>153</sup>Συνεπευθύνοντος — это «соправление» нужно понимать, разумеется, в смысле помощи высшего низшему, а не в смысле «долевого участия» в единой власти и т. п. — Прим. пер.

<sup>154</sup>Ср.: Платон. *Политик*, 269с4–6.

<sup>155</sup>Платон. *Тимей*, 35b4–36b5 (пер. С. С. Аверинцева). Этот фрагмент следует прямо за тем, который цитировался в начале эссе (1012b–с).

вой, а седьмую — больше первой в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом, чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть <1027с> превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число<sup>156</sup>. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по  $3/2$ ,  $4/3$  и  $9/8$ , внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по  $4/3$  промежутками по  $9/8$ , оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243». В первую очередь, здесь надо было бы исследовать количество, во-вторых — порядок, в-третьих — силы чисел. Относительно количества — что за числа он берет в двойных и тройных интервалах, <1027d> относительно порядка — обстоит ли дело так, что их следует выставить всех в один ряд, как это сделал Феодор, или лучше дельтообразно, как Крантор<sup>157</sup>: положить вершину, и затем отдельно двумя рядами вниз дать двойные и тройные числа; а что касается сил чисел, то должно исследовать, что они производят в устроении души.

30. В первую очередь — относительно первого

<sup>156</sup> Речь идет о среднем гармоническом и среднем арифметическом. См. 1019с–е и 1028а ниже.

<sup>157</sup> Крантор, фр. 7; см. гл. 20 (1022с–е) ниже; и о Кранторе как первом экзегете Платона см. 1012d выше.

вопроса<sup>158</sup>. Мы склоняемся ко мнению тех, кто говорит<sup>159</sup>, что в случае интервалов и того посредующего, чем они наполнены (ταῦτα συμπληροῦ μεσότης), достаточно созерцать природу в понятиях, ибо поскольку наставления были осуществлены подобно неким числам, кто-нибудь может предположить, что между ними существуют некие промежутки, приемлющие вышеупомянутые пропорции. <1027e> По-моему, даже если бы это было истиной, они из-за отсутствия примеров замутили бы знание и лишили бы нас иных созерцаний, обладающих обаянием философии<sup>160</sup>. Если начинать от монады, мы будем полагать двойные и тройные числа поочередно, как указано самим Платоном, в результате возникнет последовательность: с одной стороны — два, четыре, восемь, а с другой — три, девять, двадцать семь; всего семь чисел, и при этом монада — как общая, продвигающаяся благодаря умножению вплоть до четырех. Не только здесь, но и повсюду становится ясной <1027f> симпатия тетрады и гебдомады. В самом деле, тетрады воспеваются пифагорейцами в гимнах, [например, число] тридцать шесть, ибо они считают, что есть нечто удивительное в сложенном из первой четной четверки чисел и первой четверки нечетных, в возникшем как четвертая пара последовательности чисел, сложенных вместе: первая пара состоит из единицы и двойки, вторая

<sup>158</sup>Тафтология авторская: πρῶτον οὖν περὶ τοῦ πρώτου. — Прим. пер.

<sup>159</sup>Вероятно, Евдор, следуя Крантору (см. 1020c–d ниже).

<sup>160</sup>Т. е. арифмологических рассуждений о «чудесных числах» (1017e ниже), которым посвящены по преимуществу три следующие главы.

11.<sup>161</sup> <1017с> — из тройки и четверки, <1017d> третья — из пятерки и шестерки, и ни одна из них ни сама по себе, ни вместе с иной не создает квадратного числа, <но та, что состоит из семи и восьми,> — четвертая, — будучи добавлена к предшествующим парам, дает тридцать шесть — квадратное число. Числовые тетрады были открыты Платоном, они были произведены им куда более совершенным [нежели у его предшественников] способом: умножение четных на четные промежуток, а нечетных — на нечетные; [итак,] имеет место монада — общее начало и четных, и нечетных чисел, что же до тех чисел что под монадой, то имеют место двойка и тройка — первые плоскостные числа, четверка и девятка — первые квадратные числа, девятка и двадцать семь — первые кубические <1017e>, монада же полагается им вне [числового ряда]. Благодаря этому очевидно, что он желает, чтобы все числа полагались не по прямой линии, но иначе: чтобы поочередно и в порядке нисхождения располагались с одной стороны — четные, с другой — нечетные числа. Таким образом, подобные друг другу числа сопрягнутся в пары и будут благодаря сложению друг с другом и умножению друг на друга производить явленные (ἐπιφανεῖς)<sup>162</sup> числа.

12. Таким образом, благодаря соединению двух и трех возникает пять, четырех и девяти — тринадцать, восьми и двадцати семи — тридцать

<sup>161</sup>В оригинале сбой в нумерации: далее следуют главы с 11 по 20 (1017с–1022d), и только следом за ними окончание главы 30.

<sup>162</sup>Слово «явленные» здесь имеет оттенок чудесности и божественности, ибо согласно базовой интуиции эллинов сама божественность есть явленность, а не сокрытость. — Прим. пер.

пять. Эти-то числа пифагорейцы провозгласили пятью «вибрациями»<sup>163</sup>, каковые суть «звук», думая, что <1017f> эти пять тонов<sup>164</sup> суть первые звучащие. Тринадцать они называли «лейммой», отрицая, как и Платон, что тон делится на равные части; тридцать пять же называли «гармонией», поскольку это число состоит из двух [первых] кубов — четного и нечетного<sup>165</sup>, и из четырех чисел: шести, восьми, девяти и двенадцати, которые содержат арифметическую и гармоническую <1018> пропорции<sup>166</sup>. Сила этого станет более ясной из диаграмм. Пусть будет прямоугольник  $\alpha\beta\gamma\delta$  с длиной сторон:  $\alpha\beta$  — пять и  $\alpha\delta$  — семь; меньшую из сторон разделим в соотношении два к трем точкой  $\chi$ , а большую — в отношении три к четырем точкой  $\lambda$ ; проведя параллельно сторонам два пересекающихся отрезка  $\lambda\mu\xi$  и  $\chi\nu$ , получим площади:  $\alpha\chi\mu\lambda$ , равную шести;  $\chi\beta\xi\mu$ , равную девяти;  $\lambda\mu\nu\delta$ , равную восьми; и  $\mu\xi\gamma\nu$ , равную двенадцати, а всего прямоугольника — тридцати пяти, заключая в числах площадей, на которые он был разделен, логос первичных созвучий. <1018b> Ибо площади шесть и восемь имеют троичное ( $\epsilon\pi\acute{\iota}\tau\rho\iota\tau\omicron\nu$ ) отношение, в котором заключена четверка; шесть и девять — гэмiboldное ( $\eta\mu\acute{\iota}\omicron\lambda\iota\omicron\nu$ )<sup>167</sup>,

<sup>163</sup>Τρόμος — букв.: содрогание. — Прим. пер.

<sup>164</sup>Τόνος — букв.: напряжение. — Прим. пер.

<sup>165</sup>Т. е. двух и трех, сумма кубов которых равна тридцати пяти.

<sup>166</sup>Т. е.  $35 = 6 + 8 + 9 + 12$ , где 8 — гармоническая середина, а 9 — арифметическая середина двух крайних членов: 6 и 12; см. 1019c–d ниже.

<sup>167</sup>Букв.: полуторное, но в рамках платонизма — отношение именно трех к двум; использую греческое слово для того, чтобы не употреблять далее постоянно русской фразы. — Прим. пер.

в котором содержится пятерка; шесть и двенадцать имеют двойное отношение, в котором заключена восьмерка; и отношение тона, содержащее целое и одну восьмую, имеет шесть также в восьми и девяти. Именно поэтому пифагорейцы называли гармонией число, охватывающее эти отношения. Более того, будучи умножено на шесть, оно дает двести десять, т. е. число дней, составляющее семь месяцев — время, за которое, говорят, формируется зародыш.

13. Положим снова иное начало: благодаря умножению, два и три создают шесть, четыре раза <1018с> по девять — тридцать шесть, восемь раз по двадцать семь — двести шестнадцать<sup>168</sup>. Шесть есть число совершенное<sup>169</sup>: будучи равно своим частям, оно называется «браком» из-за соединения четного и нечетного. Более того, оно изначально содержит первично четное и первично нечетное число. Тридцать шесть есть первое разом треугольное и квадратное число: квадратное из-за шести и треугольное из-за восьми<sup>170</sup>; оно результат умножения двух [первых] квадратов, девяти умноженных на четыре; и оно результат сложения трех, ибо один, восемь и двадцать семь, будучи сложены вместе, производят вышеупомянутое число. Более того, это прямоуголь-

<sup>168</sup> Имеются в виду пары чисел в треугольнике Крантора (1017е выше [гл. 11]); в предыдущей главе они давали суммы 5, 13 и 35, теперь же, при умножении, производят шесть, квадрат и куб шести.

<sup>169</sup> Т. е. равное сумме своих делителей:  $6 = 1 \times 2 \times 3 = 1 + 2 + 3$ .

<sup>170</sup> Треугольным числом называется сумма чисел натурального ряда  $1 + 2 + 3 + \dots + n = n(n + 1)/2$ . Число 36 удовлетворяет этой формуле при  $n = 8$ .



ное (ἑτερομήχης)<sup>171</sup> <1018d> число в двух случаях: когда двенадцать умножается на три и когда девять на четыре. Если выставить для рассмотрения стороны фигур — восьмерку треугольника и шестерку четырехугольника, и числа параллелограмма — девять одной стороны и двенадцать другой, то они создадут отношения созвучий, ибо отношение двенадцати к девяти даст четвертый [интервал], как отношение нэты<sup>172</sup> к парамесе<sup>173</sup>, а отношение двенадцати к восьми — пятый, как отношение нэты к месе<sup>174</sup>, отношение же двенадцати к шести даст октаву, как отношение нэты к гипате<sup>175</sup>. Число же двести шестнадцать есть куб от шести, равный своему собственному периметру<sup>176</sup>.

14. Возьмем к рассмотрению числа, обладающие такими силами; последнее — двадцать семь — <1018e> имеет ту особенность, что оно равно сумме всех тех чисел, что суть прежде него. Это является также и числом кругообращения Луны; что же касается мелодических интервалов, то пифагорейцы располагают тон именно в этом числе; потому-то они и называют тринадцать «лейммой», что это число не позволяет разделить себя посредством монады. Легко понять, что такие числа также содержат в себе логос созвучий. Ибо отношение одного к двум — двойное и в нем содержится октава, а отношение трех к двум — гэмольное,

<sup>171</sup>Т.е. происшедшее от двух разных множителей. — Прим. пер.

<sup>172</sup>Верхняя струна лиры. — Прим. пер.

<sup>173</sup>Букв.: ближайшая к средней, здесь — вторая из пяти струн лиры. — Прим. пер.

<sup>174</sup>Третьей струне лиры. — Прим. пер.

<sup>175</sup>Четвертой струне лиры. — Прим. пер.

<sup>176</sup>Букв.: остатком. — Прим. пер.

и в нем пятый [интервал], отношение четырех к трем — эпитрита, и в ней четвертый [интервал], отношение девяти к трем тройное, <1018f> и в нем содержится октава и пятый [интервал], а восьми к двум — четверное, и в нем содержится двойная октава, а между ними отношение девяти к восьми — эпогноада, и в ней содержится тон. Следовательно, если монада общая четным и нечетным числам и счисляется с теми и с другими, то все число составит сумму декады (ибо числа от одного до десяти, будучи сложены вместе дают пятьдесят пять) и от этого четные <1019> числа дадут пятнадцать — треугольное число от пяти, в то время как нечетные числа дают сорок, сложением тринадцати и двадцати семи<sup>177</sup> — чисел, которые математики называют первое — дизом, а второе — тоном, соизмеряя мелодические интервалы, в силу умножения имеющие место, однако, благодаря тетрактиде, поскольку когда каждый из первых четырех бывает сам по себе умножен на четыре, возникают четыре, восемь, двенадцать и шестнадцать. Они составляют сорок, охватывая логосы созвучий, поскольку шестнадцать есть четыре третьих двенадцати и вдвое больше восьми, и в четыре раза больше четырех; <1019b> двенадцать же относится к восьми как три к двум, и в три раза больше четырех; эти отношения заключают в себе четыре, пять, октаву и двойную октаву<sup>178</sup>. Возможно, сорок равно двум квадратным и двум кубическим числам, взятым вместе, ибо один, и четыре, и восемь, и двадцать семь — суть кубические и квадратные числа, порождаю-

<sup>177</sup>Т. е.  $1 + 2 + 3 + \dots + 10 = 55 = (1 + 2 + 4 + 8 [= 15]) + (1 + 3 + 9 + 27 [= 40])$ .

<sup>178</sup>Т. е. восемь и шестнадцать. — Прим. пер.

щие сорок, будучи сложены. Так что платоническая тетрактида устроена более разнообразно и совершенно, нежели пифагорейская.

15. Однако, поскольку подлежащие ( $\acute{\upsilon}\rho\theta\eta\epsilon\iota\acute{\varsigma}\nu\omega\nu$ )<sup>179</sup> числа не давали места вводящимся серединам, постольку оказалось необходимым взять большие пределы в том же самом логосе. <1019с> Следует сказать, что они суть. И прежде всего о серединах: одна превосходит и является меньшей [крайних членов отношения] благодаря численно равной [величине], которую теперь называют арифметической<sup>180</sup>, другая же превосходит и является меньшей крайних членов благодаря одной и той же части тех, которых они называют относительно противоположными<sup>181</sup>. Арифметические шесть, девять и двенадцать суть пределы ( $\delta\rho\omicron\iota$ ), ибо девять превосходит шесть и меньше двенадцати, благодаря численно или, как говорят сегодня, арифметически равному. Шесть, восемь и двенадцать суть определения, ибо восемь — двукратно больше шести и четырехкратно меньше двенадцати, притом, два есть треть от шести, а четыре есть треть от двенадцати. Мы имеем здесь арифметическое определение <1019d> середины — как того, что превосходит и является меньшим, благодаря одной и той же части [себя], и в относительной противоположности является меньшим одного из крайних членов и превосходит другой на одну и ту же их часть, ибо сначала три было третью сре-

<sup>179</sup>Здесь, возможно, в значении: «предположенные». — Прим. пер.

<sup>180</sup>Речь идет о среднем арифметическом:  $c = (a + b)/2$ .

<sup>181</sup>Т. е. больше или меньше крайних терминов на одну и ту же часть каждого из этих крайних терминов. Имеется в виду среднее гармоническое:  $c = 2ab/(a + b)$ . — Прим. пер.

дины, затем четыре и два были третями одно — одного, другое — другого крайнего термина, почему они и были названы относительными противоположностями. Тем самым они дают имя гармонии, ибо этими определениями являются первичные согласия: благодаря отношению большего к меньшему — октава, большего к среднему — пятерка, середины к меньшему — четверка, ибо больший термин был положен как нэта, а меньший как гипата, середина — месой, <1019e> мяса в отношении к большему дает пять, в отношении к меньшему — четыре, потому-то восемь оказывается месой, двенадцать — нэтой, шесть — гипатой.

16. Приведенный выше способ нахождения средин был разъяснен Евдором просто и ясно. Он совершает рассмотрение прежде всего арифметически. Если ты положишь крайние термины, а потом возьмешь половину каждого и сложишь две половины вместе, то суммой будет среднее в случае двойных, и подобным же образом в случае тройных чисел. В случае же относительной противоположности если, имея дело с двойными числами, ты положишь крайние термины и возьмешь треть <1019f> меньшего и половину большего, то их сумма и окажется средним термином; но в тройных числах, напротив, нужно взять половину меньшего и треть большего, чтобы результат их сложения оказался средним. Пусть шесть будет меньшим пределом, а восемнадцать — большим в тройственном логосе: тогда если взять половину шести — три, и треть восемнадцати — шесть, и сложить их вместе, то получим число девять, которое превосходит и является меньшим крайних терминов на одну и ту же часть их. Так берутся середины; <1020> теперь следует встроить их [в рассматриваемые отношения] и вспомнить

двойные и тройные интервалы<sup>182</sup>. Однако некоторые не допускают вообще ничего между положенными вовне (ἐκχεῖντων) числами, другие же допускают недостаточно; таким образом, возвращая числа в пределах их логоса, они создают достаточное вместилище (ὑποδοχὰς) для вышеупомянутых середин. Во-первых, наименьшим они полагают вместо единицы шестерку, поскольку она первая имеет и половину, и треть; и все нисходящие ряды, изображенные ниже, получают посредством умножения шести, поскольку таким образом становятся возможными середины и двойных и тройных интервалов; итак, от этой шестерки они устремляют вниз ряды двойных и тройных чисел.

И Платон говорил<sup>183</sup>, что «благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по  $3/2$ ,  $4/3$  <1020b> и  $9/8$ , внутри прежних промежутков. Тогда он заполнил все промежутки по  $4/3$  промежутками по  $9/8$ , оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243». Этими речами он принудил их снова увеличивать [число] и делать большим [количество чисел]. Следующими должны были возникнуть две эпогдоады<sup>184</sup>, и поскольку шестерка не обладает эпогдоадой сама по себе, но только если будет расчленена на мелкие части, то предмет изучения будет неудобопознаваем (δυσθελωρήτου), и само дело

<sup>182</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 35с2–36а5, что цитировалось выше (1027b–с).

<sup>183</sup>Платон. *Тимей*, 36а6–b5 (пер. С. С. Аверинцева), что цитировалось выше (1027с).

<sup>184</sup>Т. е. числа, содержащие в себе целое и восьмую его часть, например,  $9/8$ . — Прим. пер.

подсказывает умножение, <1020с> так же как в гармонической транспонировке целая гамма становится выше посредством первого из чисел. Евдор, следуя Крантору<sup>185</sup>, брал как первое из чисел 384, которое получается в результате умножения 6 на 64; их привлекало число 64, ибо оно имеет эпогдоадой 72. Это больше, однако, согласуется со словами Платона — полагать половину этого числа, ибо леймма, получаемая после эпогдоад, будет иметь свой логос, который выражен в числах, данных Платоном, а именно в отношении 256 к 243, если 192 взять в качестве первого числа. Если же двойное от этого будет первым, то леймма будет той же по логосу, но двойной по числу, будучи [отношением] 512 к 486, поскольку  $4/3$  от 192 равно 256, а от 384 — равно 512. Восхождение к этому числу не неразумно, но это-то и есть разумное в деятельности Крантора и его учеников. Ибо 64 одновременно является кубом первого <1020d> квадрата и квадратом первого куба, и, будучи умножено на тройку, которая есть первое нечетное, первое треугольное, первое совершенное и первое гэмпиольное<sup>186</sup> число, <1020e> создает 192, которое само есть эпогдоада, как мы покажем.

17. Что есть леймма и в чем состоит платоновская мысль, ты поймешь яснее, если прежде вкратце припомнишь обычные для пифагорейских трактатов суждения. Ибо музыкальный интервал охвачен двумя звуками, неподобными по высоте. Один из интервалов называется тоном, и благодаря ему пятый [интервал] больше

<sup>185</sup>Крантор, *фр.* 5. Судя по выражению Плутарха, его непосредственным источником был Евдор.

<sup>186</sup>Т. е. заключающее в себе целое и половину, полуторное, например  $3/2$ . — Прим. пер.

четвертого<sup>187</sup>. Гармоники<sup>188</sup> говорят, что он, когда делится на два, создает два интервала, каждый из которых они называют полутоном<sup>189</sup>; но пифагорейцы отрицают, что он делится на равные части и, поскольку части не равны, <1020f> именуют меньшую из них лейммой: она не достигает до половины. Поэтому же четвертое из созвучий создается [с точки зрения платоников] двумя тонами и полутоном<sup>190</sup>, [с точки же зрения пифагорейцев —] двумя тонами и лейммой. Кажется, что чувственное восприятие свидетельствует в пользу гармоников, а в пользу математиков — доказательство, осуществляющееся следующим способом. Посредством инструментов было замечено, что октава имеет двойной логос, пятый [интервал] — гэмйолу, четвертый — эпитриту<sup>191</sup>, тон — эпогдоаду. <1021> Да и теперь можно проверить истинность этого — либо подвесив две неравные тяжести на струнах, либо взяв равновыдолбленные<sup>192</sup> трубки, такие, что одна в два раза длиннее другой. Большая трубка будет звучать ниже [, находясь в отношении к меньшей] как гипата к нэте, а из двух струн та, которая растянута двойным весом, будет звучать выше [, находясь в отношении к другой] как нэта к гипате. Это октава<sup>193</sup>. Подобно этому, когда тяжести

<sup>187</sup>Речь идет о том, что мы сейчас называем квинтой и квартой. — Прим. пер.

<sup>188</sup>Т. е. те, кто занимался учением о гармонии, теоретики музыки. — Прим. пер.

<sup>189</sup>Аристоксен. *Элементы гармонии*, II. 46, 3 и 57, 11–12.

<sup>190</sup>*Там же*, I. 24, 9–11 и II. 46, 2 и 56, 14–58, 5.

<sup>191</sup>Число, заключающее в себе целое и одну треть, например  $4/3$ . — Прим. пер.

<sup>192</sup>Похоже, имеется в виду равенство диаметров отверстий. — Прим. пер.

<sup>193</sup>Интересно: то, что я перевожу распространенным в

и длины относятся как три к двум, они производят пятый [интервал], а когда как четыре к трем, то четвертый; последний имеет логос эпитриты, первый же — гэмииолы. Если неравность тяжестей или длин есть девять к восьми, это создает интервал, <1021b> не созвучный тону, но стройный (ἐμμελής): говоря вкратце, если они ударяются последовательно, то звук получается сладостный и приятный, если же одновременно, то болезненный и неприятный. В созвучиях же — одновременно ли, поочередно ли происходит удар — сладость составляется чувству и в том, и в другом случае. Помимо этого, доказательство осуществляется ими и посредством логоса. Ибо в музыкальном ряду октава состоит из пятого и четвертого [интервалов], в числах же двойное состоит из гэмииольного и эпитритного; ибо двенадцать есть эпитрита от девяти, гэмииола от восьми и двойное от шести. Следовательно, логос двойного составлен из гэмииолы и эпитриты, так же как октава из пятого и четвертого [интервалов], но в этом случае<sup>194</sup> пятый больше четвертого на тон, а гэмииола больше эпитриты на эпогдоаду<sup>195</sup>. <1021c> Следовательно, очевидно, что октава имеет двойной логос, пятый [интервал] — гэмииольный, четвертый — эпитритный, и тон — эпогдоадный.

18. Это показано. Теперь давайте рассмотрим, возможно ли деление эпогдоады пополам; если же невозможно, то она не есть тон. Поскольку эпо-

музыковеденье словом октава, т. е. восьмерка, по-гречески звучит как διὰ πάσων, т. е. то, что проходит сквозь все, что является всем. Отсюда, должно быть, и пришло употребляемое в современном русском языке слово «диапазон». — Прим. пер.

<sup>194</sup> Видимо, в случае интервалов. — Прим. пер.

<sup>195</sup> Ср.: Евклид. *Sectio Canonis*, 13.



гдоадным логосом <1021d> первыми производятся девять и восемь, то между ними нет посредующего интервала, но когда оба удвоены, то случайно присоединяющаяся (παρεμπίπτων) середина создает два интервала, и ясно, что если они равны, то эпогдоада делится пополам. Затем, дважды девять равно восемнадцати, а дважды восемь — шестнадцати: между этими числами имеется семнадцать, и один из интервалов оказывается большим, а другой меньшим. Ибо первый есть восемнадцать семнадцатых, а второй — семнадцать шестнадцатых. Следовательно, эпогдоада делится на неравные части. Если это так, тогда то же происходит и с тоном. Следовательно, ни одна из разделенных [частей, полученных в результате деления тона] не оказывается полутоном, но ее правильно назвать лейммой, <1021e> как это делают математики. И это именно то, что и говорит Платон: Бог, восполняя эпитриту эпогдоадой, оставляет часть каждой из них, и они соотносятся как 256 к 243. Ибо пусть четвертый [интервал] будет в двух числах, охватывающих эпитритный логос — 256 и 192; и из них пусть меньшее, 192, будет помещено на самую нижнюю ноту тетрахорда, а большее, 256, на самую верхнюю. Следует доказать, что когда имеет место восполнение двумя эпогдоадами, остается интервал — такой же, какой [выражается отношением] 256 к 243. Это так, поскольку, когда нижняя нота повышается на тон, <1021f> который есть эпогдоада, то она становится 243, ибо последнее превосходит 216 на 27, а 216 превосходит 192 на 24, и это 27 есть  $1/8$  от 216, а 24 есть  $1/8$  от 192. Следовательно, из этих чисел большее оказывается эпогдоадой меньшего, и интервал от меньшего до большего, т. е. от 192 до 243, равен интервалу двух

тонов, <1022> наполненных двумя эпогдоадами. В случае же вычитания, остается промежуток целого протяженностью от 243 до 256, т. е. 13, потому и именуется это число лейммой. Я же полагаю, что платоновская мысль наиболее ясна в этих числах.

19. Другие, однако, полагают в качестве верхней границы четвертого [интервала] — 288, а в качестве нижней — 216, и затем аналогично определяют и последующее, за исключением того, что леймму берут между двумя тонами. Ибо, когда нижняя [нота] повышается на тон, получается 243, а когда верхняя понижается на тон, получается 256. Ибо 243 есть эпогдоада от 216 и <1022b> 288 эпогдоада от 256, так что каждый из этих двух интервалов есть тон, и остается то, что между 243 и 256; но это не полутон, а меньше, ибо 288 превосходит 256 на 32, и 243 превосходит 216 на 27, а 256 превосходит 243 на 13, что меньше, чем половина любой из разностей, т. е. 32 и 27. Оказывается, следовательно, что четвертый [интервал] содержит два тона и леймму, а не два с половиной тона. Таково доказательство этого. Что же до следующего, то оно не слишком тяжело, и это мы можем видеть из прежде сказанного; после того, как Платон сказал, что возникли гэмсиола, эпитрита и эпогдоада, <1022с> то говоря, что эпитрита восполняется эпогдоадой, он не упоминает гэмсиолу, но опускает<sup>196</sup>. Ибо гэмсиола более эпитриты на эпогдоаду, так что с прибавлением эпогдоады к эпитрите восполняется и гэмсиола.

20. Рассмотрев эти вопросы — наполнение интервалов и введение середин, — я должен был бы

<sup>196</sup> Имеется в виду Платон. *Тимей*, 36аb–b1.

оставить вас упражняться в этом, если бы прежде в этой области ничего не было сделано; но поскольку многие благие мужи разработали эти вопросы, особенно же Крантор, Клеарх и Феодор — все из Сол<sup>197</sup>, — то бесполезно в немногих словах говорить о разнице между ними. Ибо Феодор, <1022d> не подобно остальным, не выстраивал две линии, но выставлял двойные и тройные числа одно за другим в единую прямую линию<sup>198</sup>, будучи уверен, в первую очередь, что когда сущность раскола по длине, то, вероятно, получаются две части из одной<sup>199</sup>, а не четыре из двух, и затем говорит, что прилично для получения среднего привести их в эту последовательность; в противном случае, имели бы место смятение, смешение и перестановка — к истинно первым тройным от первых двойных — того, что должно наполнять оба [числовых ряда]<sup>200</sup>. Крантор и его последователи, однако, спешат на помощь позиции чисел: они попарно противопоставляют плоские числа плоским, квадратные — квадратным, <1022e> кубические — кубическим, причем эти числа берутся не по порядку, но попеременно, <1027f><sup>201</sup> четные и нечетные — самим Платоном<sup>202</sup>. Ибо он

<sup>197</sup>Крантор, *фр.* 6 (Kayser) и Клеарх, *фр.* 4 (Wehrli).

<sup>198</sup>Как позднее Север, Порфирий и сам Прокл, который не упоминает первенства Феодора из Сол.

<sup>199</sup>Платон. *Тимей*, 36b6–7.

<sup>200</sup>Гармоническая и арифметическая середины первых тройных ( $3/2$  и  $2$ ) уже даны первыми двойными и их серединами ( $1$ ,  $4/3$ ,  $3/2$ ,  $2$ ).

<sup>201</sup>Сбой в нумерации.

<sup>202</sup>В *Тимее*, 35b4–c2 последовательность такова: 2, 3, 4, 9, 8, 27, т. е. четные чередуются с нечетными (ср.: Макробий. *Комментарий на «Сон Сципиона»*, II.17), тогда как естественная последовательность (... 4, 8, 9, 27) была бы ... четное, четное, нечетное, нечетное.

берет монаду — как общую сущности обоих [числовых рядов] и полагает ее в начале [числового] порядка; он полагает 8, и дальше, по порядку, 27, почти что показав нам место, <1028> которое он отводит каждому из родов. Рассмотреть это с большей точностью прилично другим; но остается и нечто еще родственное предмету нашего исследования.

31. Ибо поскольку Платон не вводил доказательства своих математических теорий об арифметической и гармонической середине в физические гипотезы, где они не нужны, он говорил о них по преимуществу в учении о составе [души], где они уместны. В самом деле, некоторые люди ищут вышеназванные [числа и отношения] в скоростях планетных сфер<sup>203</sup>, другие — в расстояниях между ними<sup>204</sup>, третьи — в величинах звезд<sup>205</sup>; и те, которые представляются особенно точными, [полагают их] <1028b> в диаметрах эпициклов, допуская, что они являются границами, для которых демиург приспособил к небесным телам душу, разделенную на семь частей. Многие вносят сюда пифагорейские [мнения], утраивая расстояния [небесных] тел от центра. Таким образом, в центре полагается монада — Огонь, тройка — Антисемля, девятка — Земля, двадцать семь — Луна, двести сорок три — Фосфор<sup>206</sup>, само Солнце — семьсот двадцать девять, как одновременно квадратное и кубическое число; потому же они иногда называют Солнце и квадратом, и кубом. <1028c>

<sup>203</sup>Ср.: Платон. *Тимей*, 36d5–7.

<sup>204</sup>Ср.: Макробий. *Комментарий на «Сон Сципиона»*, II. iii, 14–15; Ипполит. *Опровержение*, IV. 10, 1–11, 5.

<sup>205</sup>Возможно, через толкование *Государства*, 616e3–8.

<sup>206</sup>Венера. — Прим. пер.

Таким же образом они<sup>207</sup> вводят и иные числа путем утроений<sup>208</sup>, весьма сильно искажая их относительно логоса, если есть некоторая геометрическая доказательность, и показывают тем самым, что в сравнении с ними те, что исходят из геометрических доказательств, более заслуживают доверия, хотя и те вторые говорят не совершенно точно, но лишь приблизительно, когда утверждают, что логос солнечного диаметра в отношении к диаметру Земли равен двенадцать к одному, а земного диаметра к лунному, опять же три к одному<sup>209</sup>, и что диаметр наименьшей из неподвижных звезд составляет не меньше трети от диаметра Земли, <1028d> и что логос отношения полной сферы Земли к полной сфере Луны есть двадцать семь к <одному>, и что протяженность тени затмевающейся Луны равна тройному ее диаметру, и что широта отклонения Луны через середину в обе стороны зодиакального круга равна двенадцати градусам. Когда она находится относительно Солнца в треугольном или четырехугольном аспекте, то принимает форму половины и трех четвертей; а когда она проходит шесть знаков Зодиака, она является полной, как и созвучие шести тонов октавы. <1028e> Солнце имеет наименьшее движение в солнцестоянии и наибольшее — в равноденствии, посредством этого оно уменьшает день и увеличивает ночь; или же, напротив, такое вот существует учение: в первые тридцать

<sup>207</sup>Речь идет о постплатоновских последователях Пифагора. — Прим. пер.

<sup>208</sup>Это — Марс: 2187, Юпитер: 6561, Сатурн: 19683, неподвижные звезды: 59049.

<sup>209</sup>Это близко к отношениям Гиппарха (диаметры Земли, Луны и Солнца относятся как 1 : 1/3 : 12 и 1/3).

дней оно добавляет ко дню шестую часть той разницы, на которую самая длинная ночь превосходит самый короткий день, и следующие тридцать дней — третью часть, и в оставшиеся до равноденствия дни — половину<sup>210</sup>, уравнивая, таким образом, неравность в шестикратных и трехкратных отрезках времени. Халдеи же утверждают, <1028f> что весна в отношении к осени представляет собой четвертый [интервал], к зиме — пятый, а к лету — октаву. Если же прав Еврипид в разделении четырех месяцев лета и такого же числа зимних месяцев:

Милой осени — пара, и пара — весны<sup>211</sup>,

то в октаве — смена времен года. Некоторые же люди придают Земле положение прослаббаны, Луне — гипаты, предоставляя Стильбону<sup>212</sup> <1029> и Фосфору двигаться в диатонике <пар-гипаты> и лиханоса<sup>213</sup>, и утверждают, что само Солнце, как мяса, удерживает октаву вместе, будучи пятым от Земли и четвертым от сферы неподвижных звезд.

32. Но тонкость (χομψόν) этих людей никак не связана с какой-либо истиной, другие же не стремятся к точности вообще. Тому же, кому не кажется это платоновской мыслью, нижеследующее точно явит связь музыкальных тонов и пла-

<sup>210</sup>Шестая, третья часть и половина разницы между самой длинной ночью и самым коротким днем, будучи добавлены к самому короткому дню, дадут самый длинный день, т. е. день летнего солнцестояния, а не равноденствия. Плутарху следовало взять двенадцатую, шестую и четвертую части, как у Клеомеда (*De Motu Circulari*, I. VI, 27–28) и Марциана Капеллы, VIII, 878.

<sup>211</sup>Еврипид, *фр.* 990 (Nauck).

<sup>212</sup>Имеется в виду Меркурий. — Прим. пер.

<sup>213</sup>Вторая и четвертая струны лиры. — Прим. пер.

нет. Музыкальные логосы суть пять тетрахордов: низший, средний, объединенный, разъединенный и высший; планеты же построены в пяти интервалах, <1029b> из которых один — от Луны до Солнца и тех, что идут вместе с Солнцем — Стильбона и Фосфора, другой же — от них, и до огненного Арея, третий — тот, что между ним и Фаетоном<sup>214</sup>, и следующий до Файнона<sup>215</sup>, а пятый уже от него и до сферы неподвижных звезд. Так что звуки, определенные тетрахордами, имеют логос блуждающих звезд<sup>216</sup>. И еще: мы знаем, что древние насчитывали две гипаты и три нэты, но одну месу и одну парамесу, так что имеет место равное число устойчивых [струн лиры, или нот<sup>217</sup>] и планет. Новые же [ученые] полагают некую добавочную [струну, или ноту] — просламбану — на тон ниже гипаты, делая весь звуковой ряд <1029c> [протяженностью] в две октавы, но не сохраняя естественного порядка созвучий, ибо пятый [интервал] оказывается первее четвертого в случае, если к гипате добавляется низший, чем она тон. Очевидно, однако, что Платон создает высокую просламбану, поскольку в *Государстве* он говорит<sup>218</sup>, что каждая из восьми сфер движется по кругу, неся в своем кругообращении стоящих на них Сирен; все они поют один тон, и из всех [их голосов] смешивается единая гармония. Эти Сирены ослабляют [космическое на-

<sup>214</sup>Имеется в виду Юпитер. — Прим. пер.

<sup>215</sup>Имеется в виду Сатурн. — Прим. пер.

<sup>216</sup>Т. е. планет. — Прим. пер.

<sup>217</sup>Т. е. не считая просламбаны, семь устойчивых нот, которые ограничивают пять тетрахордов; ср.: Боэций. *О музыкальном установлении*, IV. XIII; Клеонид. *Гармоника. Введение*, 17.

<sup>218</sup>Платон. *Государство*, 617b4–7.

пряжение], заклинаят священные периоды и согласие хоров октахорда, ибо восемь было также первичных границ <1029d> двойного и тройного логосов, монада же причисляется к каждому [из числовых рядов]. Отцы (πρεσβύτεροι) же передали нам, что Муз девять: восемь из них, как и говорил Платон, отнесены к вещам небесным, а девятая — к земным; она очаровывает [смертных], вызывая к ним и вызволяя из скитаний, раздоров и смятения.

33. Рассмотрим же, ведóмы ли небо и небесные тела заботой и движениями души, ставшей наиразумнейшей и наисправедливейшей; стала она такой благодаря согласованным (καθ' ἁρμονίαν) логосам, образы (εἰκόνες) которых содержатся в телах видимых и зримых, <1029e> которые суть части космоса, первичная и властительнейшая сила которых невидимо смешана с душой, созвучна ей и послушна; все же иные части души всегда единоумны (ὁμοούνοτος) властительнейшему и божественнейшему в ней<sup>219</sup>. Ибо демиург берет беспорядок и небрежность в движениях негармоничной и неумной души, находящейся в разладе с собой, разделяет и разносит одни части, сводит вместе другие, организует их, пользуясь гармониями и числами, посредством которых даже самые бесчувственные тела, как то: камни, древесина, кора растений, кости диких зверей и их молозиво (πυτίκι)<sup>220</sup> — им смешиваются <1029f> и прилаживаются друг к другу; он создает удивительное

<sup>219</sup>Ср.: Платон. *Государство*, 442c10–d1 и 432a6–9.

<sup>220</sup>Перевод предположительный. Молозиво — вещество, выделяемое молочными железами млекопитающих перед тем, как у них появляется молоко. — Прим. пер.



изваяние, зелье (φαρμάκων)<sup>221</sup> и инструмент паразитической силы. Потому Зенон Китийский призывал юношей на представление флейтистов: познать — как звучит рог, дерево, тростник, кость, когда они причастны логосу и гармонии. Должен быть логос<sup>222</sup>, чтобы утверждать по-пифагорейски, что все вещи приличны (ἐλεοικένοι) числу — все те вещи, <1030> в которых [взаимных] различия и неподобия возникает общность и согласие друг с другом; это есть причина умеренности и порядка, причастных числу и гармонии, что не было сокрыто даже для поэтов, которые называют дружественные и согласные вещи приятными и пригодными, а враждующие и ненавистные друг другу — непригодными, предполагая, что сам раздор и есть непригодность. Тот, кто написал эпифанию для Пиндара:

Странникам он [душой] прилежал и был  
друг горожанам<sup>223</sup>, —

очевидно, был убежден, что добродетель есть слаженность. Пиндар где-то также сам говорит, что Кадм слушал бога, показывавшего музыкальный лад<sup>224</sup>. Древние богословы, которые старше философов, <1030b> влагали музыкальные инструменты в руки статуй богов, не предполагая, что они могут играть на лире или флейте, но думая, что ни одно дело так не подобно богам, как гармония и согласие. Так что смешон тот,

<sup>221</sup>В том числе и наркотическое. Мир как наркотик — весьма индийская мысль. — Прим. пер.

<sup>222</sup>Здесь, вероятно: основание, причина. — Прим. пер.

<sup>223</sup>*Anth. Pal.* VII, 35.

<sup>224</sup>Пиндар, *фр.* 32 (Bergk)

кто ищет эпитриту, гэмйолу и двойное отношения (λόγους) в сочетании черепахи<sup>225</sup> и колка в лире (хотя они, конечно, должны быть пропорциональны друг другу по длине и толщине, так что их соответствие должно наблюдаться и в звуках). Таким образом, подобает и телам звезд, и интервалам кругов, и скоростям кругообращений <1030с> быть подобными инструментам в упорядоченных <логосах>, которые соразмерны друг другу и целому; если же величина меры не дается нам, все равно — дело тех логосов и чисел, того, чем пользовался демиург, есть согласие и гармония души с собой, посредством чего она наполняет мириадам благ небо, в которое пришла, украшает окрестности Земли временами года и мерными изменениями в благом и прекрасном пути рождения и спасения возникающих.

<sup>225</sup>Служившей для лиры кузовом. — Прим. пер.

## Сокращенный вариант трактата «О рождении души по *Тимею*»

Этот конспект, или компендиум, помещенный под № 42 в корпусе текстов Планудия, не внесен в каталог Ламприя. Это скорее выдержка, чем конспект или компендиум в собственном смысле слова, ибо представляет собой изложение только гл. 22–23 (1023b–1025b) трактата *О рождении души по Тимею* с двумя параграфами в качестве введения. В них автор конспекта упоминает автора трактата без имени в третьем лице и, суммируя его учение, почему-то приписывает ему теорию зла, которая решительно отвергается в трактате. Сам конспект местами демонстрирует, что его составитель не очень ясно понимал, что он переписывает; и хотя он произвел одну вполне разумную замену в тексте, но также внес и дополнение, обнаруживающее его непонимание греческой словесной формы.

Практически не возникает сомнений, что рукопись трактата *О рождении души по Тимею*, из которой была сделана выдержка, не совпадает ни с одной из тех рукописей, с которых сделаны дошедшие до нас полные копии этого трактата, поскольку в пяти случаях отсутствующие в них слова присутствуют во всех списках *Конспекта*.

<1030d> 1. Трактат носит название «О рождении души по *Тимею*», провозглашая тем самым, что в нем разбираются все спорные места Платона и платоников, <1030e> а также те геометрические пропорции и подобия, которые, как он думает, имеют отношение к его теории души, а равно и к музыкальным и арифметическим созерцаниям<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>Это θεωρήματα можно было бы перевести и как «положения», но это лишило бы термин его интуитивной наглядности и придало бы ему чересчур резкий схоластический, наукообразный привкус. — Прим. пер.

2. Более того, он утверждает, что материя была оформлена душой: он придает душу не только Вселенной, но и каждому живому существу — душу, руководящую им; с одной стороны<sup>2</sup>, он вводит нерожденную душу, а с другой — рабствующую становлению вечную материю, от Бога через душу оформляемую, чья отрасль есть зло, что-бы, — говорит, — не счел бы кто Бога <1030f> виновником зол.

3. Он говорит, что последователи Посидония ставили душу недалеко от материи, но полагали делимой в телах, имея в виду сущность пределов, которые они смешивали с умопостигаемым; они провозглашали душу идеей всевозможно протяженного, <1031> а ее саму — составленной согласно числу, обнимающему гармонию; ибо [, говорят они,] математические предметы расположены между первичными умопостигаемыми [сущностями] и чувственными [вещами], и что, подобно им, и душе, обладающей благодаря умопостигаемости вечностью и страдательностью в силу чувственности, свойственно иметь сущность посредине. Однако эти люди не замечают того, что только после того, как душа уже была произведена, Бог использует пределы тел для оформления материи, ограничивая и определяя ее рассеяние и бессвязность, охватывая ее посредством подгонки (συναρμοττομένην) поверхностей треугольников друг к другу. Однако, что может быть нелепей, нежели делать душу идеей?! Душа — вечнодвижна, идея — неподвижна, причем идея с чувственным неслиянна, первая же заключена вместе с телом. <1031b> Кроме того, Бог

<sup>2</sup>В оригинале: πῃ . . . πῃ — одним способом. . . другим способом, отчасти так. . . отчасти так. — Прим. пер.

относится к идее как копиист к образцу, к душе же — как демиург к оконченному произведению (ἀποτελέσματος). Что же до числа, о котором мы уже говорили, то Платон полагал сущность души не числом, но сущностью, упорядоченной числом.

4. Кроме того, в том и в другом случае ни пределы, ни числа не имеют и следа той способности, благодаря которой душа естественно судит о чувственно воспринимаемом. Мышление и умопостигаемое наличны в душе благодаря ее причастности умопостигаемым началам, но мнения и верования, начала воображения и страдательности существуют в ней как качества, сущие окрест или в отношении к телу<sup>3</sup>, но не к собственно телесным началам. <...> как и ее простота не могла бы в ней мыслиться возникающей ни из точек (μονάδων), ни из линий, <1031c> ни из поверхностей. Не только души смертных имеют способность знать чувственное, но и душа [небесного] круга<sup>4</sup>, — говорит, — обращающаяся вокруг себя, ибо «при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние»<sup>5</sup>. Этими словами он сразу же намечает и десять категорий,

<sup>3</sup>ὅπο τῶν περὶ τὸ σῶμα ποιοτήτων — Прим. пер.

<sup>4</sup>Так автор конспекта ошибочно называет «душу космоса» (1023d выше).

<sup>5</sup>Платон. *Тимей*, 37a5–b3 (пер. С. С. Аверинцева).

а в последующем он утверждает еще более ясно, ибо говорит<sup>6</sup>: «Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, <1031d> имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем, чем угодно, только не истиной»<sup>7</sup>. Тогда что же является источником того движения, которое позволяет душе чувственно воспринимать и составлять мнение об этом, — движения иного, нежели умопостигаемое, и имеющего конечной целью знание? На этот вопрос трудно ответить, не имея твердой уверенности в том, что этими словами Платон конструирует (σύμστησιν) не просто душу, но душу космоса, <1031e> составленного из подлежащего, сущность лучшую и неделимую; худшая же есть та, которую он называл делимой в сфере тел, и она есть не что иное, как мнящее, воображающее и симпатическое [чувственным предметам] движение, не возникшее, но сущее вечно, так же как и иное<sup>8</sup>. Природа обладает и умным началом (τὸ νοερόν), и мнящим, но первое при

<sup>6</sup>Платон. *Тимей*, 37b3–c5.

<sup>7</sup>*Тимей*, 37b3–c5 (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>8</sup>Под «иным» здесь, видимо, подразумевается другое, умопостигаемое движение. — Прим. пер.

этом бесстрастно и расположено окрест сущности, пребывающей вечно, второе же — делимо и заблудно, поскольку касается движущейся и рассеивающейся материи. [Изначально] чувственное не имело никакого порядка, но было бесформенно и неопределенно; расположенная окрест чувственного сила <1031f> не обладала истинным мнением и не имела ни одного упорядоченного движения, но большинство его движений были сновидческими и безумными; это были возмущения теловидного, обусловленные мерой его столкновения с лучшим — ибо эта сущая окрест чувственного сила находится посередине между двумя, она есть природа, родственная и симпатическая <1032> обоим, и она держится материи посредством чувственного и умопостигаемого — посредством судящего.

5. Это самое некоторым образом прояснял и Платон, говоря: «Есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба»<sup>9</sup>. Ибо пространство он называл материей, а также иногда седалищем<sup>10</sup> и вместилищем, а умопостигаемое — сущим; то, что он называл возникновением космоса, еще не родившегося, есть не что иное, как сущность в движениях и изменениях, расположенных между отпечатывающим и отпечатываемым, [т. е.] распростертые здесь образы, пришедшие от-

<sup>9</sup> *Тимей*, 52d2–4 (пер. С. С. Аверинцева).

<sup>10</sup> Это греческое слово *ἔδρας* имеет весьма широкий спектр значений: во-первых, то на чем сидят — скамья и даже трон; во-вторых — то, чем садятся, т. е. задница; наконец, в расширительном смысле оно означает местопребывание вообще. Пространство как «эдрас» истинно сущего — исключительно точное выражение. — Прим. пер.

туда<sup>11</sup>. По этой самой причине становление [в его сочинениях] <1032b> называлось делимым, как, впрочем, и потому, что необходимо воспринимающему и воображающему быть разделенными соответственно воспринимаемым и воображаемым предметам, и быть сопротяженными им: ибо воспринимающее движение, которое есть собственно движение души, движется к воспринимающему снаружи, но ум, пребывая сам по себе и будучи неподвижен, возникает в душе и, властвуя над ней, оборачивает ее к себе и кругообращается вместе с ней окрест пребывающего вечно в наитеснейшем соприкосновении с сущим. Потому-то и общение их не приводит к смешению, что это — общение неделимого и делимого, никоим образом неподвижного со всевозможно носимым, насильственное приведение иного в единство с тождественным. Иное не есть <1032c> движение, так же как и тождество не есть покой, но иное есть начало различия и неподобия. Оба они происходят от различных начал: тождество — от единицы, инаковость — от двоицы; они были смешаны впервые здесь, в сфере души, посредством чисел, логосов и гармонических средин; и иное, возникнув в тождественном, произвело различия, а тождественное, возникнув в ином, произвело порядок, как это ясно в случае первичных душевных способностей. Они суть способности мыслительные и способности движения: различие в тождестве прямо явлено кругообращением неподвижных звезд, а кругообращением планет — тождество в различии, <1032d> ибо в первом случае властвует тождество, в сфере же Земли — проти-

<sup>11</sup>Видимо, имеется в виду умопостигаемый мир. — Прим. пер.



воположное. Суждение имеет два начала: мышление — от тождества всеобщего, восприятие — от инаковости единичного; логос<sup>12</sup> же есть смесь из них обоих, становящаяся мышлением в сфере умопостигаемого и мнением в сфере чувственно воспринимаемого, пользуясь фантазией и памятью, как посредствующими инструментами, первый из которых сотворен благодаря различию в тождестве, второй — тождеству в различии. Ибо мышление есть движение движущегося<sup>13</sup> относительно пребывающего, а мнение — дление (*μονῆ*) воспринимаемого относительно движимого; но воображение, которое есть соединение мнения <1032e> и чувственного восприятия, приходит к остановке в памяти благодаря тождеству, а благодаря инаковости вновь приходит в движение в различиях прошлого и настоящего, соприкасаясь разом и с тождеством, и с инаковостью.

6. Устроение (*σύνταξις*), осуществленное в теле космоса, должно понимать как аналогию того, каким он<sup>14</sup> обустроил душу. В первом случае, поскольку имели место крайности: земля и огонь — природы, трудно поддающиеся смешению друг с другом, лучше же сказать, совсем несмешивающиеся и несоединимые, постольку он положил между ними воздух перед огнем и воду перед землей, и смешал сначала друг с другом их, а затем посредством их — и те первые были смешаны им между собой и со вторыми. <1032f> В случае же души он, опять же, объединил тождество и

<sup>12</sup> Термин здесь, вероятно, обозначает человеческую разумность вообще. — Прим. пер.

<sup>13</sup> Ошибка автора конспекта. В оригинале: «движение мыслящего» (1024f выше).

<sup>14</sup> Должно быть, демиург. — Прим. пер.

инаковость — противоположные силы и несовместимые крайности, — и не посредством их самих, но через других посредующих: через неделимое, положенное перед тождеством, и делимое — перед инаковостью, так что каждый из этих посредников оказался каким-то образом родствен каждому [из первых начал]; а затем, создав смесь из этих посредников, он создал тем самым весь эйдос души и, насколько возможно, привел различных к подобию и многих — к единству.

## О противоречиях стоиков

Критика стоической доктрины Плутархом в его дошедших до нас философских работах не ограничивается лишь теми трактатами, в названии которых заявлена полемика со стоиками; возможно, это распространяется также и на несохранившиеся трактаты; однако подлинные названия, помещенные в *Каталоге Ламприя*, ясно указывают на восемь трактатов, направленных против стоиков, и девятый, посвященный сразу и стоикам, и эпикурейцам. Этот последний трактат *Избранные места и опровержения стоиков и эпикурейцев* (№ 148) утрачен; из остальных восьми до нас дошли только два, и так называемый «конспект» третьего. Таким образом, сохранились следующие тексты: *О противоречиях стоиков* (№ 76), *Об общих понятиях. Против стоиков* (№ 77) и *Конспект трактата «О том, что стоики говорят еще более нелепо и противоречиво, чем поэты»* (№ 79).

Цель первой из этих трех работ — просто обвинить стоиков, и особенно Хрисиппа, в как можно большем числе бросающихся в глаза противоречий и несоответствий, а также показать Хрисиппа «человеком, который говорит абсолютно все, что приходит ему в голову»; и хотя в ходе этого Плутарх не может удержаться от критики самой стоической доктрины, он неоднократно говорит, что не это является его основной целью и выделяет определенную сферу, которой, по его собственным словам, и ограничивает себя. Его цель и средства, вероятно, были аналогичны и в трактате *О противоречиях эпикурейцев* (№ 129), где он мог также, насколько можно судить, использовать стоиков в своих напаках на эпикурейцев, как здесь — эпикурейцев в напаках против стоиков. Чтобы опровергнуть высказывание или положение, существовал способ, рекомендованный учителями риторики, против которого не могли устоять даже выдающиеся философы, а именно — указать на противоречивость данного положения или на его несоответствие поступкам автора. Стоики же должны были быть особенно чувствительны к полемике такого рода, поскольку они с гордостью заявляли, что их философия есть полностью согласованная и последовательная

система, и что эта последовательность, кроме того, должна проявляться в жизни истинного стоика.

Это последнее и явилось отправной точкой, с которой Плутарх начинает свою полемику. Подчеркивая необходимость согласия жизни философа с его теорией (гл. 1), он пытается показать, что стоики своими поступками противоречат собственному учению об отношении философа к обществу. Либо они воздерживаются от политики, о которой так много писали, и ведут жизнь, которая согласуется более с идеалом эпикурейцев, чем со стоическими идеалами (гл. 2), либо, если приходят в политику, действуют несообразно своим же утверждениям о государстве, законах и государственных деятелях (гл. 3). Кроме того, в своих трактатах об отечестве они расходятся во мнениях между собой или бывают необоснованно противоречивы (гл. 4). Предписания Хрисиппа относительно политического поведения мудреца равнозначны допущению, что теории стоиков на практике неосуществимы (гл. 5), а в отношении религиозных институтов и церемоний противоречие между теорией и практикой у стоиков даже более значительно, чем у критикуемых ими эпикурейцев (гл. 6).

До сих пор Плутарх придерживался единого предмета, хотя и не слишком заботился о логике изложения; теперь, однако, без всякого перехода (гл. 7) он внезапно обвиняет Зенона в противоречии самому себе по вопросу единства и множественности добродетелей, а также и Хрисиппу вменяет в вину противоречивость — когда тот атакует позицию Аристона, и в то же время отстаивает определение Зенона. Обсуждаемый в данной главе предмет вполне логично наводит на мысль, что это начало раздела, посвященного этическим противоречиям. Однако это не так, ибо далее, опять же без всякого формального перехода, следует (гл. 8) обвинение в том, что Зенон, когда пишет против Платона, опровергая софизмы и рекомендуя своим ученикам без колебаний изучать диалектику, противоречит своему собственному утверждению, согласно которому нет необходимости выслушивать обе спорящие стороны перед вынесением приговора. Далее следуют одна за другой две большие главы, формально не связанные ни между собой, ни с предшествующей, ни с последующей главами. Здесь Хрисипп обвиняется сперва (гл. 9) в противоречии самому себе при определении порядка изучения таких дисциплин, как логика, этика, физика и, наконец, богословие; а затем (гл. 10) — в том, что, не отвергая всецело доказательств противоположной стороны, он противоречит собственным предписаниям. Далее Плутарх снова возвраща-

ется к этической теме (гл. 11) — к несоответствиям, вытекающим из стоического учения о «правильном действии»; правильное действие есть такое, какое предписано законом, но к чему способен только мудрец, неправильное же — которое запрещено, но которого никто, кроме мудреца, не может избежать.

Если бы Плутарх намеревался изложить свой материал тематически, то гл. 9 он определенно не стал бы помещать между гл. 8 и 10, и все три — между гл. 7 и 11, но перед гл. 7 были бы последовательно изложены темы гл. 8 и 10, а перед этим вмененная Хрисиппу в гл. 9 методическая путаница была бы использована как предисловие для объяснения, почему противоречивый образ действий стоиков мешает им изложить в логической последовательности — без повторов или частичных совпадений — все их расходящиеся друг с другом суждения и доктрины. Итак, гл. 7, хотя тематически и не связана с предыдущими шестью, но посвящена, как и гл. 6, изложению противоречий, свойственных Зенону; то же можно сказать и о гл. 8, однако этим их связь и ограничивается. Гл. 9–10 полностью обращены к Хрисиппу, который остается в них единственным объектом для нападок.

Смысловая последовательность, связавшая гл. 11–13, ясна. Гл. 11, внезапно начавшись, как уже говорилось, с учения о правильном действии как предписанном, и неправильном как запретном, и развивая противоречие между этим учением и доктриной о том, что действие мудреца всегда правильно, а порочного человека всегда неверно, подводит нас к гл. 12, где цитируется работа Хрисиппа *О правильных поступках*, дабы оспорить положение, согласно которому для порочного ничто не родственно и ему ничто не подходит, которое Плутарх затем обвиняет в противоречии с не раз повторяемым Хрисиппом утверждением, что в момент рождения всем по природе присуща родственность себе, своим частям и своим порождениям, но это утверждение, как ясно сказано в начале гл. 13, есть следствие базового стоического принципа, согласно которому не существует различия степеней ни в пороке, ни в добродетели, — принципа, которого придерживался Хрисипп, и который противоречит, как считает Плутарх, многим из его положений и доводов.

В начале гл. 14 Плутарх формально отталкивается от этой вмененной Хрисиппу противоречивости, говоря, что тот часто поступает подобным образом и, обсуждая других, мало заботится об уклонении от противоречий и разногласий с собой. Затем он приводит тому четыре примера: Хрисипп ругает Платона за его высказывание о том, что человеку не

знающему, как жить лучше и не жить, однако превозносит Антисфена и Тиртея за такого же рода высказывания и порицает Феогнида, не говорившего так. Он осуждает платоника Кефала, считавшего страх божественного наказания средством воздержания от несправедливости, и в то же время сам утверждает, что это есть цель, ради которой боги наказывают порочных (гл. 15 [1040a–c]). Он обличает Платона, называвшего благом не только справедливость, и говорит, что все добродетели уничтожаются тем, кто не признает, что только красота есть благо; но затем, критикуя Аристотеля, утверждает, что иные добродетели могут существовать как блага, хотя справедливость упраздняется тем, кто полагает наслаждение целью — позиция, противоречащая, помимо всего прочего, собственному утверждению Хрисиппа о единстве добродетелей (гл. 15 [1040c–1041b]). И на основании того, что несправедливость существует только по отношению к другому, а не к себе, Хрисипп отбрасывает как абсурдное замечание Платона о несправедливости внутри единичной души; однако в другом месте он настаивает, что преступник совершает несправедливость по отношению к себе точно так же, как и по отношению к пострадавшему (гл. 16).

Эти главы обычно рассматривались как отклонение от темы, нарушающее последовательность гл. 13–17. Согласно Поленцу, гл. 17, начавшаяся с обозначения следующей темы как τὸ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγος, продолжается именно с того момента, на котором в гл. 11–13 обсуждение достигает μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν. В то же время это и есть то самое утверждение, по отношению к которому во второй и наиболее обширной части гл. 15 (1040c–1041b) Хрисипп обвиняется во внутренней противоречивости при попытках критиковать Платона и Аристотеля, и здесь это обвинение начинается (1040c) с уже использовавшейся в гл. 13 (1038d) цитаты, дабы еще и другим способом обвинить его в противоречивости относительно того же самого утверждения. Таким образом, если принять, что тема гл. 17 есть продолжение, тогда следует сказать, что она продолжает не гл. 13, а гл. 15. Однако далее она возвращается к теме гл. 14, начиная с цитаты из Хрисиппова *Протрептика* — единственной работы, которая цитировалась и пересказывалась в этой главе. Там Хрисипп обвинялся в критике платоновского высказывания, якобы заставляющего нас умереть, в то время как даже для порочного полезнее оставаться в живых: добродетель сама по себе не является поводом для нашей жизни, и порок — для нашего ухода из нее; затем Плутарх обвинял Хрисиппа в противоречии себе, когда соглашается с утверждениями других, под-

разумевающими в точности то же самое, что он осуждал в речениях Платона: что для порочного и глупого лучше не жить, чем жить. Теперь, в гл. 17 Хрисиппу вменяется такого же рода противоречие в его собственных утверждениях, касающихся его учения о благе и о зле, которое в упомянутой работе он называет в наибольшей степени соответствующим жизни, хотя в другом месте он говорит, что это учение за пределами человеческой природе, поскольку уводит нас от жизни, будучи чем-то не касающимся нас. Связь с гл. 14 яснее вырисовывается в начале гл. 18, которая начинается с попытки обнаружить противоречие между этой доктриной добра и зла и утверждением, что даже для дурного и порочного полезнее оставаться в живых. Итак, гл. 14–16, совмещая в себе продолжение темы гл. 13 и введение к тому, что будет сказано в гл. 17–18, несмотря на общую для них цель — привести примеры особого безразличия Хрисиппа к собственным противоречиям в процессе критики других, — воспринимаются всего лишь как инородные части, вклинившиеся в организованный совершенно иным способом ход мысли, или отклонившиеся от него.

Гл. 18 продолжается доказательством (1042с–е) того, что, защищая Хрисиппа от обвинения в том, что его учение о добре и зле противоречит утверждению, что лучше жить дураком, чем не оставаться в живых, стоики снова противоречат себе, ибо согласно их аргументам, критерием, в силу которого подобает несчастному дураку оставаться в живых, а счастливому мудрецу порой добровольно уйти из жизни, является вовсе не благо и зло, а среднее, или так называемое безразличное, хотя не безразличные вещи, а именно благо и зло суть объекты выбора и уклонения. Это противоречие в отношении мудреца к вещам благим, злым и безразличным приводит к тому (гл. 19), что мудрец не осознает присутствия блага и отсутствия зла, хотя и утверждает, что они совершенно различны и чувственно воспринимаемы, а также к тому (гл. 20), что спокойный, ушедший от дел и невозмутимый мудрец тем не менее занимается политикой, ищет выгоды и принимает меры предосторожности, чтобы не быть обманутым. Плутарх продолжает, обвиняя Хрисиппа в том, что, с одной стороны, его мудрец не допускает в свой город ничего, имеющего целью удовольствие и красоту, а с другой — что Хрисипп в своих телеологических объяснениях приписывает именно эту цель провидению, превознося его заботу, в то время как людей порицает за невоздержание. В данном плане Хрисипп обвиняется в осмеянии природы и в соревновании с законодателем вселенной (1044с), а также в том, что,

заставляя мудреца делать так, он противоречит стоической доктрине о мудреце, который пребывает в полном согласии с природой и проведением.

Гл. 22, рассматриваемая как начало разрозненного собрания несуразностей, вменяет Хрисиппу в вину противоречивые утверждения об использовании образа действий неразумных животных в качестве парадигмы для человеческого поведения. В одном случае приводится утверждение из *Протретики*, в другом — из пятой книги сочинения *О природе*. Последнее утверждение цитировалось также в предыдущей главе (1044d); возможно, именно это, а также упоминание там неразумных животных в Хрисипповых телеологических объяснениях и привело Плутарха к очевидно изолированной теме гл. 22. Однако материал этой главы все же имеет отношение к предыдущим главам, так как контекстуально он связан с определенными действиями, которые рассматривались Хрисиппом как не благие и не злые сами по себе, но «безразличные»; а Плутарх пользуется этим материалом, дабы показать, что Хрисипп в разное время выносил противоречащие друг другу суждения на основании одного и того же довода.

Подобным же образом связана с предыдущим и гл. 23. Будучи призвана продемонстрировать, что Хрисипп опровергает свою же критику эпикурейцев, она может послужить еще одним примером в дополнение к тем четырем, которые приводились в поддержку обвинения, выдвинутого в начале гл. 14; но здесь, как и в гл. 22 в отношении к «безразличному», Плутарх пытается вменить Хрисиппу противоречие собственной доктрине о несуществовании беспричинного и спонтанного, на основании которой тот критиковал утверждение эпикурейцев о случайном движении и беспричинном побуждении, проявляющем себя в случае равнозначного выбора.

С другой стороны, поскольку в гл. 22 Хрисипп обвиняется в непоследовательности, а в гл. 23 — в противоречивой критике других философов, — все это как бы готовит к тому, что будет сказано в гл. 24, ибо обвинение здесь, хоть оно представляет собой частный случай, могло бы послужить логическим развитием критики, представленной в гл. 8 и 10; это обвинение не в противоречивости или несоответствии утверждений или доктрин, но в неразумном обращении за поддержкой в некоторых вопросах к авторитету тех, чье мнение по наиболее важным вопросам заклеено как противоречащее себе и ошибочное.

Без какого-либо формального перехода Плутарх затем



(гл. 25) обвиняет Хрисиппа в противоречивости утверждения о том, что злорадства (ἐπιχαίρεκακία) не существует, ибо для порочного радость невозможна. Основанием для этого, однако, послужила стоическая доктрина о том, что порочный всегда всецело несчастен (ср. *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 671); с этим, а также с добавлением: благой всегда и всецело счастлив, — связано и утверждение Хрисиппа, что мгновенное счастье по степени и качеству не отличается от вечного и есть предмет выбора в такой же мере, как и последнее; противоречивость этой доктрины и критикуется в гл. 26. В гл. 27 говорится еще об одной его неувязке с той же самой стоической доктриной; и это происходит потому, что порочный несовершенен и не участвует в добродетели, благой же — совершенен и безупречен, и любой его поступок совершенен и поэтому согласуется со всеми добродетелями. И это, как утверждает здесь Плутарх, оспаривается Хрисиппом, говорящим, что благой муж не всегда отважен, а порочный не всегда труслив и неводержан. Таким образом, гл. 25–27 связаны друг с другом контекстуально — посредством доводов Хрисиппа, которые в них рассматриваются. Однако у них имеются и другие общие черты. Обвинение в гл. 27, что Хрисипп противоречит стоической доктрине о единстве добродетелей и их участии друг в друге, имеет отношение к обсуждаемому в гл. 15 несоответствию его слов с той же доктриной в связи с его критикой Аристотеля; тезис Хрисиппа (гл. 26), что счастье не зависит от протяженности во времени, прямо противоположен утверждению Аристотеля, согласно которому для счастья мгновения недостаточно, но потребна вся жизнь целиком; и заявление Хрисиппа, что ἐπιχαίρεκακία — как разновидность радости — не существует (гл. 25), также отрицает сказанное Аристотелем. Эта характерная особенность, общая для гл. 25–27, остается единственным связующим звеном между ними и гл. 28. Здесь Хрисипп обвиняется в досадном несоответствии, не имеющем отношения к этическим доктринам, а именно, в том, что, обращая внимание на порядок слов и манеру декламации в одних случаях, он в то же время рекомендует не замечать темнот и даже солецизмов, что безусловно является отказом от аристотелевского канона стиля, хотя об этом здесь и не говорится. Таким образом, все четыре противоречия в гл. 25–28 служат примерами той оппозиции Аристотелю от имени Хрисиппа, о которой в гл. 24 говорилось как о непоследовательной из-за обращения к авторитету Платона и Аристотеля за поддержкой при отстаивании собственных положений; и хотя не было сказано, почему эти главы помещены сразу после гл. 24, о причинах

этого можно догадаться по характеру гл. 29, которая следует за ними.

В этой главе положение Платона, раскритикованное Хрисиппом как пример ошибки, которой следует избегать, сохраняя молчание касательно научных предметов, подало повод к обвинению самого Хрисиппа в поспешии на практике тех принципов, которым он следовал, критикуя Платона, а сверх того — в совершении серьезной ошибки, которая опровергнута специалистами, в то время как подвергшееся нападкам Хрисиппа утверждение Платона подтверждается авторитетными источниками. Данная глава связана с предыдущими посредством гл. 28, связь же ее с гл. 24 очевидна: как там, так и здесь Хрисипп на практике противоречит своей критике Платона, что может прекрасно послужить для развития темы гл. 8–10 или 14–16; однако, и там, и здесь суть Плутархова обвинения не в утверждении о противоречивости положений или доктрин, но в непоследовательном отношении Хрисиппа к авторитету вообще, и к авторитету Платона и Аристотеля в частности. Итак, содержание гл. 22–29 — это не просто коллекция «разрозненных несуразностей, нагроможденных в беспорядке», ибо можно проследить смысловую последовательность от первой до последней из них, и основной мыслью в них остается противоречивость Хрисиппа в обращении с доводами и авторитетами.

Гл. 30 начинает новую тему и задает новую смысловую последовательность. Она начинается с остроты времен минувших о трудности, придуманной Зеноном, о «предпочтении» неких «безразличных», что делает их и не благими, и не безразличными, и продолжается демонстрацией того, что Хрисипп увеличил трудность своим противоречием об этом классе предпочтительного; далее говорится, что этими противоречиями Хрисипп последовательно наполнил не только добродетель, но и промысел. Это переход к основной теме нового раздела, предисловием к которому послужила вся предшествующая часть гл. 30.

Основная тема начинается аргументом, что сказанное Хрисиппом о «предпочтительном безразличном» сделало бы добродетели ничтожными и глупыми, чтобы радеть о них, а богов — смешными и нелепыми, прорицающими о вещах, которыми они собираются одарить людей в согласии с промыслом (гл. 30 [1048b–c]). Боги должны были бы наделить этими дарами людей, которые используют их во вред, ибо, согласно стоическому представлению, эти дары не могут называться благими уже в силу того факта, что могут быть употреблены во зло глупцом; и добродетель, которая единственно блага

и полезна, согласно стоикам, не дается богами, но является объектом свободного выбора; отсюда следует, что боги либо не желают помочь человеку, либо не могут — трудность, усугубляемая противоречивым утверждением Хрисиппа о том, что положение человека крайне бедственно и скверно, хотя божественным промыслом оно приводится в наилучшую из возможных форм (гл. 31). Эта внутренняя противоречивость получает развитие и в последующих главах. О Хрисиппе говорится, что он всегда дает богам человеколюбивые эпитеты, однако приписывает им дела чрезвычайной жестокости (гл. 32), представляет божество возбуждающим пороки в испорченных людях к их гибели, но сам же говорит, что божество не может быть соучастником чего-либо постыдного (гл. 33), в то же время настаивая, что ничто вообще — а значит, ни постыдные поступки, ни пороки — не может случиться иначе, как в согласии с провидением и логосом Зевса (гл. 34); и далее утверждает, что для порока, возникающего согласно логосу Зевса, существует божественное возмездие, и усиливает противоречие, говоря, что порок не бесполезен для мирового целого, и выходит, что не только несправедливое не бесполезно, но что Зевс наказует за то, что само по себе безупречно и в существовании чего — бесполезном или исполненном пользы — он виноват сам (гл. 35). В этом кроется еще одно противоречие, ибо, продолжает Плутарх, в других местах Хрисипп говорит, что боги противятся некоторым незаконным деяниям, допуская таким образом, что ошибочные действия не все одинаково ошибочны и что полное уничтожение зла невозможно и не благо, в результате чего его собственная попытка уничтожить зло путем философствования становится действием, противоречащим и его собственной доктрине, и богам. Сверх того, допуская, что, кроме порока и возмездия за него, существуют «несчастливые случаи» и бедствия, случающиеся и с благими, он опровергает собственный тезис о том, что ничто во Вселенной не достойно порицания, а пытаясь объяснить пороки, вменяет божеству небрежность или некомпетентность и признает, что необходимость выше промысла, и не все события случаются в согласии с божественным словом (гл. 37).

До сих пор Хрисипп обвинялся в опровержении своего учения о том, что все вещи упорядочены промыслом благого божества, теперь же он обвиняется в подрыве самих основ учения. Против тех, кто отвергает промысел, он, как сказано, выступает его защитником, обращаясь к общему понятию божества как благотворящего (гл. 38 [1051d–e]); однако тем, что сам говорит о богах, он оспаривает это же самое общее

понятие, ибо оно предполагает, что боги суть не только благотворящие живые существа, но также блаженные и нетленные; и он же отказывает всем богам, кроме Зевса, т. е. космоса, в нетленности и самодостаточности, а также в блаженстве (гл. 38–40).

Дальнейшее нельзя назвать не относящимся к этому внутреннему противоречию, и переход к тому, что названо коллекцией разрозненных несуразностей в физике, не внезапен. В гл. 38–40 было подчеркнуто, что, согласно Хрисиппу, все боги, кроме Зевса — космоса, включая Солнце и Луну, возникают из огня, нуждаются в питании извне и ввергаются снова в огонь, для которого нет ничего неуничтожимого в них. Выходит, что Хрисипп сообразуется с общими понятиями, признавая богов живыми, но принимает их таковыми лишь настолько, насколько они огненны, и это проявляется в гл. 41. Здесь сказано, что Хрисипп объяснял процесс рождения как утончение воздуха и превращение его в эфир; Солнце, поскольку оно живое, — как огненный продукт испарений; душу отождествлял с огнем; у космоса, когда он всецело огнен в «эмпирозисе», есть тем самым своя душа. Однако Хрисипп противоречит себе, утверждая, что пневма плода в утробе становится душой, когда охлаждается в момент рождения и, таким образом, закаляется посредством воздуха (1052f–1053c), что само опровергается провозглашенным им основанием для рождения души: сходством отпрысков с родителями (1035c–d). Это выявленное противоречие, приписывающее одушевление охлаждению воздуха вместо воспламенения огня, ведет к дальнейшим обвинениям в гл. 42 и 43, согласно которым Хрисипп противоречит себе и учению стоиков касательно отношения природ воздуха и огня, и особенно тем, что делает воздух, который изначально охарактеризован в противовес огню как холодный и должен выступать инертной материей, — силой, продуцирующей сцепление, форму и характер тел.

В гл. 38–40 было сказано, что, согласно Хрисиппу, Зевс, или космос, — единственный из богов нетленен и самодостаточен, поскольку он один не нуждается в питании, но поддерживается взаимообменом своих частей и растет, усваивая свою собственную материю. Там Плутарх доказывал (гл. 39), что эти положения противоречат друг другу. В гл. 44–45 он возвращается к этой нетленности космоса, но теперь — чтобы показать, что способ объяснения Хрисиппа противоречит его собственным формулировкам физических и теологических принципов. Согласно этому объяснению, космос неразрушим, в беспредельной пустоте он занимает середину, ко-

тору ю сущность заняла по случайности. Этим объяснением, заявляет Плутарх, Хрисипп не только отрицает аргумент, использованный им против Эпикура, что в беспредельном нет ни пределов, ни середины, ни различий в направлениях, но также, говоря, что космос рассыпался бы, если бы не был в середине, допускает, что его части могли бы двигаться прочь из целого к центру пространства, и таким образом противоречит собственному заявлению, что в пустоте нет различения, способного заставить тела двигаться в каком-либо направлении, и своей доктрине связанности целого, благодаря чему части космоса естественно двигаются к середине не сущности, но охватывающего сущность пространства (гл. 44). И сверх того, эти его положения противоречат не только его физической теории, но и учению о боге и промысле, оставляя их в качестве причин лишь для второстепенного, и поручая то, что наиболее важно — сохранение космоса — случаю, а не судьбе и промыслу (гл. 45).

Хрисипповой теории судьбы, продолжает Плутарх, противоречит и 1) его теория возможностей (гл. 46), и 2) его объяснение способа освобождения судьбы от ответственности за ошибки и несправедливость, проистекающие от ложных образов воображения и обусловленные ею (гл. 47). Согласно первой, возможны многие события, не согласующиеся с судьбой; но тогда, возражает Плутарх, либо судьба не является всепреодолевающей силой, каковой ее считает Хрисипп, либо, если является, возможное часто будет невозможным, и все истинное будет необходимым, а все ложное — невозможным (гл. 46). В соответствии же со вторым, согласие на ложные образы воображения, которое необходимо для совершения действия, не определяется судьбой, которая есть предшествующая, а не достаточная причина. Это, утверждает Плутарх, противоречит Хрисиппову положению, что даже самое незначительное событие происходит в соответствии с судьбой, которая, в отличие от предрасполагающей причины, не терпит помех; в то же время его утверждение, что для отдельных движений существует множество препятствий, а для всеобщего движения их нет вообще, противоречит его доктрине, согласно которой второе распространяется на все первые; но, сверх того, его выдумка не достигает своей цели, ибо судьба, которая есть логос Зевса, не будучи причиной согласия, но только ложных образов воображения, для того, чтобы вызвать действие, должна знать либо, что вопреки стоической доктрине, образ воображения достаточен без согласия, либо, как утверждает Хрисипп, что действие может последовать только за согласием на образ; и, таким образом,

в любом случае судьба ответственна за ошибочное поведение, которое вытекает из представления образа (гл. 47).

Как показывает анализ, трактат, который оканчивается, подобно нескольким другим, без какого-либо эпилога или формального заключения, не является ни просто собранием обнаруженных противоречий, ни сочетанием нескольких хорошо организованных разделов с неупорядоченным собранием разрозненных материалов, логически с ними никак не связанных. Положение дел кажется таковым только потому, что текст не организован в тематическом порядке, привычном для современных критиков. Поскольку это не согласуется с их предвзятым мнением о правильном построении текста, они проигнорировали ход мысли и связь идей, которая ведет от аргумента к аргументу даже в очевидно неорганизованных разделах и придает всему произведению редко прерываемую целостность, хотя отдельные части и не стыкуются друг с другом: иногда тому виной характер используемого материала или источников, иногда — контекст стоических учений или аргументов, иногда же — специфическое использование их Плутархом, а иногда — высказывание или ссылка, заставляющие задуматься.

Далее, что касается гипотез о первоисточнике данного трактата, сделанных фон Арнимом и Поленцем и основанных на предположении, что трактат состоит частично из организованных разделов, а частично из разрозненных соображений, — то все они безосновательны; равно как и аргумент, что первоисточник Плутарха следует искать в академической полемике или в сборнике времен Антипатра, поскольку более поздние стоики не упоминаются в сочинении по именам, и после первых нескольких глав Хрисипп остается почти единственным стоиком, который цитируется, пересказывается и подвергается критике. Во времена Плутарха Хрисипп был признанным авторитетом для стоической доктрины; и среди самих стоиков, как нам известно из Эпиктета, под эрудицией подразумевалось знание старших стоиков, и особенно работ Хрисиппа, «великого благодетеля, указавшего путь». Если этот высший авторитет школы мог подвергнуться осуждению за противоречивость, то Плутарху незачем было беспокоиться о его последователях, которые автоматически подпадали под это же осуждение вместе с ним. Нет также оснований полагать, что первоисточником данной работы послужил сборник несоответствий, извлеченных из работ Хрисиппа неким более ранним составителем, поскольку Плутарх якобы не мог сам выбрать все эти фрагменты из книг Хрисиппа, упоминаемых им здесь. Уже было показано, что Плутарх и в других

своих работах продемонстрировал значительно более глубокое и обширное знание работ Хрисиппа, чем это принято считать; и в данном трактате он часто приводит убедительные доказательства своего знания более широкого контекста, из которого взяты его цитаты и пересказы, — знания, которого он не мог почерпнуть просто из «аморфного сборника несоответствий». Кроме того, сравнения с учением эпикурейцев, встречающиеся в данной работе, не могли содержаться в таком сборнике фрагментов, извлеченных из писаний Хрисиппа; и допущение такого рода компиляции в качестве первоисточника для данного трактата с необходимостью требует еще одного допущения другой подобной же компиляции в качестве первоисточника для аналогичного трактата *О противоречиях эпикурейцев* (№ 129). Такое умножение гипотез не является ни правдоподобным, ни необходимым.

Известно, что Плутарх вел «записные книжки» (ὑπομνήματα), к которым обращался в поисках подходящего материала, когда собирался писать трактат на специфическую тему. Вероятно, в такой форме со времен своего обучения в Афинах он и должен был сохранить цитаты из прочитанных книг и конспекты фрагментов с собственными комментариями, а возможно — и с теми, что он услышал в Академии. Среди прочитанных и законспектированных таким образом книг определенно были работы стоиков и эпикурейцев, а также запись академических споров с ними; из этих текстов в его записных книжках Плутарх мог отобрать выдержки и для настоящего трактата. Возможно, однако, что существовала и промежуточная стадия, так как им была написана работа под названием *Избранные места и опровержения стоиков и эпикурейцев* (№ 148). Для нее он определенно должен был собрать из своих записных книжек все подходящие выдержки и контраргументы, расположив их в определенной последовательности и, возможно, дополнив их; и разумно предположить, что эта компиляция могла стать промежуточным источником, из которого Плутарх затем брал материал для своих узко полемических работ против стоиков и эпикурейцев, среди которых и настоящий трактат, и его двойник в плане эпикурейства (№ 129), а также сочинение *Об общих понятиях*. Это помогло бы объяснить то, почему последняя из упоминаемых работ и данный трактат содержат немалое количество цитат и парафраз сходных фрагментов из Хрисиппа, однако приводившихся в разном контексте и в разной манере, и то, как Плутарх мог показать, что они отобраны в качестве единственно подходящих для его цели из более обширного и хорошо ему знакомого контекста, ибо другие

были намеренно «пропущены». Это помогло бы объяснить также, как традиционные академические аргументы против стоиков могли оказаться вместе с фрагментами, извлеченными из Хрисиппа самим Плутархом; и то, почему в данной работе нередки сравнения с эпикурейскими учениями и положениями; и, как случилось, что многие из фрагментов и доктрин, упомянутых в этом трактате, появляются время от времени и с разными целями в других сочинениях Плутарха.

Появление таких фрагментов с вариациями в различных работах, если их непосредственным источником являлась компиляция самого Плутарха или *Избранные места и опровержения стоиков и эпикурейцев*, или его записные книжки, или все вместе, — не может помочь в установлении относительной хронологии написания работ, в которых эти фрагменты появляются. Таким образом, неубедителен довод, что Плутарх уже в старости написал две полемические работы против стоиков, так как гл. 29 данного трактата представляет собой выжимку из *Застольных бесед*, 698a–700b, или аргумент Гёргеманна, что гл. 44–45 этой работы должны быть написаны раньше, чем *Об упадке оракулов* и *О лике, видимом на диске Луны*. С другой стороны, очевидно, что кроме *Избранных мест и опровержений стоиков и эпикурейцев* были написаны и другие работы, в которых Плутарх открыто противостоит стоической доктрине или атакует Хрисиппа, поскольку в данном трактате он сам, по крайней мере, дважды ссылается на такие более ранние полемические произведения.

Обращение Плутарха со стоицизмом, особенно в данной работе и в трактате *Об общих понятиях*, нередко осуждалось. Гайзен (С. Giesen) — в диссертации 1889 г. *De Plutarchi contra Stoicos Disputationibus* — пытался доказать, что стоики по большей части не были виновны в противоречиях, которые им вменяются в этих трактатах; он считает, что Плутарх, подобно злому судье, цепляется к словам, извращая их значение, и поэтому то, что он говорит о стоиках, за исключением цитат из них самих, не может использоваться для толкования их философии, если не подкреплено независимым и надежным доказательством.

Пolemika, имеющая место в данном трактате была предназначена не для изложения стоической системы и не с целью привести к соответствию очевидно не стыкующиеся положения Хрисиппа. Цель Плутарха при написании этой работы была в том, чтобы убедить других, что стоики, и особенно Хрисипп, обычно противоречат себе и своим собственным принципам, — во что Плутарх и сам искренне верил; и если



с этой целью он пользовался каждым удобным случаем — и даже мимолетными замечаниями стоиков, неосторожными выражениями и нечеткими формулировками, — из этого еще не следует, что он был незнаком с их работами или что он был несведущ в их систематической философии и неспособен к пониманию того, что ею подразумевалось.

Несмотря на резко критическое отношение к стоикам здесь, правильность цитат все же заслуживает доверия. Многие фрагменты не цитируются, но пересказываются; а пересказ всегда до некоторой степени оставляет свободу для интерпретации, даже если эта интерпретация непреднамеренна. Кроме того, возможна косвенная проверка: при цитировании Платона в соответствующих работах Плутарх, как правило, точен, но порой заменяет платоновский термин своим собственным или сокращает оригинальный текст, опуская слова, которые, возможно, кажутся ему не соответствующими цели, с которой он цитирует данный фрагмент, или содержащими нечто, что затруднило бы его толкование, но отсутствие которых, в любом случае, нарушает первичный смысл и цельность фрагмента, который цитируется. Большую часть его цитат из стоиков теперь уже невозможно проверить, сравнив с оригинальными текстами, из которых они были почерпнуты. Возможно, они и действительно точны, по крайней мере, за неимением первоисточников, мы вынуждены считать их таковыми; однако всегда остается вероятность их неточности или неполноты; кроме того, в первоначальном контексте они все равно могли восприниматься иначе, обладая, быть может, неким значением или смысловым оттенком, который потерялся или сгладился вне контекста. Как пересказы и толкования Плутарха, так и приводимые им цитаты из стоических и прочих авторов следует оценивать и как таковые, и в контексте того, зачем их приводит Плутарх, и в сравнении со всеми другими доступными и имеющими отношение к делу обстоятельствами.

<1033> 1. В первую очередь, считаю я, следует рассматривать качество догматов [той или иной философской школы]<sup>1</sup> по образу жизни [придерживавшихся их мыслителей], ибо не столь

<sup>1</sup>Стоики подчеркивали последовательность и непротиворечивость своей системы, см.: Диоген Лаэртский, VII, 40; Секст Эмпирик. *Против ученых*, VII, 17–19.

нужно, <1033b> как сказал Эсхин<sup>2</sup>, оратору соответствовать своему языку и закону, сколь философу быть в согласии со своим учением<sup>3</sup>. Ибо философское учение есть особый свободно выбранный закон, если они и в самом деле считают философию не забавой и не плетением словес ради славы, но, как оно и есть, делом, достойным величайшей серьезности.

2. Тогда, поскольку многое было написано Зеноном со свойственной ему краткостью<sup>4</sup>, многое и более пространно — Клеанфом, и более всех — Хрисиппом о политике, начальствовании и подначалии, справедливости и судоговорении, но ни один из них не был командующим, законодателем, не был членом [городского] совета или защитником на суде, <1033с> не воевал за отечество, не был ни послом, ни добровольным жертвователем своему государству: в чуждых землях отведали они лотос досуга<sup>5</sup> и стали проводить свои жизни — не краткие причем, но весьма продолжительные — среди разговоров, книг и прогулок, — постольку неясно, соответствовала ли их жизнь в большей мере их собственным писаниям или чужим, ведь они провели ее в совершенной безмятежности (*ἡσυχίαν*), которая предписывалась Эпикуром<sup>6</sup> и Иеронимом<sup>7</sup>. Действительно, Хри-

<sup>2</sup>Эсхин. *К Ктесифонту*, 16.

<sup>3</sup>Платон. *Лахет*, 188с–е. Стоик Зенон был прославлен за ревностное проведение в жизнь этой истины, что зафиксировано Диогеном Лаэртским, VII, 10–11.

<sup>4</sup>О лаконичности Зенона ср.: Диоген Лаэртский, VII, 18 и 20.

<sup>5</sup>Т. е. досуг, вкус которого воздействовал на них, подобно вкусу лотоса в *Одиссее*, IX. 94–97.

<sup>6</sup>Фр. 426.

<sup>7</sup>Фр. 11.

сипш в четвертой книге своего сочинения *Об образе жизни* полагает, что досужая (συχολαστικὸν) жизнь не отличается от жизни в удовольствие (ἡδονικοῦ). Приведу его слова<sup>8</sup>: «Все, кто полагает, <1033d> что досужая жизнь особенно обременяет философов, мне кажется, ошибаются изначально, ибо они предполагают, что тот, кто таким образом проводит время, поступает так потому, что должен делать так, должен провести всю свою жизнь каким-то таким образом; но если пристально рассмотреть этот образ жизни, он оказывается приятным, ибо мы не должны скрывать предпосылок, ведь многие проговаривают их — и открыто, и весьма неясно<sup>9</sup>». Но кто же тогда, если не Хрисипш, Клеанф, Диоген, Зенон и Антипатр — состарился, <1033e> проводя такой образ жизни? Каждый из них оставил свое отечество не потому, что потерпел обиду, но для того, чтобы проводить свой досуг в тишине и ученых занятиях в Одеоне<sup>10</sup> или на Зостере. Во всяком случае, Аристокреон — ученик и родственник Хрисипша — воздвиг медный образ (εἰκόνα)<sup>11</sup> со следующими стихами:

Воздвиг его Аристокреон — дядя Хрисиппа,  
Рассекшего плетенья академиков<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 702.

<sup>9</sup> Открыто — эпикурейцы, а неясно — перипатетики.

<sup>10</sup> Общественное здание в Афинах, построенное при Перикле для музыкальных состязаний; в действительности использовалось для разных целей.

<sup>11</sup> Прекрасный пример того, что «икона» обозначает не обязательно изображение красками. — Прим. Пер.

<sup>12</sup> Эти στραγάλιδον — плетенья, узлы, хитросплетения не могут не напомнить русскому читателю те «плетенья афинеийские», в процессе растерзания которых и по сию пору находится Святая Дева (букв: «растерзающая»), по словам

И этот Хрисипп — философ, старец, человек, одобрявший царский и политический образ жизни, — думает, что досужая жизнь не отличается от жизни в удовольствии.

3. Но насколько они входят в политику<sup>13</sup>, настолько, и даже еще больше, противоречат своим собственным догматам, ибо начальствуя, <1033f> выступая в качестве судей, участвуя в делах городских советов, законодательствуя, наказывая, награждая, они считают, что участвуют в делах родных городов, и что те суть настоящие советники и судьи, кто получил свою должность по жребию, и те суть настоящие стратеги, кто был избран, в то время как законы суть рукоположенное (χειροτονούμενον)<sup>14</sup> благодаря Клисфену, Ликургу и Солону — людям, которых они называют глупыми и испорченными<sup>15</sup>. Так что и участвуя [, и не участвуя] в политике, они противоречат [себе].

<1034> 4. Более того, Антипатр в своей книге о разнице между Клеанфом и Хрисиппом<sup>16</sup> сообщает, что Клеанф и Зенон не пожелали стать афинянами, чтобы не выставить свое отечество в дурном свете. Если они поступили прекрасно, то Хрисипп не был прав, записавшись в государство Афинское. Но оставим это. Есть, однако, нечто противоречивое и неразумное в сохранении ими

автора *Акафиста ко Пресвятой Богородице (Икос 9)*. — Прим. пер.

<sup>13</sup>Как советовали Зенон, Клеанф и Хрисипп (*Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 271 и III, фр. 697).

<sup>14</sup>Слово буквально называет протягивание руки, в переносном смысле может обозначать подачу голосов в народном собрании посредством поднятия рук.

<sup>15</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 324, 327, 599, 612, 617, 619.

<sup>16</sup>Антипатр, фр. 66.

имен своих отечеств, в то время как сами они<sup>17</sup> и их жизнь протекала вдали от них; это как если бы человек, оставивший жену и спящий с другой женщиной, рождающий от нее детей, не стал заключать с ней брачного договора, чтобы не выглядеть плохо в глазах первой женщины<sup>18</sup>.

5. Опять же, Хрисипп в своем сочинении *О риторике* <1034b> говорит, что мудрец будет публично выступать и принимать участие в делах государственных, как будто боясь, что признав и богатство благом, и славу, и здоровье, признает, что их догматы не имеют [практического] выхода, аполитичны, не приспособлены как для [получения] какой-либо пользы, так и для деятельности [вообще]<sup>19</sup>.

6. И еще, учение Зенона гласит, что не следует строить святилища богам, поскольку то, что не имеет великого достоинства, не обладает и святостью, а работа строителей и ремесленников великим достоинством не обладает<sup>20</sup>. Но стоики считают это чем-то хорошим<sup>21</sup>, и внимая происходящим в храмах мистериям, поднимаются туда, чтобы поклониться образам (ἑῶν) [богов] и украсить святилища, <1034c> в то время как они суть дела рук строителей и ремесленников. В самом деле, они думают, что опровергают эпикурейцев, при-

<sup>17</sup> Буквально даже — «тела» (τὰ σώματα и, соответственно, «жизнь» (βίους точнее — форма жизни этих тел. Удивительно натуралистично! — Прим. пер.

<sup>18</sup> Имеет смысл вспомнить, что сам Плутарх не покинул своих маленьких Хероней Беотийских, чтобы, по его словам, они не стали еще меньше. Во время его жизни там существовала даже философская школа. — Прим. пер.

<sup>19</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 698.

<sup>20</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 264.

<sup>21</sup> Например: Сенека, фр. 120.

нося жертвы богам, но оказываются еще больше опровергаемы сами, принося жертвы на алтарях и в святилищах, которые они считают недостойными существования и которых [ по их мнению,] не должно строить.

7. Зенон, как и Платон, допускал множество различных добродетелей: например, рассудительность, мужество, целомудрие, справедливость, которые он полагал хотя и нераздельными, однако, отличными друг от друга. С другой стороны, определяя каждую из них особо, он говорит, что мужество есть рассудительность в том, что следует терпеть, целомудрие есть рассудительность в том, что следует выбирать, рассудительность же в собственном смысле есть рассудительность в вещах, которые должны быть предприняты, а справедливость есть рассудительность в распределяемых вещах — тем самым показывая, что добродетель едина, но различается в своих энергиях <1034d> и в отношениях к разным предметам. И не только Зенон поссорился с собой в этом вопросе, но и Хрисипп, который упрекал Аристона за утверждение, что добродетель одна, все же остальное суть соотнесенные с ней состояния, и в то же время защищал Зенона, определявшего каждую из добродетелей таким образом. Также и Клеанф в своих *Физических положениях* после того, как говорит, что напряжение есть удар (πληγὴ) огня<sup>22</sup> и что, если оно имеет место в душе, то становится достаточным для исполнения возложенного, а это называется силой и властью, — продолжает в следующих словах: «Эта сила и

<sup>22</sup>О стоическом принципе τόνοϛ см.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 497, 513, 514, 563; II, фр. 441, 444, 447, 451, 546, 766, 876.

власть становятся стойкостью и самообладанием в случае вещей, которых, очевидно, следует придерживаться, в случае же вещей, которые следует выдержать, она есть мужество, <1034e> в случае достоинств — справедливость, в случае того, что следует выбирать и избегать, — целомудрие».

8. Сказавшему:

Быстро о том не суди, в чем мнения обоих  
не слышал<sup>23</sup>, —

Зенон противоречит, утверждая, что<sup>24</sup> «второй говорящий не должен выслушиваться или в том случае, если первый выдвинул исчерпывающие аргументы [содержащие все, что собирался показать второй] — в этом случае следствие уже закончено, или если он их не выдвинул вообще — т. е. если либо вовсе не явился в суд, будучи вызван, либо явился, но понес несусветную чужь. Однако он либо явил свою правоту, либо нет, и следовательно, второго говорящего слушать не следует». Выдвинув такой аргумент, он продолжает писать против платоновского *Государства*<sup>25</sup>, опровергать софизмы и приказывает своим ученикам обучаться диалектике, поскольку с ее помощью возможно это делать<sup>26</sup>. <1034f> В самом деле, Платон или показал, или не показал то, что есть в государстве; в любом случае, не необходимо, но суетно и совершенно излишне писать против него. То же самое может быть сказано и относительно софизмов.

<1035> 9. Хрисипп считал, что юноши в первую очередь должны слушать логику, затем

<sup>23</sup> Псевдо-Прокиlid, 87 (пер. А. А. Столярова).

<sup>24</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 78.

<sup>25</sup> Там же, фр. 260.

<sup>26</sup> Там же, фр. 50; ср.: Диоген Лаэртский, VII, 25 и 47–48.

этику, и после этого физику, целью же и окончанием их обучения должно быть богословие. Он говорит это во многих местах, для цитирования же вполне достаточно утверждения из четвертой книги его сочинения *Об образе жизни*, где написано буквально следующее<sup>27</sup>: «Итак, прежде всего я полагаю, в соответствии с истинными речениями древних, что есть три рода философских созерцаний — логические, этические и физические<sup>28</sup>; из них первым должен полагаться логический род, вторым — этический, третьим — физический; последним же после физических созерцаний <1035b> должно идти учение о богах, — это то, почему передача этого учения называется также посвящением [в мистерии]<sup>29</sup>». Однако то самое учение о богах, о котором он говорит, что его должно полагать последним, сам он повсюду полагает первым и предпосылает его всякому этическому исследованию; однако очевидно и то, что, говоря о благе и зле, браке и воспитании детей, законах и политике, он не упоминает об этом учении вообще, разве что как те, кто предлагает какое-либо постановление в народном собрании, первой пишут Тяхэ<sup>30</sup>, так он пишет Дия, Судьбу, Промысл, утверждая, что космос, будучи един и определен, удерживается вместе единой силой<sup>31</sup>; <1035c> ничто из этого не может вызвать дове-

<sup>27</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 42.

<sup>28</sup> Эту трехчастность философии нередко приписывали Платону.

<sup>29</sup> Греческий глагол *τελέω* и производные от него означают: заканчивать, совершать, завершать, а также принадлежать (к какому-либо сословию) и быть посвященным в мистерии или прямо какому-либо богу. — Прим. пер.

<sup>30</sup> Богини «благой судьбы», удачи. — Прим. пер.

<sup>31</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 30.



рия ни у кого глубоко погрузившегося в учение о природе. Послушаем и то, что он говорит в третьей книге своего сочинения *О богах*<sup>32</sup>: «Невозможно найти ни иного начала, ни иного [источника] возникновения добродетели, нежели Зевс и общая природа»<sup>33</sup>. Именно там должно быть начало всего этого, если мы собираемся говорить о благе и зле». И опять в *Физических положениях* он говорит<sup>34</sup>: «Нет более естественного (οἰκείωτερον) способа прийти к логосу блага и зла, добродетели и счастья, <нежели> [оттолкнувшись] от общей природы и космического управления». <1035d> И сразу же дальше: «Учение о добре и зле должно быть связано с этими вещами, ведь нет иного лучшего начала и места, отведенного (ἀναφορᾶς) для него; и физическое созерцание посвящено ничему иному, но разнесению добра и зла». Согласно Хрисиппу, физика должна быть «сразу же и до, и после»<sup>35</sup> этики. Лучше сказать, что [бессмысленное] кружение порядка [дисциплин] есть [для стоической системы] непреодолимая трудность, если физика должна полагаться после этики, ибо нет части, которая могла бы быть понята без нее<sup>36</sup>; это противоречие особенно заметно в устах человека, который, утверждая, что учение о природе есть начало учения о благе и зле, приказывает изучить его не прежде, но после последнего. <1035e> Воз-

<sup>32</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 326.

<sup>33</sup> Ср. 1050a–d ниже и *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 555 и II, фр. 599 и 1076. Отождествляемая с Зевсом, Судьбой и Промыслом общая природа есть, по существу, творческий огонь, πῦρ τεχνικόν (*Там же*. II, фр. 774, 1133, 1134).

<sup>34</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 68.

<sup>35</sup> *Илиада*, III, 343.

<sup>36</sup> Т. е. без физики. — Прим. пер.

можно, кто-нибудь скажет, что Хрисипп в своем сочинении *О пользе логоса* признавал, что принимающий логику как первую дисциплину не должен вместе с тем воздерживаться от других, но заниматься, насколько возможно, и ими. Если кто-нибудь скажет так, то его утверждение будет истинно: ибо Хрисипп враждует с собой, приказывая принимать учение о богах последним и завершающим на том основании, что завершение называется посвящением, и опять же вместе с тем где-то говорит, что часть богословия должна браться в числе первых предметов [для изучения]. От порядка ничего не останется, если все части будут браться во всех; но, что важнее, он приказывает не начинать с богословия и затем переходить от него к учению о добре и зле, <1035f> — но, положив вначале это [этическое] учение, они берут и часть теологии как участвующую в ней по случаю, а затем переходят от этики к собственно богословию, хотя потом он [Хрисипп] говорит, что нет ни начала, ни входа помимо богословия.

10. Он говорит, что не отвергает всецело доказательства противоположной стороны, но советует пользоваться ими осторожно, <1036> как делают на судилищах — не принимая их защиты, но уничтожая убедительность. «Ибо, — говорит он, — такая деятельность возлагается на тех, кто во всех вопросах воздерживается от суждения, и есть нечто содействующее тому, что ими желается, и она же, напротив, возлагается на производящих знание, в соответствии с которым мы собираемся жить, чтобы наставить учеников в началах и окружить их укреплениями от начала и до конца, уничтожив убедительность противоположных аргументов, как это происходит и в судах,

когда приходит время их<sup>37</sup> упомянуть». В таких вот выражениях он высказался. Нелепость состоит в том, что он считает, будто философ должен утверждать противоположное учение без доводов в защиту его, но, подобно адвокатам [злодейства], <1036b> не стремиться к истине, а бороться за победу — это говорится о нем в других сочинениях; однако же сам он не в малом количестве мест, но повсюду одобряет противоположное учение, которое сам и приводит, причем со всей серьезностью, честолюбием (φιλοτιμίας) и придирчивостью, что делает его суждения не всякому доступными — так именно считают сами стоики, удивляясь человеческой искусности и полагая, что Карнеад не сказал ничего особенного, но нападал на положения Хрисиппа, основываясь на тех противоположных суждениях, которые сам Хрисипп и придумал; и что в присказке, которую часто произносил Карнеад: «Божественный (δαμόνιε)<sup>38</sup>, губит тебя твоя храбрость»<sup>39</sup>, <1036c> — он обращается и к Хрисиппу как к дающему тем, кто хочет подвигнуть и оклеветать его учения, немалые к этому средства. И в разговорах, касающихся его писаний, которые противоречат общим понятиям, они заходят так далеко в своем тщеславии и хвастовстве, что утверждают, что если взять учения всех академиков разом, то они не будут иметь никакого достоинства в сравнении с написанным Хрисиппом ради того, чтобы опорочить чувства (εἰς διαβολὴν τῶν αἰσθησέων). [На самом же деле,]

<sup>37</sup> Должно быть, имеются в виду аргументы противников. — Прим. пер.

<sup>38</sup> В переводе Н. И. Гнедича: «муж удивительный». — Прим. пер.

<sup>39</sup> *Илиада*, VI. 407.

это знак незнания или самолюбия говорящих так, ибо истина состоит в том, что когда он захотел высказаться в пользу традиции и чувств, то куда меньше преуспел в этом, так что второй трактат слабее, чем первый. Так вот, он враждует с собой, <1036d> предписывая противной стороне всегда быть цитируемой, дабы обличать ее лживость, и не допуская никакой защиты: он, и в самом деле, куда искуснее как обвинитель, нежели как защитник своих собственных догматов<sup>40</sup>; убеждая других остерегаться противоположных учений на том основании, что они отвлекают от понимания, он сам с большим честолюбием составляет аргументы, скорее уничтожающие понимание [его учения], нежели упрочивающие его. То, что он и сам боится именно этого, ясно видно из четвертой книги его сочинения *Об образе жизни*, где он пишет следующее: «Противоположные учения и их убедительность должны быть явлены <1036e> не как попало, но с осторожностью, чтобы слушатели не отвлекались ими и не перестали придерживаться того, что они понимают, ибо когда они не могут удовлетворительно понять разрешения вопросов, то легко стряхивают свое понимание, — поскольку все те, кто понимает в согласии с традицией и чувственные вещи, и другие предметы, происходящие из чувственных восприятий, легко отказываются от этого под влиянием вопросов мегариков и [других] еще более убедительных [философов]». Пусть же стоики скажут мне, действительно ли они считают, что вопросы

<sup>40</sup>Из всего, что об этом говорит Плутарх, можно заключить, что стоики были правы и что Карнеад, а вероятно, и сам Плутарх не выходят за пределы предвиденных Хрисиппом возражений. — Прим. пер.

мегариков более убедительны, нежели те, что записаны Хрисиппом в книгах, направленных против общих понятий. <1036f> Или этот вопрос следовало бы задать самому Хрисиппу? Рассмотрим, что он пишет об учении мегариков в своем сочинении *О пользе рассудка*<sup>41</sup>: «Что-то подобное случилось и в учении Стильпона и Менеда<sup>42</sup>: хотя некогда они почитались весьма мудрыми, ныне учение их способствует их позору — одни части его глупы, другие, очевидно, софистичны». <1037> Так что же, неужели, о наилучший, ты боишься этих учений, которые ты осмеиваешь и называешь, в силу их очевидной порченности, позором для их создателей, и боишься, что именно они отвлекут людей от их понимания; а столькие книги, написанные вами против традиции, книги, в которых вы превзошли честолюбием Аркесилая, к которым ты прибавил то, что измыслил, — неужели не думаешь, что смутят читателей? Конечно, нет, ибо те диалектические умозаклучения, которые ты использовал против традиции, — пусты, а ты подобен тому, кто под влиянием чужой страсти говорит и сам со страстью, причем вещи глупые и пустые. Тогда, чтобы никто не забыл, <1037b> что он противоречит сам себе, он пишет в *Физических положениях*: «Даже имея некие восприятия (*καταλαμβάνοντες*), можно утверждать и противоположное, насколько это позволяет предмет, а также утверждать возможность и того, и дру-

<sup>41</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 271.

<sup>42</sup> Стильпон (380–300 до н. э.) — третий глава школы мегариков; Менедем из Эретреи (339/37–265/63) — основатель эретрейской школы и государственный деятель, который по политическим мотивам позднее стал злейшим врагом Персея, ученика Зенона.

гого, не воспринимая ни того, ни другого»<sup>43</sup>. И в своем сочинении *О пользе логоса*, сказав, что разумная способность, как и оружие, не должна использоваться для тех целей, что на нее не возложены, он добавляет вот что<sup>44</sup>: «Она должна использоваться для открытия истины и развития (συγγυμνασίαν), хотя именно этим многие и заняты». Но под «многими» он, возможно, имеет в виду тех, кто воздерживается от суждений. <1037c> Однако они ничего не понимают в умо- заключениях той и другой стороны, они считают, что если что-либо понимаемо [вообще], то дать истину могло бы — либо по преимуществу, либо одно только — понимание себя; ты же обвиняешь их, когда пишешь против традиции противоположное тому, что сам понимаешь, и убеждаешь, приводя доказательства, делать так и других; ты сам соглашаешься с тем, что пользоваться разумной силой, ребячась из честолюбия, вредно и бесполезно.

11. Правильное действие, говорят они<sup>45</sup>, есть то, которое предписано законом, а грешное (ἁμαρτηρία) — то, которое запрещено; потому-то дурным людям <1037d> многое и запрещено законом, но ничего не разрешено, что они не способны к правильным действиям. Кто не знает того, что неспособному к добрым делам нет возможности уклониться от злых? Таким образом, они делают закон противоречивым: предписывающим то, чего люди не способны избежать, ибо человек нецеломудренный не может не быть неводержанным, и человек, не способный мыслить, не мо-

<sup>43</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 128.

<sup>44</sup> Там же, фр. 129.

<sup>45</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 520.

жет не быть глупцом. Ибо они сами говорят<sup>46</sup>, что произносящий запрет говорит одно, запрещает другое, а предписывает третье; например, если он говорит: «Не кради», то произносит: <1037e> «Не кради», запрещает кражу и предписывает не красть. Но тогда закон не запрещает ничего дурным людям, в то же время и не предписывая. Более того, они говорят, что таковы же и предписания врачей своим ученикам: «резать» и «прижигать», по умолчанию предполагающие «в должное время» и «в должной мере», и предписания музыкантов: «играть на лире» и «петь», по умолчанию предполагающие «согласно» и «стройно»; поэтому, дескать, и ученики, действующие неумело и дурно, наказываются, ибо предполагалось, что нужно делать правильно, а они сделали неправильно. Так же и мудрец предписывает что-либо говорить или делать своим слугам и наказывает, если это предпринято не в должное время — это должно быть ясно предписывающему совершать среднее, а не правильное<sup>47</sup>; <1037f> но если мудрецы предписывают средние поступки дурным людям, тогда что мешает предписаниям законов быть таковыми же? Более того, он<sup>48</sup> счита-

<sup>46</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 171.

<sup>47</sup> Стоический мудрец, будучи безгрешен, знает, что не мудрый не может исполнить правильное действие, и поэтому не станет предписывать его. Следовательно, предписывать и требовать проявления ответственности он может только за «средние» действия. Об этом понятии в стоической этике см.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 231 и III, фр. 494, 496, 498, 515, 522.

<sup>48</sup> Т. е. Хрисипп. Плутарх, доказав, что, вопреки утверждению стоиков, основанный на их принципах закон может содержать предписания для порочного, теперь начинает подобным же образом доказывать, что он может содержать и запреты для мудреца, хотя стоики это и

ет, как написано в его сочинении *О законах*, что [душевный] порыв [к чему-либо] есть закон, предписывающий человеку, что делать. Тогда отвращение есть причина (λόγος) запрета, и уклонение <благоразумно, ибо противоположно влечению; а осторожность есть, согласно ему,> благоразумное уклонение<sup>49</sup>. <1038> Следовательно, есть нечто запрещающее для мудреца, ибо осторожность — это черта мудрых, а не порочных. Тогда, если рассудок мудреца — это одно, а закон — это другое, то осторожность, которой обладает мудрец, есть рассудок, враждующий с законом; если же закон есть не что иное, как рассудок мудреца<sup>50</sup>, то оказывается, что закон запрещает мудрецу те вещи, которых он остерегается.

12. Хрисипп говорит<sup>51</sup>, что для дурного человека нет ничего полезного и нет никого, кому дурной человек был бы нужен или полезен. Сказав это в первой книге своего сочинения *О правильных поступках*, он сразу же вслед за этим говорит, что и польза, и благодарность растягиваются в среднее<sup>52</sup>, ничто из которого, <1038b> согласно стоикам, бесполезно. Более того, он говорит, что ничто дурному человеку не родственно и ничто ему не подходит, в следующих словах: «Как ничто не отвратительно для хорошего человека, так ничто человеку дурному не родственно, потому что удел одного — благо, а другого — зло». Почему же тогда опять, в каждой книге как фи-

отрицают (ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 519 и 590).

<sup>49</sup>О стоическом определении осторожности (εὐλάβεια) ср.: Там же, фр. 275, 411, 431, 432 и 438.

<sup>50</sup>Ср.: Там же, фр. 316, 613 и 614.

<sup>51</sup>Там же, фр. 674.

<sup>52</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1068е.



зической, так, клянусь Дием, и этической, он всё нудит о том, что с момента рождения мы непосредственно родственны себе, своим частям и своим порождениям<sup>53</sup>? В первой книге сочинения *О справедливости* он говорит<sup>54</sup>, что даже животные обладают родством к своим отпрыскам, которое соответствует их нуждам, за исключением рыб, чья икра служит пищей для них самих. Нет ощущения <1038с> для того, для кого нет ничего воспринимаемого; нет родства для того, для кого нет ничего родственного, ибо родство есть, кажется, ощущение или схватывание того, что родственно<sup>55</sup>.

13. Этот догмат есть следствие из их базовых принципов; и Хрисипп, хотя он много написал против, очевидно присоединялся к тому, что в пороке и доблести, злодействе и добродетели нет степеней<sup>56</sup>. Он говорил в третьей книге своего сочинения *О природе*<sup>57</sup>: «Как Зевсу пристало гордиться собой, своим образом жизни и быть надменным, и, если это должно быть сказано, носить свою голову высоко, красоваться и превозноситься, ибо его образ жизни достоин превозношения, так же свойственно <1038d> поступать и всем благим людям, ибо они ничем не умалены перед Зевсом». И, опять же, в третьей книге своего сочинения *О справедливости* он сам говорит<sup>58</sup>, что

<sup>53</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 179.

<sup>54</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 724.

<sup>55</sup> Ср. Порфирий. *О воздержании*, III, 19.

<sup>56</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 525, 527–529 и 531–533.

<sup>57</sup> Там же, фр. 526. Ср.: *Об общих понятиях*, 1076a–b.

<sup>58</sup> Дальнейшее повторяется в 1040с ниже; эти слова Хрисиппа пересказываются также в *Об общих понятиях*, 1070d.

справедливость уничтожается теми, кто полагает удовольствие целью, но не теми, кто провозглашает его благом. Вот его утверждение дословно: «Если признать его благом, но не целью, и если прекрасное также окажется среди избираемого, то мы, возможно, сохраним справедливость, признавая, что прекрасное и справедливое суть бóльшие блага, нежели удовольствие». Однако, если только прекрасное есть благо<sup>59</sup>, то человек, провозглашающий удовольствие благом, ошибается, но ошибается меньше, чем тот, <1038e> кто делает его целью, ибо последний уничтожает справедливость, первый же сохраняет ее; благодаря учению последнего уничтожается и исчезает общение, второй же оставляет место добросердечию и человеколюбию. И еще, я прошел мимо его слов в сочинении *О Зевсе*, гласящих, что «добродетели возрастают и полнятся»<sup>60</sup>, ибо не хотел показать-ся придирающимся к словам, хотя Хрисипп жестоко уязвлял таким образом и Платона, и других философов; однако приказывая не хвалить все поступки, совершаемые в согласии с добродетелью, он показывает, что есть различия и между правильными действиями. Это же он говорил в своем сочинении <1038f> *О Зевсе*<sup>61</sup>: «Ибо существуют поступки, предпринятые в согласии с добродетелью, поступки, которые родственны [мудрецу], но не служат примером, например, храброе протягивание пальца, или стойкое воздержание от дряхлых старух, или терпеливое слушание того, что три есть именно четыре — всякий, кто

<sup>59</sup>Как утверждают стоики, ср.: 1039с и *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 30–32.

<sup>60</sup>Там же, фр. 226.

<sup>61</sup>Там же, фр. 211.

станет хвалить и прославлять кого-либо за поступки такого рода, явит <1039> безвкусьность». Подобное утверждение делается Хрисиппом и в третьей книге сочинения *О богах*. «Более того, я думаю, — говорит он<sup>62</sup>, — что может вызвать отвращение похвала того, что существует как случайное следствие добродетели, например, воздержание от старух, стоящих одной ногой в могиле, или снесение укусов мух». Чего еще он хочет, чтобы обличить свои собственные догматы? Если тот, кто хвалит такие поступки, пошл, то, конечно же, еще более пошл тот, кто полагает каждый из них праведным в высокой или даже высочайшей степени<sup>63</sup>. Ибо, если требуется равное мужество, чтобы сносить укусы мух и резание с прижиганием, или равное целомудрие, чтобы воздерживаться от дряхлых старух и от Лаиды с Фриной, то, в этом случае, я думаю, действительно, нет разницы — восхваляем ли человек за одни поступки или за другие. <1039b> Более того, во второй книге своего сочинения *О дружбе*, наставляя в том, что не все грехи должны вести к уничтожению дружбы, он пользуется следующими словами<sup>64</sup>: «Это нормально, что некоторые [огрехи] проходят бесследно, некоторые производят слабое впечатление, другие — более сильное, а третьи оцениваются как уничтожающие [дружбу] полностью». И в той же работе он говорит, что мы беседуем с одним человеком больше, а с другим меньше, так что один в большей степени, а другой в меньшей есть наш друг, и что эта разли-

<sup>62</sup> Там же, фр. 212.

<sup>63</sup> Ср. *Об общих понятиях*, 1060e-f и *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 528, 529.

<sup>64</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 724.

ца бывает весьма велика: один достоин одной степени дружбы, другой — другой, и одни заслуживают <1039с> такого-то доверия, другие — другого. Почему же, создавая такие различия здесь, он не допустит еще больших различий в тех вещах? Более того, в его сочинении *О красоте*, чтобы показать, что только красота есть благо, он пользуется таким вот доводом<sup>65</sup>: «Благо — избираемо, избираемое — угодно, удобное — похвально, похвальное — прекрасно»; и опять: «Благо — радостно, радостное — значительно, значительное — прекрасно». Эти доводы, однако, противоречат сказанному ранее<sup>66</sup>, ибо или всё благое похвально (в этом случае будет похвально и воздержание от старух), или <если это не достойно хвалы, то не будет истинным либо то,> что все благое <прекрасно,> либо то, что значительно или радостно, — значит, погиб аргумент. Неужели хвалить <1039d> других за подобное — пошлость, а прославлять и возвеличивать за такие вещи себя — это не смех? Почему же?

14. И весьма часто он<sup>67</sup> таков: когда он с кем-либо спорит, то нисколько не заботится о том, чтобы избежать противоречий и разногласий с собой. Во всяком случае, в книгах *Протрептика*, где он обрушивается на Платона, возражая против его слов о том, что невеже, не знающему, как жить, лучше не жить вовсе<sup>68</sup>, он говорит буквально следующее<sup>69</sup>: «Такое утверждение и себе противоречит, и весьма плохо в качестве уве-

<sup>65</sup> Там же, фр. 29 и 37.

<sup>66</sup> Т. е. в 1038f–1039.

<sup>67</sup> Хрисипп. — Прим. пер.

<sup>68</sup> Платон. *Клитофонт*, 408а 4–7.

<sup>69</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 761.

щевания, ибо, показывая, что лучшее для нас — не жить, он некоторым образом приказывает нам умереть, <1039e> увещевая тем самым к чему-то иному, нежели философия, ибо, не будучи живым, невозможно философствовать; невозможно также стать рассудительным, не пожив долгое время в пороке и неведении». Далее он утверждает, что даже дурной человек должен оставаться живым, и добавляет: «В первую очередь потому, что голая добродетель для нашей жизни — ничто, но также и порок — ничто в вопросе об уходе из жизни». Поскольку мы сейчас показываем, как Хрисипп противоречит самому себе, то нам нет нужды углубляться в другие его книги, хотя в этих книгах<sup>70</sup>, когда он с похвалой приводит слова Антисфена<sup>71</sup> о том, что следует обладать либо умом, либо веревкой, и слова Тиртея:

Добродетель иль смерть [выбери] прежде  
прихода кончины<sup>72</sup>, —

что он этим хочет показать, если не то, <1039f> что не быть живым для человека порочного и глупого предпочтительнее, чем жить? И опять, когда он поправляет Феогнида<sup>73</sup>: «Он должен говорить не “чтоб нищеты избежать”, но

*Чтоб от порока сбежать* и в глубокую  
бездну морскую  
Броситься стоит, и вниз, в пропасть с вы-  
сокой скалы!»<sup>74</sup>

<sup>70</sup>Там же, фр. 167.

<sup>71</sup>Антисфен, фр. 121.

<sup>72</sup>Тиртей, фр. 11 (Diehl).

<sup>73</sup>Феогнид, 175–176.

<sup>74</sup>Перевод В. В. Вересаева с моим парафразом. — Прим. пер.

<1040> — разве что-то иное пишет он в этом своем совете и поучении, разве не то самое, что он стирает, когда это пишут другие? То, против чего он возражает, когда говорит в пику Платону, утверждавшему, что лучше не быть живым, что лучше, последовав совету Феогнида, броситься со скалы или утопиться, нежели жить в невежестве и пороке? Итак, восхваляя Антисфена за то, что тот гонит в петлю тех, кто не имеет разума, он порицает себя, сказавшего, что порок не может быть причиной для ухода из жизни.

15. В самом начале его направленных против Платона книг *О справедливости* он<sup>75</sup> набрасывается на учение о богах, говоря, <1040b> что не прав был Кефал, утверждающий, что страх богов удерживает от несправедливости<sup>76</sup> и что учение о божественных наказаниях легко толкуется в дурную сторону, производя немалое смятение, а также противоположные и взаимоисключающие предположения и верования, ничем не отличающиеся от веры в Аккуса и Алфитуса<sup>77</sup>, которыми женщины пытаются удержать маленьких детей от проказ. Таким образом, он то поносит Платона, то опять же в других местах восхваляет его и часто цитирует такие слова Еврипида<sup>78</sup>:

Но есть, — хотя бы кто и посмеялся над  
этим словом, —  
Зевс и боги, вззирающие на страсти смерт-  
ных.

<sup>75</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 313.

<sup>76</sup> Платон. *Государство*, 330d–331b.

<sup>77</sup> Что значат эти имена, неясно, английский переводчик передает их как Vogu и Hobgoblin. — Прим. пер.

<sup>78</sup> Фр. 991 (Nauck).

Подобно этому, он приводит слова Гесиода<sup>79</sup> в первой книге своего сочинения *О справедливости*<sup>80</sup>: <1040с>

Беды великие сводит им с неба владыка  
Кронион, —  
Голод совместно с чумой. Исчезают со света народы<sup>81</sup>.

И затем говорит, что боги поступают так для того, чтобы порочные понесли наказание, а остальные, воспользовавшись их примером, меньше склонялись бы к порочным действиям. Опять же, в книгах своего сочинения *О справедливости*<sup>82</sup>, утверждая, что тем, кто считает удовольствие благом, но не целью, возможно сохранить справедливость, он полагает это в следующих словах: «Если удовольствие есть благо, но не цель, а красота — одна из вещей избираемых, то мы можем сохранить справедливость, полагая, что красота <1040d> и справедливость суть большее благо, чем удовольствие». Это то, что он говорит об удовольствии; но в книгах против Платона<sup>83</sup>, обвиняя его за то, что тот придерживается мнения, что здоровье есть благо<sup>84</sup>, он говорит, что не только справедливость, но и великодушие, и целомудрие, и все другие добродетели будут уничтожены, если мы допустим, что удовольствие или здоровье, или что-либо иное, что не прекрасно, есть благо. То, что должно сказать ему в защиту Платона, изложено

<sup>79</sup> *Труды и дни*, 242–243.

<sup>80</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1175.

<sup>81</sup> Пер. В. В. Вересаева. — Прим. пер.

<sup>82</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 23.

<sup>83</sup> Там же, фр. 157.

<sup>84</sup> Ср.: *Лисий*, 218e–219a; *Горгий*, 452a–b и 504c; *Государство*, 357c; *Законы*, 631c и 661a–d.

мной в иных сочинениях; здесь же я показываю противоречивость самого обвинителя, который в одном месте утверждает, что справедливость сохраняется, если допустить, что наряду с красотой и удовольствие есть благо, <1040e> в иных же местах обвиняет в уничтожении всех добродетелей всякого, кто не признает, что лишь красота есть благо. И чтобы не оставить своим противоречием себе никакого оправдания, он, когда пишет против Аристотеля в сочинении *О справедливости*<sup>85</sup>, говорит, что если наслаждение есть цель, то добродетель уничтожима, причем вместе со всеми другими добродетелями<sup>86</sup>. Согласно ему, это неправильно, поскольку в то время как справедливость уничтожается теми, кто считает удовольствие благом, ничто не мешает быть иным добродетелям, поскольку они могут так или иначе быть благими и одобряемыми, хотя и не будут, благодаря этому, избираемыми. Однако лучше повторить его собственные слова: «Ибо удовольствие является <1040f> целью в этом учении, которое, я думаю, не содержит всего такового (τὸ τοιοῦτο πᾶν). Поэтому он должен утверждать и то, что ни одна из добродетелей не является избираемой (αἰρετὴν) благодаря себе самой, и то, что ни один из пороков не есть избегаемое, но все это должно возлагаться на подлежащую [всем им] цель. Однако ничто в их теории не может помешать мужеству, рассудительности, стойкости, самообладанию и другим подобным добродетелям быть благами, а их противоположностям — тем, чего избегают». <1041> Кто более дерзок в своих доводах, нежели он? Он обвиняет двух наилуч-

<sup>85</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 24.

<sup>86</sup> Аристотель, фр. 86 (Rose).



ших философов: одного за то, что он уничтожает все добродетели, не признавая, что только красота есть благо, другого — за то, что он не верит в то, что сохраняются все добродетели за исключением справедливости, если удовольствие будет целью. Удивительна его свобода относительно этих предметов: одно и то же он утверждает, обвиняя Аристотеля, и отрицает, порицая Платона. Более того, в своем сочинении *Явление справедливости*<sup>87</sup> он явно говорит<sup>88</sup>, что «все правильные поступки есть законные поступки и справедливые; но то, что сделано согласно со стойкостью, или самообладанием, или рассудительностью, <1041b> или мужеством есть правильные поступки, а следовательно, и справедливые». Как, в таком случае, может он отрицать справедливость у тех, в ком допускает рассудительность, мужество и стойкость, если правильные действия совершаются благодаря добродетели и тем самым справедливо?

16. Хотя Платон говорил о несправедливости как о несогласии души и внутреннем споре, он говорил, что она не теряет своей силы в тех, кто обладает ею, но ввергает их в разлад с самими собой и в мятеж против себя<sup>89</sup>. Хрисипп возражает на это и говорит, что нелепо утверждать несправедливость одного, ибо несправедливость существует именно в отношении к другому, а не

<sup>87</sup>Можно было бы сказать «Демонстрация справедливости», но мы имеем здесь чисто «бароккальную» аллегорезу, неразрывно связанную с театром. Поэтому передаем это название именно как «Явление справедливости». — Прим. пер.

<sup>88</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 297 и 502.

<sup>89</sup>Платон. *Государство*, 351d–352a.

к себе<sup>90</sup>; но это он забывает <1041с> и позднее, в *Явлении справедливости*, говорит, что делающий несправедливость совершает ее по отношению к себе, и когда один бывает несправедлив относительно другого, то, став причиной беззакония относительно себя, невольно наносит себе вред<sup>91</sup>. В книгах же, направленных против Платона, то, что он говорит о несправедливости, он говорит уже опять не в отношении к себе, а в отношении к другому<sup>92</sup>: «Ибо частные лица (ἰδιῶν) не несправедливы, но несправедливо то, что составлено из таких вот противоположных друг другу людей<sup>93</sup>; нет, несправедливость берется в случае, когда налицо множество, относящееся к себе таким вот [антагонистическим] образом, когда никто не относится ни к кому как к своему ближнему». В *Явлении* же, однако, он высказывает <1041d> соображения наподобие следующего, о причинении поступающими несправедливо несправедливости по отношению к себе<sup>94</sup>: «Закон запрещает становиться соучастником беззаконию; несправедливость есть беззаконие. Значит, тот, кто соучаствует в своей несправедливости, беззаконствует в отношении себя, а тот, кто беззаконствует в отношении к кому-либо другому, совершает относительно него и несправедливость. Следовательно, тот, кто совершает какую-либо несправедливость вообще, совершает ее и относительно себя». И опять он говорит: «Грех есть некий ущерб,

<sup>90</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 288. Ср.: Аристотель. *Никомахова этика*, 1129b25–27, 1130a10–13 и а32–b5, 1138a4–b13.

<sup>91</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 289.

<sup>92</sup> Там же, фр. 288.

<sup>93</sup> Т. е. общество человеческое. — Прим. пер.

<sup>94</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 289.

и всякий грешащий грешит в отношении себя<sup>95</sup>. Следовательно, всякий грешащий неумышленно наносит себе вред»<sup>96</sup>. И еще он говорит так: «Приносящий вред под влиянием другого (ὁφ' ἑτέρου), наносит вред себе, вреда неумышленно. Это, однако, есть несправедливость. Следовательно, всякий, сделавший несправедливость под влиянием чего-бы то ни было иного, совершил <1041e> несправедливость относительно себя».

17. Он говорит, что учение о благе и зле<sup>97</sup> он вводит, сам испытав его как в наибольшей степени соответствующее жизни и теснейшим образом связанное с врожденными первичными понятиями. Так он говорит в третьей книге своего *Протретики*<sup>98</sup>; но в первой книге он утверждает, что это учение отвлечено от всех остальных как не имеющее отношения к нам и ничем не содействующее счастью<sup>99</sup>. Посмотрим же, как это его учение соответствует ему самому, провозглашая, что наиболее соответствует жизни и общим первичным понятиям учение, отвлекающее нас от жизни, здоровья, безболезненности, внимательности к чувствам и утверждающее, <1041f> что то, о чем мы просим богов, не касается нас<sup>100</sup>. Чтобы невозможно было отрицать, что он противоречит себе, приведем слова из его книги *О справедливо-*

<sup>95</sup>В английском переводе даже резче: in violation of himself. — Прим. пер.

<sup>96</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 626.

<sup>97</sup>В греческом тексте здесь множественное число, что неблагозвучно по-русски. — Прим. пер.

<sup>98</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 69.

<sup>99</sup>Там же, фр. 139; ср. 1048ab ниже и *Об общих понятиях*, 1060d-e.

<sup>100</sup>См. прямо противоположное утверждение, приведенное ниже: 1047e (*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 138).

сти<sup>101</sup>: «Потому-то, а равно и по причине преизобилия величия и красоты, то, что мы говорим, кажется подобным вымыслу и чем-то противным человеку и человеческой природе». <1042> Что же тогда может сделать более ясным противоречие человека себе, нежели его утверждение о том, что то, что соответствует жизни и теснейшим образом связано с первичными понятиями, по причине, как он говорит, преизобилия, кажется вымыслом и тем, что сверх природы человеческой?

18. Он провозглашает порок сущностью несчастья, и пишет об этом во всех своих физических книгах, настаивая на том, что жизнь во зле (κατὰ κακίαν) и несчастливая жизнь — это одно и то же<sup>102</sup>, но в третьей книге сочинения *О природе*<sup>103</sup>, сказав, что дурак получает больше пользы, чем мертвец, даже если этот дурак и не вразумится, <1042b> он добавляет: «Ибо таково благо для человека, что каким-то образом зло превосходит среднее»<sup>104</sup>. И хотя он в иных местах говорит, что глупцам ничего не полезно, здесь он говорит, что полезна глупая жизнь. Но оставим это. Поскольку то, что стойки называют средним, есть ни зло и ни благо<sup>105</sup>, то, говоря, что зло предпочтительнее, они говорят не что иное, как то, что зло имеет преимущество над тем, что не есть зло, и что быть несчастным полезнее, чем не быть несчастным; т. е. он утверждает, что не быть несчастным не полезнее, чем быть несчастным, и если это не

<sup>101</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 545.

<sup>102</sup> Там же, фр. 55.

<sup>103</sup> Там же, фр. 760.

<sup>104</sup> Еще одно место, где мне по-русски не передать небесмысленные здесь множественные числа. — Прим. пер.

<sup>105</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 760.

полезнее, то и вреднее, а следовательно, не быть несчастным вреднее, чем быть несчастным. Желая сгладить эту нелепость, <1042с> он добавляет о зле<sup>106</sup>: «Оно не имеет преимуществ, но имеет смысл<sup>107</sup>, почему и следует нам лучше быть живыми, пусть и глупцами». Итак, сначала он утверждает, что зло есть зло и причастно злу и ничему иному<sup>108</sup>; зло у него имеет смысл, лучше сказать, есть смысл грешить; и следовательно, быть живым, обладая смыслом, будучи глупцом, есть не что иное, как быть живым вместе со злом. Далее, быть живым, будучи глупцом, значит быть живым, будучи несчастным. В каком же тогда отношении это выгоднее среднего? Не в отношении же счастья, о котором он скажет, что выгоднее быть несчастным. Но Хрисипп, говорят они, <1042d> думал<sup>109</sup>, что должной мерой, определяющей, оставаться ли в живых или уйти из жизни, не могут быть все блага для первого и все зло для второго, но для того и другого это есть среднее, согласное с природой, — потому подобает иногда и счастливому уйти из жизни, а несчастному оставаться в живых. И далее, какое же самопротиворечие относительно избираемого и избегаемого могло бы быть больше, чем вот это: тем, кто в высшей степени счастлив, прилично отстраняться от наличных у них благ из-за отсутствия у них вещей безразличных. Однако стоики считают, что безразличные вещи не суть предметы выбора или избегания, но что только благо есть предмет выбо-

<sup>106</sup> Там же, фр. 760.

<sup>107</sup> ἔστι δ' οὐ ταῦτα προτεροῦντα ἀλλὰ ὁ λόγος. — Прим. пер.

<sup>108</sup> Об этом и о соответствующем определении блага ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 70 и 76.

<sup>109</sup> Там же, фр. 759.

ра, и только зло — избегания. Получается, следовательно, что, по их собственным утверждениям, <1042e> они осуществляют практические расчеты не относительно предметов выбора, но и не относительно предметов избегания, так что целью и жизни, и смерти оказывается нечто другое, что не выбирают и чего не избегают.

19. Хрисипп утверждал, что благие [вещи] совершенно отличны от злых, и это необходимо так, если присутствие последних прямо создает несчастье, а присутствие первых — высшую степень счастья<sup>110</sup>; но и блага, и множество зол суть вещи чувственные, говорит он, и пишет в первой книге своего сочинения *О цели*<sup>111</sup>: «Достаточно утверждать, что и благие, и злые вещи чувственно воспринимаемы: чувственно воспринимаемы ведь не только страсти и их эйдосы, например, печаль или страх, или близкие к ним [претерпевания души], <1042f> но также и воровство, и прелюбодеяние и тому подобное, а кроме того, и вообще — глупость, трусость и отнюдь не малое число зол, а также радость, благодеяния и многие другие правые дела, и не только они, но и разумность, и мужество и остальные добродетели». Умолчим о других нелепостях этого утверждения, но кто же не поймет, что оно противоречит их положению о том, что человек является мудрым, не сознавая этого? Ибо если благо чувственно воспринимаемо и весьма отлично от зла, <1043> то как может не быть крайней нелепостью, что тот, кто становится из дурного благим, не зна-

<sup>110</sup>О стоической формулировке блага и зла как причин счастья и несчастья соответственно ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 106, 107 и 113.

<sup>111</sup>Там же, фр. 85.

ет и не воспринимает присутствие добродетели, но думает, что зло присутствует в нем? Обладающий всеми добродетелями не может не знать об этом, или — столь мизерабельна и всецело невидима разница между доблестью и порочностью, счастьем и несчастьем, жизнью прекрасной и постыдной, что если кто-нибудь станет обладать вместо одного другим, то даже и не заметит этого?

20. Сочинение *Об образе жизни* представляет собой трактат в четырех книгах, и в четвертой он говорит<sup>112</sup>, что мудрец не занимается общественными делами, но лишь частными и своими. <1043b> Вот его слова: «Я думаю, что рассудительный человек есть вместе с тем и не занятый общественными делами, имеющий мало дел и занятый лишь своим, как человек светский<sup>113</sup>». В своем же сочинении *Об избираемом благодаря себе* он высказывает близкую мысль в следующих словах<sup>114</sup>: «Ибо тот, кто живет в тишине (κατὰ τὴν ἡσυχίαν), очевидно, обладает определенной безопасностью и надежностью [жизни], хотя большинство людей и не способно увидеть это». То, что это не согласуется с Эпикуром, ибо тот, посредством незанятости бога общественными делами, уничтожил промысл, уже ясно; но Хрисипп сам в первой книге своего сочинения *Об образе жизни*<sup>115</sup> сказал, что мудрец добровольно примет царство <1043c> и получит от него пользу, и если не сможет царствовать сам, будет жить и воевать

<sup>112</sup>Там же, фр. 703.

<sup>113</sup>ἀστείων — образованный, остроумный, столичный, и вообще, порядочный человек. — Прим. пер.

<sup>114</sup>Там же, фр. 704.

<sup>115</sup>Там же, фр. 691.

вместе с царем, таким как Идантирс Скифский или Левкон Понтийский<sup>116</sup>. Я переведу это на его собственный язык, чтобы вы знали, что как нэта и гипата производят созвучие, так же и согласие в жизни человека, избравшего не участвовать или лишь немного участвовать в общественных делах, а затем, в силу какой-то необходимости, умчавшегося со скифами и занявшегося делами тиранов на Боспоре: «Ибо, — говорит он, — имея это, еще раз рассмотрим то, что он будет жить и воевать <1043d> с властителями, ведь мы утверждали это в силу многих подобных причин, которые казались нам истинными и не вызывали подозрения». И немного спустя, добавляет: «И не только с теми, кто до некоторой степени продвинулся благодаря достижениям в определенных занятиях и нравах, как, например приближенные Левкона и Идантирса». Некоторые обвиняют Каллисфена за то, что тот приплыл к Александру в надежде восстановить [родной] Олинф, как Аристотель восстановил Стагиру<sup>117</sup>, и умолял Эфора, Ксенократа, и Менедема упросить Александра; но Хрисипп толкает мудреца, якобы ради его пользы, головой вниз [словно в пропасть] в Пантикапей и скифскую пустыню<sup>118</sup>. <1043e> Это [, кажется ему,] он делает ради дела и пользы, что проясняет еще

<sup>116</sup>Об Идантирсе, царе скифов времен нападения на них Дария (514 г. до н.э.) см.: Геродот, IV. 76. 120, 126–127; о Левконе, правителе Боспора, Феодосии и многих соседствующих со скифами племен, а также другие афинян (393–348 до н.э.) см.: Minns E.H. *Scythians and Greeks*. Cambridge, 1913. P. 556–557 и 574–576. Оба вместе они упоминаются как пример хороших царей Дионом Хризостомом, *Речь II*, 77.

<sup>117</sup>Ср.: Плутарх. *Александр*, гл. 7 (668а).

<sup>118</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 691.



раньше<sup>119</sup>, описывая три источника пользы, особенно свойственных мудрецу: царство, друзья и третий после них — преподавание (σοφιστείας). И, однако, он повсюду надоедает следующим стишком:

Что нужно смертным, кроме этих двух:  
Дементры зерен и глотка воды?<sup>120</sup>

И в книгах своего сочинения *О природе*, он говорит, что мудрец, даже если лишится большего имущества (οὐσίαν), станет думать и о потере единой драхмы. После превозношения и напыщенности там, здесь он, однако, снова возвращается к заслуженной плате и учительству, ибо он говорит, что рассудительный <1043f> будет требовать платы и брать ее вперед, [точнее,] в некоторых случаях вначале, а в других по истечении некоторого времени; последнее более учтиво, брать же вперед — более надежно, поскольку иначе можно претерпеть несправедливость. Он говорит таким образом<sup>121</sup>: «Те, кто умны, не требуют своего вознаграждения таким образом, но иным способом, нежели большинство, если так случится, не выдавая за свое ремесло делание добрых мужей за год<sup>122</sup>, но — насколько это возможно и за оговоренное время». <1044> Далее он опять говорит: «Он будет знать, каково надлежащее время, и должен ли он брать свою плату прямо по приходе учеников, как это практикует большинство,

<sup>119</sup> Там же, фр. 693; ср. фр. 686 и 1047f ниже.

<sup>120</sup> Первые две из пяти строк фрагмента Еврипида, фр. 892 (Nauck).

<sup>121</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 701.

<sup>122</sup> Подобное ремесло высмеивалось и осуждалось Исократом (*Против софистов*, 3–6) и Платоном (*Евтидем*, 273d–e; *Протагор*, 319a; *Лажет*, 186c и *Государство*, 518b).

или дать им время, с одной стороны, в большей мере подвергаясь опасности претерпеть несправедливость, с другой — оказываясь более благожелательным». Что же мудрец, пренебрежительно ли относится он к богатству, обязуясь передавать добродетель за серебро, и даже если он не передаст ее, взыскивать свою плату на том основании, что он сделал все, что от него зависело, или, что еще хуже, [беря предоплату] в целях предосторожности — в ситуации возможной несправедливости с платой? Невозможно быть обманутым и не претерпевшим несправедливость. Хрисипп же, говоривший повсюду, что мудрец не претерпевает <1044b> несправедливости<sup>123</sup>, здесь говорит именно о такой ситуации<sup>124</sup>.

21. В своем сочинении *О политике* он говорит<sup>125</sup>, что граждане не должны ни делать ничего ради удовольствия, ни заботиться о нем; он хвалит Еврипида, приводя эти вот его стихи:

Что нужно смертным кроме этих двух:  
Деметры зерен и глотка воды<sup>126</sup>?

Чуть ниже он хвалит Диогена, сказавшего наблюдавшим за тем, как он мастурбирует на людях: «О, если б я мог утолить и голод, так же потирая живот»<sup>127</sup>. Почему же он воздаст в одном и том же сочинении хвалу и человеку, отвергающему

<sup>123</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 579.

<sup>124</sup> Т. е. о претерпевании несправедливости мудрецом. — Прим. пер.

<sup>125</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 706.

<sup>126</sup> См. 1043е и прим. там.

<sup>127</sup> Ср.: Диоген Лаэртский, VI, 46 и 69. Диоген Синопский, киник (400–325 до н. э.), использовал бесстыдство в дидактических целях.

удовольствие, и человеку, который ради удовольствия делает подобные вещи и занимается вещами столь постыдными? <1044c> Более того, после того, как он говорит в своем сочинении *О природе*<sup>128</sup>, что красота есть цель, ради которой природа произвела многих животных, будучи любящей красоту и радующейся многообразию, он завершает это наинеразумнейшим словом, утверждая, что павлин возник ради красоты своего хвоста; а в сочинении *О политике* он опять же по-мальчишески поносит людей, вскармливающих павлинов и соловьев, как если бы он ставил себя на место космического законодателя и высмеивал природу за ее любовь к красоте, направленную на этих живых существ, которым мудрец не дает места в городе. Разве это не очевиднейшая нелепость: порицать тех, кто вскармливает созданий, увидевших свет благодаря провидению, которое он восхваляет? <1044d> Теперь, в пятой книге своего сочинения *О природе* после того, как он говорит, что клопы полезны тем, что пробуждают нас, а мухи — делая нас внимательными к тому, чтобы заботливо убирать вещи<sup>129</sup>, и что природа, возможно, любит красоту, радуясь многообразию, далее утверждает вот что: «Хвост павлина мог бы быть особенно выразительным примером этого, ибо здесь природа делает очевидным, что это живое существо возникло ради хвоста, а не наоборот, и что существование самца, имеющее этот источник, включает в себя (συνηκολούθησεν) существование самки»<sup>130</sup>. В самом деле, в сво-

<sup>128</sup> Фрагменты ранних стоиков. II, фр. 1163.

<sup>129</sup> Ср.: Там же, фр. 1152.

<sup>130</sup> Последний оборот призван предупредить возражение, что, поскольку курица не имеет красивого хвоста, то хвост

ем сочинении *О политике*<sup>131</sup>, он говорит, что мы близки к тому, чтобы живописать на дерьме (ὅτι ἐγγύς ἐσμεν τοῦ καὶ τοὺς κοπρῶνας ζῶγραφεῖν)<sup>132</sup>, и чуть дальше, что некоторые люди украшают свою землю виноградными лозами, вьющимися по деревьям, и миртовыми купами, «и павлинов и голубей <1044e> кормят, и куропаток, чтобы они кудахтали, и соловьев». Я бы с удовольствием спросил у него, что он думает о пчелах и меде, ибо вследствие того, что существование клопов у него полезно, существование пчел может оказаться и бесполезным; и если он дает им место в своем городе, почему он удерживает граждан от того, что приятно их взору и слуху? Ибо как нелеп тот, кто порицает своих сотрапезников за то, что те берут десерт, вино и лакомства, но хвалит хозяина, приготовившего эти вещи и угощающего ими гостей, так же, кажется, не стесняется, противореча себе, и тот, кто превозносит промысл, <1044f> приготовивший рыб и птиц, мед и вино, но порицает тех, кто не пропускает этих вещей мимо и не ограничивает себя зерном Деметры и глотком воды<sup>133</sup> — вещами, находящимися под рукой и естественно нас питающими.

22. Более того, в (...) книгах его *Протретики*<sup>134</sup>, сказав, что сожителство с матерями, до-

не может быть целью, определяющей существование птиц: существование самки с необходимостью включено в существование самца, и в таком случае, петух будет целевой причиной существования курицы.

<sup>131</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 714.

<sup>132</sup> Или : близки к тому, чтобы быть картинками на дерьме — не вполне понятная грубость. — Прим. пер.

<sup>133</sup> Прозаическое переложение Плутархом второй и третьей строк Еврипида, фр. 892. Ср. 1043e и 1044b выше.

<sup>134</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 753.

черьми и сестрами, поедание определенных вещей и хождение от ложа ребенка или покойника в святилище осуждается неразумно, <1045> он говорит, что мы должны взирать на животных и из их поведения заключать, что такие действия не нелепы и не противоположны природе: самое время здесь привести пример других живых существ, которые совокупляются, рожают и умирают в святилищах, пятная божество<sup>135</sup>. С другой стороны, в пятой книге своего сочинения *О природе*<sup>136</sup>, он утверждает, что Гесиодов запрет<sup>137</sup> мочиться в реки и источники разумен; но ведь в еще большей степени это относится и к алтарю, и к изваянию бога<sup>138</sup>, ибо если даже собаки, ослы <1045b> и дети так поступают, то делают это они не к месту, без всякого внимания или понимания относительно того, что они делают. Следовательно, нелепо в первом случае говорить: посмотрите, мол, на неразумных животных, а во втором — признавать их действия бессмысленными.

23. Некоторые философы, думая освободить стремления от принуждения внешних причин, измышляли внутри управляющего начала некое случайное движение, которое становится явным особенно в случае неотличимых [друг от друга возможностей]; ибо, когда налицо две равных возможности и необходимо взять одну из двух вещей, подобных и равных по ценности, то нет причин, которые повели бы нас к одной из них,

<sup>135</sup>Ср.: Геродот, II, 64.

<sup>136</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 754.

<sup>137</sup>*Труды и дни*, 757–758.

<sup>138</sup>ἁφίδρουα — модель, точная копия. Очень сильное выражение даже для такого античного иконопочитателя, каким был Плутарх. — Прим. пер.

поскольку между ними нет решительно никакой разницы; [в этом случае говорится, что] случайная сила <1045с> души берет преклонение из себя (ἐπικλίσιν ἐξ αὐτῆς)<sup>139</sup> и разрешает трудность. Возражая им, как людям, подчиняющим природу беспричинному<sup>140</sup>, Хрисипп во многих местах ставит на вид игральные кости, весы и многие другие вещи, которые не могут падать или отклоняться один раз так, другой раз эдак без какой-либо на то причины, т. е. различия, которое возникает или всецело в самих вещах, или извне их; ибо беспричинное есть всецело не-сущее и самособойное, в тех же движениях, которые некоторые изображают и называют случайными, [на самом деле] скрыты неявные причины<sup>141</sup>, направляющие наши порывы к тому или иному. Это наиболее известные из утверждений, <1045d> которые им часто высказывались; но опять же сам он говорил и противоположное этому, и поскольку [эти другие его высказывания] не подобны [широко распространенным] и не доступны всякому, то я передам их его собственными словами. Так, например, в своем сочинении *О наказании*<sup>142</sup> он ставит вопрос: что должен делать судья, если двое состязающихся пересекают вместе финишную черту? «Допустимо ли, — говорит он, — чтобы судья присудил [победную] пальму одному из них — тому, к которому благоволит, руководствуясь симпатией и

<sup>139</sup>Странная фраза, подразумевающая, что эта сила, будучи своим основанием, склоняется вовне. — Прим. пер.

<sup>140</sup>Очевидная игра словами: (1) подчинение природы беспричинности, и через это (2) насилие над природой без причины.

<sup>141</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 965–967, 970, 971.

<sup>142</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 699.

рассматривая пальму в этом случае как свою собственность, которую следует отдать, <1045e> или же, считая, что награда может принадлежать обоим, он отдает ее как бы по жребию, согласно своей случайной склонности? Случайная же склонность имеет, на мой взгляд, место тогда, когда перед нами лежат две совершенно одинаковые драхмы, а мы склоняемся к одной из них и берем именно ее». Опять же в шестой книге своего сочинения *О должном* он говорит<sup>143</sup>, что некоторые вещи не стоят больших хлопот, да и внимания вообще; он полагает, что в этих случаях мы должны избирать случайно и определить свой выбор случайным склонением ума: «Например, — говорит он, — если из исследующих две драхмы один скажет, что одна хороша<sup>144</sup>, а другой — что другая, и если мы должны взять одну из них, <1045f> то мы в этот момент прекращаем исследование и выбираем одну из них случайно, согласно некоему иному логосу, который позволяет нам выбирать одну из них, даже если она окажется плохой». В этих пассажах [наличны] и «свободный выбор», и «случайное склонение сознания»; [с введением этих понятий,] он вводит ничем не обусловленное взятие ( $\lambda\eta\psi\iota\nu$ ) вещей безразличных.

24. В третьей книге своего сочинения *О диалектике*<sup>145</sup>, отметив, что диалектика была предметом пристального внимания Платона, Аристотеля и их последователей вплоть до Полемона <1046> и Стратона<sup>146</sup>, а особенно Сократа, и за-

<sup>143</sup> Там же, фр. 174.

<sup>144</sup> Т. е. не обкусана, не обточена менялами. — Прим. пер.

<sup>145</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 126.

<sup>146</sup> Полемон Афинский сменил в 315/14 г. Ксенократа на посту главы Академии, умер в архонство Филократа; Стра-

тем провозгласив, что кто-нибудь мог бы, пожалуй, охотно разделить ошибки со столькими и такими мужами, он продолжает в следующих словах: «Если бы они говорили об этих предметах как о чем-то второстепенном, то кто-нибудь мог бы отнестись к диалектике с пренебрежением; но поскольку они столь заботились говорить о ней, как если бы она была одной из величайших и необходимейших вещей, то неправдоподобно, чтобы все они так сильно ошибались, будучи такими великими людьми, как мы о них думаем». Почему же тогда, — кто-нибудь может спросить, — ты сам никак не прекратишь бороться<sup>147</sup> со столь многими и такими мужами, <1046b> осуждая их и полагая заблуждающимися в главнейшем и величайшем? Дело не обстоит, я думаю, так, что в то время как они совершенно серьезно писали о диалектике, о началах, о цели, богах и справедливости, они писали в шутку и между делом, за что их учения и были названы шутками, [словами,] противоречащими себе и наполненными мириадами ошибок.

25. В одном месте он говорит<sup>148</sup>, что злорадства не существует, поскольку нет ни одного порядочного человека, который радовался бы несчастьем другого<sup>149</sup>, <дурной же не радуется> вообще<sup>150</sup>, но во второй книге своего сочинения *О благе*<sup>151</sup> он толкует зависть как печаль относительно благ другого, которую ощущают люди, <1046с>

тон Лампсакский после смерти Теофраста (288/7 или 287/6) возглавил перипатетическую школу, умер между 270 и 268 гг. до н. э.

<sup>147</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 31.

<sup>148</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 672.

<sup>149</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 434.

<sup>150</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 435 и 671.

<sup>151</sup> Там же, фр. 418.



желающие унижить ближнего, чтобы возвыситься самим; затем он связывает <с завистью> злорадство: «Вместе с завистью возникает и злорадство — когда человек, в силу подобных причин, радуется унижению ближнего; а когда к иному поворачиваются другие естественные движения, возникает жалость». Здесь он, очевидно, допускает, что злорадство существует подобно зависти и жалости, хотя в других местах говорит<sup>152</sup>, что злорадство не существует, так же как ненависть к пороку и постыдная корысть.

26. Хотя во многих местах он говорит<sup>153</sup>, что тот, кто был счастлив дольше, не был счастлив в большей мере, но был счастлив тем же счастьем и в ту же меру, что и бывший счастливым неделимое мгновение, однако во многих других местах, он утверждает<sup>154</sup>, что не следует <1046d> и пальцем шевелить ради разумности, которая мгновенна, как блеск молнии. Достаточно будет, если я приведу то, что написано им об этом в шестой книге *Этических исследований*, где, заметив, что не все блага приносят равную радость и не все правые действия приносят славу, он говорит следующее: «Ибо если человек обладает рассудительностью лишь на неделимый миг или на момент своей смерти, то ему не следует даже шевелить пальцем, чтобы обладать такой разумностью», однако счастливы, возможно, не становятся более счастливыми со временем, и вечное счастье в сравнении с мгновенным не является <1046e> более избираемым. В самом деле, если бы он считал, что разумность есть благо, произ-

<sup>152</sup> Там же, фр. 672.

<sup>153</sup> Там же, фр. 54.

<sup>154</sup> Там же, фр. 210.

водящее счастье, как это было у Эпикура<sup>155</sup>, то и тогда следовало бы обрушиться на нелепость и парадоксальность его догматов; но поскольку разумность, согласно ему<sup>156</sup>, не отлична от счастья, но есть счастье, то как он может говорить, не противореча себе, что мгновенное счастье есть предмет выбора в той же мере, что и вечное, и в то же время что мгновенное не имеет вовсе никакого достоинства?

27. По их словам<sup>157</sup>, добродетели включены одна в другую не только в том смысле, что тот, кто имеет одну, обладает всеми, но также и в смысле, что тот, кто сделал что-либо, согласно одной из них, действует в согласии со всеми; ибо они говорят, что и человек несовершенен, если <1046f> не обладает всеми добродетелями, и поступок, который не был бы совершенен в согласии со всеми добродетелями. Но в шестой книге своих *Этических исследований* Хрисипп утверждает<sup>158</sup>, что приличный (ἀστεῖον) человек не всегда мужествен, а дурной — не всегда малодушен, но необходимо, что когда они представляются в воображении, то первый представляется <1047> выстаивающим, а второй уходящим [от опасности]; это он верно сказал, что плохой человек не всегда необуздан. Тогда, если быть храбрым, значит осуществлять храбрость, и быть трусливым, значит осуществлять трусость, то они противоречат себе, говоря, что и тот, кто обладает добродетелями, и тот, кто обладает пороками, действуют согласно со всеми ими разом, и в то же время, что при-

<sup>155</sup>Эпикур, фр. 515 (Usener).

<sup>156</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 53.

<sup>157</sup>Там же, фр. 299.

<sup>158</sup>Там же, фр. 243.

личный человек не всегда храбр, а дурной — труслив.

28. Риторику он определяет как искусство, связанное с порядком (*κόσμος*) и строем произносимой речи; и еще в своей первой книге вот что пишет: «Я думаю, следует обращать внимание не только на свободу и гладкость изложения, но и на подходящую декламацию, согласную вокальным модуляциям, <1047b> и на осанку и жесты рук»<sup>159</sup>. И однако, выступив здесь столь ревностным ценителем речей, он в той же книге<sup>160</sup>, упомянув о зиянии<sup>161</sup>, говорит, что мы должны крепко держаться лучшего и не обращать внимания не только на зияния, но также и на темноты, эллипсы и, — клянусь Дием! — солецизмы, которых многие постеснялись бы. Что же это такое: иногда он настаивает на упорядоченности ораторских речей вплоть до украшения их голосом и жестами, а иногда игнорирует эллипсы и темноты и не стыдится солецизмов — да он говорит все, что приходит в голову!

<1047c> 29. В *Физических положениях* (*Φυσικαῖς Θέσεσι*) он увещевал нас хранить молчание об опыте (*ἐμπειρία*) и знании (*ἰστορία*), если мы не имеем большей силы и ясности мысли, «чтобы, — говорит он, — не предполагать<sup>162</sup>, подобно Платону, ни что жидкая пища течет в легкие<sup>163</sup>, а сухая идет в живот, и не допускать других ошибок, подобных этим». Действительно,

<sup>159</sup>Манеру произнесения речи стоики считали частью риторики (*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 295).

<sup>160</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 298.

<sup>161</sup>Т. е. столкновении гласных звуков.

<sup>162</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 548.

<sup>163</sup>Платон. *Тимей*, 70c–d и 91a.

я думаю, что выдвигать обвинения против других, а затем самому впадать в те ошибки, в которых обвинял другого, и от которых тот не был защищен, — это вот и есть великое противоречие и позорная ошибка. Он ведь сам говорит<sup>164</sup>, что из десяти аксиом происходит число [логических] соединений, превышающее мириад<sup>165</sup>, хотя он, во-первых, <1047d> не исследовал этого вопроса сам, и, во-вторых — не прибегал ради знания истины к разбирающимся в этом людям. В то время как Платон засвидетельствовал мнения славнейших врачей — Гиппократ, Филистиона, Диоксиппа, а среди поэтов — Еврипида, Алкея, Эвполида и Эратосфена, который и сказал, что питье проходит через легкие; среди них также и Гипсарх, показавший, что ошибка в расчетах у Хрисиппа громадна, ибо утверждение производит из 10 аксиом 103 049 высказываний, а отрицание <1047e> — 310 952.

30. Ранее говорилось, что Зенон был в затруднении относительно человека со скисшим вином, которое он не мог продать ни как уксус, ни как вино, ибо его «предпочтительное» (προηγμένον) не имело места — ни как благо, ни как безразличное. Хрисипп, однако, сделал вопрос еще более запутанным, ибо однажды он сказал<sup>166</sup>, что безумствуют те, кто полагает ничем богатство, здоровье, досуг, неповрежденность тела; он не остановился на этом, но, приведя слова Гесиода: «Работай, Перс, о, потомок богов»<sup>167</sup>, — он провозгла-

<sup>164</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 210.

<sup>165</sup> В математике это 10 000, однако само слово часто употреблялось в значении «очень много». — Прим. пер.

<sup>166</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 138.

<sup>167</sup> Гесиод. *Труды и дни*, 299 (пер. В. В. Версаева).

сил, что безумно требовать <1047f> обратного: «Не работай, Перс, о, потомок богов»; в книгах же своего сочинения *Об образе жизни* он говорит<sup>168</sup>, что мудрец может жить с царями ради богатства и преподавать ради денег, с некоторыми учеников взимая их по приходе, с другими же договариваясь об этом; и в седьмой книге своего сочинения *О должном*<sup>169</sup> он говорит, что мудрец может трижды перекувырнуться, <1048> если получит за это талант; и в первой книге своего сочинения *О благе* он предоставляет некий способ тем, кто желает называть «предпочтительное» благом или, напротив, злом<sup>170</sup>, в таких вот словах<sup>171</sup>: «Если кто-нибудь, в согласии с этими различиями (παράλλαγας)<sup>172</sup>, пожелает использовать обозначение «благо» для одних и обозначение «зло» для других, притом что это будут сами вещи, а не случайные заблуждения, <то это должно быть принято, поскольку> обозначая, он не ошибся, в остальном же намеренно поступил согласно обычаю именования». Однако после того как здесь он близко свел и объединил благо и «предпочтительное», в иных местах он опять говорит<sup>173</sup>, что ничто таковое<sup>174</sup> не имеет отношения к нам, но логос <1048b> отторгает и отворачивает нас от всех этих вещей, — он и в самом

<sup>168</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 693.

<sup>169</sup> Там же, фр. 688.

<sup>170</sup> Здесь, опять же, в греческом тексте «благо» и «зло» стоят во множественном числе. — Прим. пер.

<sup>171</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 137.

<sup>172</sup> Слово может переводиться и как «изменения» — Прим. пер.

<sup>173</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 139.

<sup>174</sup> Должно быть, имеется в виду «предпочтительное». — Прим. пер.

деле написал это в первой книге *Протретики*; а в третьей книге своего сочинения *О природе* он сказал<sup>175</sup>, что некоторые люди блаженствуют от царства и богатства, словно бы они становились блаженными от пользования золотыми урыльниками и золотой каймой одежд<sup>176</sup>, но что добрый муж теряет<sup>177</sup> удачу [с таким же равнодушием], как драхму<sup>178</sup>, и переживает болезнь, как если бы слегка ударился. Следовательно, он наполнил этими противоречиями не только добродетель, но и промысл. Ибо добродетель кажется совершенно мелочной и неразумной, занимаясь такими вещами и приказывая мудрецу плыть на Боспор<sup>179</sup> <1048с> и кувыркаться; Зевс будет смешон, величаясь Ктесием, Эпикарпом и Харидотом<sup>180</sup>, потому<sup>181</sup>, очевидно, что он веселит золотой каймой и золотыми урыльниками порочных, благие же удастаиваются драхмы, когда промысл Дия дает им разбогатеть; а Аполлон будет смешон еще больше, если станет прорицать о золотых каймах и урыльниках или об избавлении от синяков.

31. Демонстрация [ими своей правоты] делает еще более явными их противоречия. Ибо то, чем можно воспользоваться хорошо или плохо, говорят они<sup>182</sup>, есть не зло и не благо, но богат-

<sup>175</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 153.

<sup>176</sup> Ср.: *Об общих понятиях*, 1069с.

<sup>177</sup> ἀποβάλλειν — может также значить «отбрасывает». — Прим. пер.

<sup>178</sup> Ср. 1043е выше.

<sup>179</sup> Ср. 1043с-d выше.

<sup>180</sup> Т.е. богом приобретения имущества, сбора плодов и усладоподателем. — Прим. пер. См.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1177.

<sup>181</sup> См.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1177.

<sup>182</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 123.

ством, здоровьем, телесной силой <1048d> дурно пользуются все глупцы; следовательно, ни одна из этих вещей не есть благо. Тогда, если бог не даст людям добродетели, но даст прекрасное, т. е. избираемое<sup>183</sup>, даст здоровье и богатство без добродетели, то он даст их людям, которые воспользуются ими не хорошо, но дурно, вредно, постыдно и губительно. Однако если боги могут дать добродетель, то они не добры, не давая ее; и если они не способны сделать человека благом, то они не могут быть ему и полезными, ибо все остальное не благо и не полезно. Их основанные на критерии добродетели и силы суждения о том, кто стал благом иным [нежели они предписывали] способом, есть ничто [для него], ибо благие люди судят богов, <1048e> руководствуясь критерием добродетели и силы, так что выходит, что боги получают пользы не больше, чем дадут им люди. Более того<sup>184</sup>, Хрисипп не показывает человеком ревностным и благом ни себя, ни своих знакомых или учителей. А что они думают об остальном человечестве? Неужели они думают то, что говорят, а именно, что все — дураки и безумцы, нечестивцы и беззаконники, до крайности невезучие и всецело несчастные<sup>185</sup>? Тогда не потому ли наше состояние столь несчастно, что оно устраивается промыслом богов<sup>186</sup>? Во всяком случае, если бы боги были изменчивы и могли желать вредного, дурного, извращенного и, наконец, нашего

<sup>183</sup>Там же, фр. 215.

<sup>184</sup>Там же, фр. 662 и 668.

<sup>185</sup>Ср.: Там же, фр. 657–676.

<sup>186</sup>О роли промысла в стоической системе ср. 1050a–b и 1051d–e ниже, *Об общих понятиях*, 1075e и 1077d; *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 634, 933 и 1107.

истребления, — они не могли бы сделать наше состояние хуже, чем оно есть сейчас, как и Хрисипп утверждает, что не осталось для нас уже <1048f> большей степени развращенности и несчастья в жизни, так что, если говорить об этом, то можно сказать словами Геракла:

Наполнен кубок<sup>187</sup>, через край уж льется<sup>188</sup>.

Какие же более противоречивые утверждения можно найти, нежели те два, принадлежащие Хрисиппу — о богах <1049> и о людях, — гласящие, что первые осуществляют провидение наилучшим из возможных образом, вторые же действуют наихудшим из возможных?

32. Некоторые пифагорейцы обвиняли его за то, что в своем сочинении *О справедливости*<sup>189</sup> он написал о петухах: «С пользой они возникли: пробуждать нас и изводить скорпионов; обращать нас к битвам, производя в нас рвение к сражению; и, однако, их все равно следует есть, чтобы их количество не вышло за пределы полезного». Он насмехался над теми, кто упрекал его за эти слова, однако, вот что в третьей книге его сочинения *О богах* написано<sup>190</sup> о Дие Спасителе и Родителе, Отце Правды, Закона и Мира<sup>191</sup>: <1049b> «Государства, когда они становятся перенаселенными, высылают своих граждан в колонии или начинают войну против кого-нибудь; так же и бог дает начало уничтожению». И затем он призывает

<sup>187</sup> Имеется в виду кубок бед и скорбей. — Прим. пер.

<sup>188</sup> Еврипид. *Геракл*, 1245 (пер. И. Ф. Анненского).

<sup>189</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 705. О почитании петухов пифагорейцами, и особенно белых петухов см., например: Диоген Лаэртский, VIII, 34.

<sup>190</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1177.

<sup>191</sup> Ср.: Гесиод. *Теогония*, 901–902.



в свидетели Еврипида и многих других, которые говорят, что Троянская война была возбуждена богами ради уменьшения людской численности. Оставим иные нелепости: в наши цели не входит исследовать, что у стоиков не хорошо, но только то, в чем они расходятся друг с другом. Рассмотрим же вот что: в то время как имена (ἐπιλήσις), которые он прилагает к Богу, всегда прекрасны и человеколюбивы, деяния, которые он ему приписывает, суть дикие, варварские и галатские<sup>192</sup>. Ибо не одно и то же <1049с> уменьшение населения при заселении колоний и уничтожение людей вследствие Троянской войны, или опять же нашествия персов, или Пелопонесской войны, если только стоики не знают какой-нибудь колонии под землею в Аиде; война подобна галату Диотару, которого Хрисипп сделал подобным богу, поскольку он произвел много сыновей, но, желая завещать свою власть (ἄρχην) и поместье одному, заколол всех остальных, как если бы он подрезал и отсекал побеги виноградной лозы, чтобы один, который он оставит, мог стать больше и сильнее, ведь и виноградарь делает это с побегами малыми и слабыми; мы не говорим уже о суках, <1049d> убивающих большинство новорожденных и еще слепых щенков. Зевс же не только позволяет и попускает прийти людям в годы цветущей юности, но и возвращает их сам, и умножает их, чтобы затем засечь до смерти, выдумав предлог для их тления и гибели, в то время как не должен был допустить к существованию причины и начала рождения.

<sup>192</sup>Свидетельство язычников о «несмысленности» галатов лишний раз доказывает непререкаемость авторитета апостольских оценок. — Прим. пер.

33. Это — меньшее, а есть и большее. Не возникает между людьми войны, если нет нравственной испорченности, но одного сокрушает любовь к удовольствиям, другого — алчность, третьего — любовь к славе, четвертого — к власти<sup>193</sup>. Значит, если бог промышляет войной, то и пороком, поощряя и склоняя к нему людей. Однако, Хрисипп сам говорит<sup>194</sup> в своем сочинении <1049e> *О суде* и опять во второй книге сочинения *О богах*, что для божества становиться соучастником постыдных поступков не благоразумно, «ибо раз закон не может соучаствовать в беззаконии, а боги — в нечестии, то разумно для богов не быть соучастниками постыдного». Что же может быть более постыдно для людей, нежели убийство друг друга, начало которого, по Хрисиппу, положено богом? «Но, клянусь Диом, — скажет кто-нибудь, — он опять хвалит [противоречащие друг другу] слова Еврипида:

Если боги делают нечто постыдное, они не боги<sup>195</sup>

и

Обвиняя богов, ты защитился легчайше<sup>196</sup>.

Так же и мы заняты сейчас не чем иным, как приведением его высказываний и суждений, противоречащих друг другу.

<1049f> 34. В самом деле, есть бесконечное количество мест — не одно, не два и не три, — где Хрисипп действует согласно восхваляемым словам: «Обвиняя богов, ты защитился легчайше».

<sup>193</sup>Т.е. каждый из них воюет, движимый этим. — Прим. пер.

<sup>194</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1125.

<sup>195</sup>Еврипид, фр. 292, 7 (Nauck).

<sup>196</sup>*Там же*, фр. 254, 2.

Так происходит, в первую очередь, в первой книге его сочинения *О природе*<sup>197</sup> после того как он уподобил вечность движения кикеону<sup>198</sup>, бурлящему и бросающему всякий раз по-разному возникающие вещи, он говорит <1050> вот что: «Поскольку попечение (οἰκονομία) о космосе как целом происходит таким образом, то необходимо, в согласии с этим управлением, чтобы мы были такими, какими могли бы быть, будем ли мы при этом, в разрез с нашей индивидуальной природой, больны, изувечены, станем ли мы при этом грамматиками или музыкантами»; и опять чуть ниже: «Согласно этим [началам], мы создаем два близких учения о добродетелях и пороках, и, вообще, об искусствах и отсутствии их, как и было сказано». И еще ниже, отвергая все трудности: «Ибо нет никакой частной вещи, пусть даже ничтожнейшей, которая бы возникла как-то иначе, а не в согласии с общей природой и ее логосом»<sup>199</sup>. То, что общая природа <1050b> и общий логос природы суть судьба, провидение и Зевс, этого не могут не понимать даже антиподы, ибо стоики трындят (θρυλεῖται) об этом повсюду<sup>200</sup>, и Хрисипп провозглашает, что Гомер был прав в своем утверждении: «Зевсова воля свер-

<sup>197</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 937.

<sup>198</sup> Кикеон — напиток, состоящий из вина, тертого сыра, ячменной крупы или муки, иногда с добавлением меда. Хрисипп, очевидно, подразумевал под твердыми компонентами кикеона материю, а под жидкими — вечное движение, постоянно видоизменяющее и реорганизирующее ее (ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 311, 916 и 919). Нечто подобное находим и у Гераклита (фр. B125 [D.-K.]).

<sup>199</sup> Ср. 1050c–d и 1056c ниже и *Об общих понятиях*, 1076e.

<sup>200</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 176 и II, фр. 1024 и 1076.

шилась»<sup>201</sup> — Гомер это правильно сказал, относя к судьбе и природе Целого, в согласии с которой управляются все вещи. Как тогда может быть, что бог не есть соучастник постыдного, и в то же время нет даже ничтожнейшей вещи, которая возникла бы иначе, нежели в согласии с общей природой и ее логосом. Ибо во всех возникающих вещах есть, без сомнения, и постыдное. Однако в то время, как Эпикур, чтобы избавить постыдное от обвинений, извивается, <1050c> подобно червю, изобретает приспособление для свободной воли и освобождает его от вечного движения<sup>202</sup>, Хрисипп с неприкрытой откровенностью дает дорогу пороку — как тому, что имеет место не всецело по необходимости или согласно судьбе, но также в согласии с логосом бога и наилучшей природой. Он говорит буквально следующее<sup>203</sup>: «Поскольку общая природа простирается во все вещи, все, что возникает каким-либо способом в [мировом] Целом и во всех его частях, с необходимостью будет возникать согласно с общей природой и ее логосом, беспрепятственно из нее следуя, ибо нет ничего внешнего, что могло бы препятствовать этому домостроительству (οἰκονομία), ни одна <1050d> часть [Целого] никоим образом не подвигнется и не оформится иначе, как в согласии с общей природой». Как же обстоит дело с состояниями и движениями ее частей? Очевидно, что сребролюбие, любовь к удовольствиям, честолюбие, трусость, несправедливость — суть порочные, болезненные состояния. Прелюбодейные движения, кражи, предательства, человекоубий-

<sup>201</sup> *Илиада*, I, 5.

<sup>202</sup> Эпикур. Фр. 378 (Usener).

<sup>203</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 937.

ство — суть действия<sup>204</sup>. Относительно них Хрисипп думает, что ни одно из них не больше и не меньше противоречит логосу, закону и промыслу Дия; так что беззаконие не возникает без закона, а несправедливость — без справедливости, и злодейство — помимо промысла<sup>205</sup>.

35. Но он говорит<sup>206</sup>, что бог наказывает порок <1050e> и действует ради наказания дурных; а во второй книге своего сочинения *О богах* он говорит, что тягостные вещи, случается, выпадают и на долю доброго человека, однако не в качестве наказания, как для людей порочных, но согласно иному домостроительству (κατ' ἄλλην οἰκονομίαν), так же как в городах; и вновь утверждает это в следующих словах: «Во-первых, дурные вещи должны быть поняты в духе сказанного прежде; затем, следует понять, что эти вещи имеют место согласно логосу Дия, или ради наказаний, или согласно иному домостроительству, имеющему отношение к [мировому] целому»<sup>207</sup>. Действительно, само по себе ужасно, что и возникновение пороков, и их наказание — и то, и другое существует согласно логосу Дия. Но Хрисипп еще больше обострил противоречие, <1050f> написав во второй книге своего сочинения *О природе* следующее<sup>208</sup>: «Порок имеет свое особое определение, отличное от своих ужасных симптомов, и сам по себе возникает каким-то образом в согласии с логосом природы; говорю таким образом, чтобы

<sup>204</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 421–430.

<sup>205</sup>Ср.: Плотин. *Эннеады*, III.2.16.

<sup>206</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1176.

<sup>207</sup>Ср.: Максим Тирский, XLI, IVg, и как основной источник: Платон. *Законы*, 903b4–8.

<sup>208</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1181.

его возникновение не оказалось бесполезным для Целого, ибо в противном случае благо не существовало бы тоже»<sup>209</sup>. И этот человек порицает тех, кто в равную меру (ἐπίσης) [отстаивает мнение,] <1051> противоположное обсуждаемому<sup>210</sup>! И это человек, который желал во всем, во что бы то ни стало, говорить нечто особенное и радикальное, например, утверждать, что карманники, сикофанты и дураки не бесполезны для тех, кто сам бесполезен, вреден и несчастен! Что же это за Зевс — я имею в виду Хрисиппова Зевса — если он наказывает то, что возникает не от себя и не без пользы? Ибо в то время как порок, согласно Хрисиппу, вполне свободен от обвинения, Зевс должен быть обвинен или как творец бесполезного порока, или как соделавший его небесполезным.

36. Опять же, в первой книге своего сочинения *О справедливости*, сказав о богах как о противостоящих несправедливостям, он говорит<sup>211</sup>: <1051b> «Однако невозможно совершенно искоренить зло, не уничтожив и прекрасного». Настоящее сочинение не занимается исследованием [того, не является ли уничтожение] беззакония, несправедливости и тупости [плохой вещью]; но, вот он сам, насколько может, уничтожает посредством философии порок, который не хорош, и, выходит, делает нечто противное логосу и богу. И еще, говоря, что бог противостоит несправедливостям, он предполагает опять же неравенство между грехами.

37. И еще, хотя он часто писал, что нет

<sup>209</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1066d.

<sup>210</sup>См. 1035f–1037с выше.

<sup>211</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1182.

ничего предосудительного и достойного порицания в космосе, поскольку все вещи усовершенны (περαινόμενον) согласно наилучшей природе<sup>212</sup>, у него все же находятся места, где он выдвигает безрассудные обвинения <1051c> тому, что не дурно и не ничтожно. Во всяком случае, в третьей книге своего сочинения *О сущности* он вспоминает, что такие вещи случаются также с прекрасными и благими людьми, а затем говорит<sup>213</sup>: «Не потому ли некоторым вещам не уделяется внимания, что это как в большом хозяйстве: иногда пропадает какое-то количество отрубей или пшеницы, хотя хозяйство в целом управляется хорошо, а может быть, это происходит из-за злых даймонов, поставленных там, где случаются недосмотры, которые следует осуждать». Он утверждает также, что во многом здесь примешана и необходимость. Я не буду здесь говорить о степени его легкомыслия, которое он явил, уподобив отрубям бедствия прекрасных и благих мужей: Сократ был осужден, килонейцами был заживо сожжен Пифагор, Зенон был пытан до смерти Дэмиллом (Δημίλλων), а Антифонт — Дионисием; <1051d> но сказать, что дурные демоны приставлены промыслом к такого рода вещам, разве не значит обвинить бога, уподобив его царю, ввергшему свои диоцезы<sup>214</sup> во зло, доверивши их своим сатрапам и стратегам и закрывши глаза на презрение и поношение, с каким они относятся к лучшим [из граждан]? Кроме того, если здесь весьма сильно примешана необходимость, тогда ни бог не властвует над всеми ве-

<sup>212</sup>Ср.: 1050c выше.

<sup>213</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1178.

<sup>214</sup>Нам привычнее, наверное, было бы сказать на латинский манер «провинции». — Прим. пер.

щами, ни все вещи не управляются согласно его слову.

38. Он особенно ратует против Эпикура и тех, кто уничтожает промысл, исходя из понятия <1051e> о том, что мысля богов, мы мыслим их благотворящими и человеколюбивыми. Поскольку это говорится и пишется повсюду, нет нужды в цитатах. Но, похоже, не все люди первично понимают богов добрыми. Взгляни, что думают о богах иудеи и сирийцы, взгляни, сколь полны поэты суевериями. Однако можно сказать, что никто не полагает Бога рождающимся и умирающим<sup>215</sup>. Я не говорю уже о других, но даже Антипатр из Тарса в своей книге *О богах* написал буквально следующее<sup>216</sup>: «В качестве вступления ко всему учению, мы возьмем краткое рассмотрение ясного понимания, которое мы имеем о Боге. <1051f> Мы мыслим Бога живым, блаженным и нетленным<sup>217</sup> благодетелем людей». Разворачивая каждое [из этих определений], он говорит: «Более того, все люди признают нетленность богов». Хрисипп, конечно, не относится к этим Антипатровым «всем»<sup>218</sup>, ибо он думает, <1052> что в богах нет ничего нетленного, кроме огня, но что все они подобны возникшим и имеющим погибнуть. Это он утверждает фактически везде; но я приведу место из третьей книги его сочинения *О богах*<sup>219</sup>: «Соответственно различию логоса говорится, что суть рождающиеся и гибнущие, а так-

<sup>215</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1074e–1075a.

<sup>216</sup>Антипатр, фр. 33.

<sup>217</sup>Ср.: Платон. *Федр*, 246d1–2; Аристотель. *Метафизика*, 1072b28–30 и *Никомахова этика*, 1178b8–9.

<sup>218</sup>Ср.: Платон. *Государство*, 398c7–8.

<sup>219</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1049; ср.: *Об общих понятиях*, 1075a–с.



же не рождающиеся [и не гибнущие]. Заниматься демонстрацией этого от начал надлежит в большей мере физике. Ибо Солнце, Луна и остальные боги имеют логос, подобный рожденным. И только Зевс вечен». И опять далее: «Подобные утверждения о рождении и гибели будут делаться и относительно Зевса, и относительно других богов, ибо боги тленны, Зевс же имеет нетленные части». Помимо этого, мне хотелось бы привести <1052b> еще несколько слов Антипатра<sup>220</sup>: «Те, что лишают богов благодетельности, впадают в противоречие с первичным понятием по той же причине, что и те, кто полагает, что они суть общники рождения и гибели». Тогда, если он и в самом деле считает, что боги смертны, то он нелеп, равно как и те, что полагают, будто боги не провидят и не человеколюбивы; Хрисипп ошибался не менее, чем Эпикур, ибо последний отрицал благодетельность богов, первый же — их нетленность.

39. Кроме того, в третьей книге своего сочинения *О богах* вот что говорит Хрисипп относительно питания богов<sup>221</sup>: «Иные боги пользуются пищей подобным [друг другу] образом, посредством этого они сплочены (*συνεχόμενοι*); Зевс же и <1052с> космос <составлены> иным способом <нежели те, кто периодически> истребляется <в огне> и из огня возникает». Здесь он провозглашает, что имеет место питание всех других богов, кроме Зевса и космоса, но в первой книге своего сочинения *О промысле* он говорит<sup>222</sup>, что Зевс продолжает расти, пока все вещи не погибнут в

<sup>220</sup> Антипатр, фр. 34.

<sup>221</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1068.

<sup>222</sup> Там же, фр. 604.

нем: «Поскольку смерть есть отделение души от тела<sup>223</sup>, душа же космоса не отделяется, но продолжает непрерывно расти, пока вся материя не погибнет в ней; не следует говорить, что космос смертен». Кто может более явно противоречить себе, нежели человек, который говорит в одном месте, что бог растет, в другом — что он не питается, притом, что это один и тот же бог? Вывод напрашивается сам собой, да и в той же книге он сам ясно написал<sup>224</sup>: <1052d> «Лишь о космосе в целом можно сказать, что он самодостаточен, ибо он один имеет внутри себя все, в чем нуждается, он один питается из себя и растет за счет изменения различных его частей друг в друга». Таким вот образом он сам противоречит себе, и не только потому, что в первом пассаже утверждает, что все остальные боги, кроме космоса, т. е. Зевса, пользуются питанием, а в последнем утверждает, что в случае космоса питание также имеет место, но в большей мере из-за того, что он говорит, будто космос растет благодаря тому, что питается из себя. Можно было [допустить] и противоположное: что он один не растет, поскольку его тленное является ему пищей, в то время как остальные боги, поскольку получают питание извне, увеличиваются и возрастают, он же пожираем в процессе их роста, если и в самом деле он питается из себя, <1052e> а они всегда нечто берут от него для питания.

40. Второй момент, касающийся понятия [о внутренней жизни] богов есть их счастье, блажен-

<sup>223</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 790 и 791 и относительно определения смерти: Платон. *Федон*, 67d4–5 и *Горгий*, 524b2–4.

<sup>224</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 604.

ство и самоцельность (αὐτοτελές<sup>225</sup>). Поэтому они хвалят Еврипида, сказавшего:

Нет, божество само себе довлеет:  
Все это бредни дерзкие певцов<sup>226</sup>.

Хрисипп, однако, в тех словах, которые я уже приводил<sup>227</sup>, говорит, что только космос самодостаточен, поскольку он один имеет внутри себя все, в чем нуждается. Что же следует из того, что один лишь космос самодостаточен? А то, что ни Солнце, ни Луна, ни другие боги не самодостаточны. А не будучи самодостаточными, они не могут быть, пожалуй, ни счастливыми, ни блаженными.

41. Он полагает, что зародыш в утробе <1052f> питается естественно, подобно растению, но в момент рождения пневма, будучи охлаждаема и закаляема воздухом, изменяется и становится живым существом, и что поэтому уместно душе (ψυχῇ) именоваться по охлаждению (ψύξις). Однако, с другой стороны, он считает, что душа есть пневма более тонкая и легкая, чем природа<sup>228</sup>, и, таким образом, он противоречит себе. <1053> Ибо, как может произойти тонкое и легкое из грубого, в процессе охлаждения и уплотнения? И вот

<sup>225</sup>Сколь, все-таки, гибок греческий язык в словообразовании! Трудно найти слово, более точно выражающее эллинское понимание счастья и достоинства, что-то подобное называет с меньшим изяществом гегелевское бытие-для-себя. — Прим. пер.

<sup>226</sup>Еврипид. *Геракл*, 1346–1347. Под дерзкими бреднями подразумеваются истории о незаконной любви и междоусобицах богов, на которые ссылается Тесей в строках 1316–1319 (ср. 1341–1344).

<sup>227</sup>1052d выше.

<sup>228</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 715, 780, 785, 787 и I, фр. 484.

что еще важнее: почему, провозглашая одушевленное результатом охлаждения, он считает Солнце одушевленным, ведь оно [как он полагает,] огненно и возникает из испарения, превратившегося в огонь? Ибо он говорит в первой книге своего сочинения *О природе*<sup>229</sup>: «Таковы изменения огня: через воздух он превращается в воду, а из воды выпадает (ὑφισταμένης)<sup>230</sup> земля, когда испаряется воздух; истончаясь, воздух кругообразно растекается эфиром<sup>231</sup>, звезды же и солнце возгораются из моря». Что же может быть более противоположным воспламенению, <1053b> нежели охлаждение, или растеканию — нежели уплотнение? Это<sup>232</sup> производит воздух и землю из огня и воздуха, а то<sup>233</sup> обращает в огонь и воздух то, что влажно и земляно. Однако он все равно в одном месте возгорание, в другом — охлаждение делает одушевляющим началом. Кроме того, он говорит, что когда мировой пожар становится всецелым, <космос всецело жив> и есть [всецело] живое существо, погасая же вновь, он уплотняется в воду и землю и обращается в нечто теловидное. В первой книге своего сочинения *О промысле* он сказал<sup>234</sup>: «Ибо космос, будучи всецело огненен, есть тем самым и своя душа, и свое руководящее [начало]; но когда налицо изменение во влагу и остаточная (ἐναπολείφθησαν) душа, происходит опре-

<sup>229</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 579.

<sup>230</sup> Букв.: подставляется, подстилается. — Прим. пер.

<sup>231</sup> Стоики, в отличие от Аристотеля, считали эфир не «пятым телом», но разновидностью огня: ср. *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 120, 134 и 171, II, фр. 527, 580, 596, 601 и 1067.

<sup>232</sup> Речь, видимо, идет об уплотнении. — Прим. пер.

<sup>233</sup> Должно быть, воспламенение. — Прим. пер.

<sup>234</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 605.

деленным образом изменение в тело и душу, так что существует составленное из них и <1053c> иные [друг другу] логосы [этого составленного]». Здесь он, без сомнения, ясно говорит, что благодаря мировому пожару даже неодушевленные части космоса обратятся в одушевленные, и что в силу затухания души опять слаbnут, увлажняются и изменяются в теловидное. Таким образом, становится очевидной нелепость: то посредством охлаждения он творит из бесчувственного одушевленное, то изменяет в бесчувственное и неодушевленное большую часть души космоса. И рассказывая о рождении души, он противоречит своему учению, ибо говоря<sup>235</sup>, что душа возникает, когда при рождении плода пневма <1053d> изменяется в результате закалки посредством охлаждения, он показывает что душа возникла, и возникла после тела, основываясь главным образом на том, что все подобно своим родителям в характере и нраве<sup>236</sup>. Противоположность этих суждений очевидна: не может душа, возникая после рождения, иметь нрав сформированным прежде рождения, или получится, что прежде возникновения души нрав подобен душе, т. е. оба они существуют, ибо подобны, и в то же время нрав не существует, ибо душа еще не возникла. Если же кто-нибудь скажет, что подобие имеет основанием телесные смешения, души же изменяются после того, как они возникают, то положение о возникновении души будет уничтожено, поскольку таким образом душа окажется нерожденной, и вхождение в

<sup>235</sup> Там же, фр. 806.

<sup>236</sup> Относительно этого довода ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 518.

тело<sup>237</sup> может происходить <1053e> благодаря его смесям и подобию.

42. Иногда он говорит, что воздух, двигаясь кверху, легок, иногда — что он тяжел и не легок. Так во второй книге сочинения *О движении* он утверждает<sup>238</sup>, что огонь, будучи невесом, движется вверх, и благодаря тому же [таким же образом ведет себя и] воздух, ибо вода более причастна земле, а воздух — огню; однако в *Искусстве Физики* (Φυσικαῖς Τέχναις) он высказывает иное мнение<sup>239</sup>, а именно, что воздух не обладает ни легкостью, ни тяжестью.

43. Более того, он утверждает<sup>240</sup>, что воздух по природе темен; это положение он использует как аргумент в пользу его первичного холода, говоря, что его темнота противоположна <1053f> блеску, а холод — жару. Это положение он выдвигает в первой книге *Физических исследований* (Φυσικαῖς Ζητημάτων), но в своем сочинении *О состояниях* он опять же говорит<sup>241</sup>, что состояния суть не что иное, как воздухи, «ибо благодаря им тела удерживаются в единстве; благодаря воздуху в телах, находящихся в определенном состоянии, есть то качество, которое называется в железе твердостью, в камне плотностью, <1054> а в серебре — белизной». Эти утверждения полны нелепостей и противоречий, ибо если воздух пребывает таким, каков он есть по природе, то как его темнота становится белизной в том, что не

<sup>237</sup> Об этом выражении ср.: Аристотель. *О возникновении животных*, 736b28.

<sup>238</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 434.

<sup>239</sup> Там же, фр. 435.

<sup>240</sup> Там же, фр. 429.

<sup>241</sup> Там же, фр. 449.

есть белое, и как мягкое становится твердым в том, что не есть твердое, и разряженное — твердым в том, что не есть твердое? Если же, пришеиваясь к этим вещам, воздух меняет их и сам уподобляется им, то почему он есть состояние, сила или причина тех, которые над ним властвуют? Изменение есть то, что лишает вещь ее качеств, оно свойственно претерпевающему, а не действующему; не тому, что само связывает, но тому, что слишком слабо для того, чтобы сопротивляться. И, однако, они повсюду провозглашают<sup>242</sup>, что материя есть бездеятельное и неподвижное подлежащее качеств и что качества, <1054b> будучи духами (πνεύματα) или воздуховидными напряжениями (τονόνους ἀερώειδεις), придают вид и обличье различным частям материи, в которой они возникают. Однако они не могут говорить, что по природе воздух таков, каким они его представляют, ибо в таком случае состояние и напряжение уподобляли бы воздуху каждое отдельное тело, делая его темным или легким; если же, смешиваясь с ними, они приобретали бы формы, противоположные тем, что по природе имели, то были бы неким образом материей материи, а не причиной и силой.

44. Хрисипп также часто утверждает<sup>243</sup>, что снаружи космоса лежит беспредельная пустота, и что беспредельное не имеет начала, середины и конца; это положение стоики используют по преимуществу для того, чтобы уничтожить то движение атомов вниз, которым, согласно Эпикуру, <1054c> атомы обладают благодаря самим себе; [стоическое же возражение состоит в том, что] в

<sup>242</sup>Там же, фр. 449.

<sup>243</sup>Там же, фр. 539.

беспределённом не существует различий, согласно которым одно могло бы мыслиться движущимся вверх, а другое — вниз. Однако в четвертой книге сочинения *О силах*<sup>244</sup> Хрисипп предполагает, что есть некое срединное место и срединное пространство<sup>245</sup>, и говорит, что в нем и расположен космос. Вот его слова: «Я думаю, нужно сказать о том, следует ли говорить, что космос смертен. И все равно, мне кажется, дело обстоит таким вот образом: если бы мир был бессмертен, то во многом — благодаря занимаемому им пространству, т. е. благодаря своей срединности, поскольку если представить его в другом месте, он будет всецело подвержен уничтожению». <1054d> И чуть ниже: «Ибо таким же образом случилось и сущности занять среднее место, просто потому, что она такова, так что иным образом и благодаря стечению обстоятельств она не приемлет смерти и существует таким образом вечно». Эти утверждения имеют одно явное и очевидное противоречие, а именно — допущение в беспределённости некоего срединного места и срединного пространства; но есть и второе — менее явное и менее осмысленное противоречие: думая, что космос не мог бы пребывать неуничтожимым, будучи поставлен в иной части пустоты, он, очевидно, боится, чтобы космос не рассыпался и не погиб по причине движения его частей к середине. <1054e> Этого он мог бы и не бояться, ибо он не считает, что тела по природе движутся отовсюду к середине не сущности, но охватывающего сущность пространства.

<sup>244</sup> Там же, фр. 551.

<sup>245</sup> О стоическом различении места (τόπος), пространства (χώρα) и пустоты (κενόν) см. *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 95 и II, фр. 503–505, 1141.



Об этом он часто говорил<sup>246</sup>, что это невозможно и противно природе, поскольку в сущей там пустоте нет различий, благодаря которым тела могли бы двигаться в одном или в другом направлении, но что космическое устройство есть причина того, что <все части> движутся отовсюду к центру и середине. Достаточно здесь будет привести его слова из второй книги его сочинения *О движении*, ибо, заметив, <1054f> что космос есть совершенное тело, в то время как части его несовершенны, поскольку они существуют не сами по себе, но в отношении к Целому, и упомянув о движении космоса как таком, в котором движение всех его частей естественно направлено к сопряжению и сцеплению, а не к рассыпанию и рассеянию, он добавляет: «Таким образом, поскольку целое напряжено и движется к одному и тому же, и его части обладают этим движением <1055> в силу природы тела, вызывает доверие то, что движение к центру космоса есть движение, первично свойственное по природе всем телам, ибо космос движется таким образом к себе, а его части [движутся таким образом] поскольку являются его частями». Почему же, человеке, — кто-нибудь может сказать, — почему же ты столь крепко забыл эти положения, что провозгласил космос тленным и разрушимым, если он не по случайности занял срединное пространство? Ибо, если он всегда естественно склоняется к своей середине, и все его части стремятся туда отовсюду, то, сжимаясь и уплотняясь таким образом, он пребудет <1055b> неуничтожимым и нерассеиваемым во многих частях пустоты, в которую он мог бы быть

<sup>246</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 550.

переставлен; ибо вещи рассеиваемые претерпевают разделение и рассеяние своих частей, каждая из которых утекает на свойственное ей место из того места, которое для нее неестественно. Но ты, думая, что космос может быть положен где бы то ни было еще в пустоте, все равно что связываешь его с совершенной гибелью, и ради этого, говоря подобное<sup>247</sup>, подыскиваешь в беспредельном середине, которая по природе не есть середина, и отказываешься, не будучи уверен в их сохранении, от всех ваших «напряжений», «сцеплений» и «склонений», считая, что всецелая причина сохранения космоса — в занимаемом им месте.

Наконец, он прибавляет следующее<sup>248</sup>, становясь похожим на человека, который из честолюбия стремится опровергнуть себя: «Разумно, что способ, которым каждая из частей движется, <1055с> будучи сцеплена с другими, есть способ, которым она движется сама по себе; пусть бы мы ради логоса и должны были помыслить и предположить некую пустоту в космосе, она [все равно] двигалась бы к центру, будучи зацеплена со всех сторон, и пребывала бы в этом движении, даже если чисто логически допустить, что все вокруг стало вдруг пустым». В этом случае не будет никакой части, охваченной пустотой, которая избежала бы движения, влекущего ее к середине космоса, кроме самого космоса, и если он оказался посередине случайно, он оставит объемлющее напряжение (συνεχτικὸν τόνον) различным частям сущности, движущимся в разных направлениях.

45. В то время как его физическое учение <1055d> находится в великом противоречии с

<sup>247</sup> Ср. 1054с выше.

<sup>248</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 550.

этими утверждениями, то же самое происходит и в его учении о божестве и промысле, на которых он возлагает роль ничтожнейшей из причин, отняв у них важность и величие. Ибо, что может быть важнее пребывания космоса, и разве не соединяется его сущность с собой посредством единения со своими частями? Но, согласно Хрисиппу, это происходит по случайности, ибо если причиной нетленности является занимаемое по случайности место, то, очевидно, что сохранение Целого есть дело случая, а не судьбы или промысла.

46. И как это его учение<sup>249</sup> может не противоречить его учению о судьбе? <1055e> Ибо если возможное не будет определяться в духе Диадора<sup>250</sup> — как то, что или есть, или будет истинно, но как все то, что допускает возникновение, даже если и не собирается возникать<sup>251</sup>, — то будут возможны многие вещи, не согласные с судьбой. Следовательно, или судьба лишается непобедимости, неотвратимости, всепреодолимости своей силы, или же, если она такова, как утверждает Хрисипп, то допускающее возникновение часто станет оказываться невозможным. Все истинное будет необходимым<sup>252</sup>, будучи обусловлено наивластнейшей необходимостью во вселенной<sup>253</sup>, а все ложное будет невозможным, ибо величайшая из причин противится его становлению истинным. Ибо как может тот, чья смерть в море была предопределена судьбой, <1055f> быть спо-

<sup>249</sup>Там же, фр. 202.

<sup>250</sup>Диадор, прозванный «Кронос», — сын Амения из Иаса и ученик Аполлония из школы Евбулида.

<sup>251</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 201 и 959.

<sup>252</sup>В то время как, согласно Хрисиппу, истинное может не быть необходимым.

<sup>253</sup>Т. е. судьбой.

собным умереть на земле, и как может некто идти из Мегар в Афины, если ему в этом препятствует судьба?

47. Более того, то, что он говорит об образах воображения (φαντασιῶν), легкомысленно противоречит его учению о судьбе<sup>254</sup>. Ибо он желает доказать, что воображаемый образ не есть сам по себе причина согласия (συγκαταθέσεως), и говорит<sup>255</sup>, что если бы <1056> образу воображения было бы достаточно себя, чтобы производить акты согласия, то мудрецы наносили бы вред, производя ложные образы; ибо мудрецы часто в отношении к дурным людям пользуются ложью, создают убедительный образ, который, однако, не является причиной согласия, ибо в этом случае он был бы также причиной ложного предположения и обмана<sup>256</sup>. Теперь, если кто-нибудь приложит к судьбе все здесь сказанное о мудреце, то

<sup>254</sup>Чтобы примирить стоическое учение о судьбе как всеобщей причинной обусловленности с ответственностью отдельного человека, включающую в себя сознательный выбор действия, Хрисипп отрицает, что в человеке причиной реакции на образ воображения является сам этот образ. Образ, представляющийся воображению, будучи полностью определен и, таким образом, вплетен в причинную цепь судьбы, является необходимым первичным условием действия; однако действие или побуждение следует только за согласием ума на представленный образ, и ум свободен дать или не дать это согласие, которое само по себе есть достаточная и решающая причина, хотя, даст ли тот или иной человек согласие на тот или иной образ или нет — зависит от его природных особенностей и воспитания.

<sup>255</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 994.

<sup>256</sup>Стоический мудрец не наносит вреда сам (*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 587 и 588) и не может его претерпеть (фр. 567); и хотя он пользуется ложью в определенных случаях, он никогда не является обманщиком или лжецом (II, фр. 132; III, фр. 554, 555).

скажет, что акты согласия происходят не из-за судьбы, ибо в этом случае ошибочные согласия, предположения, <1056b> обман и нанесение вреда людям тоже имело бы место из-за судьбы, тогда как учение, которое исключает, что мудрец наносит вред, доказывает, что судьба не есть причина всех вещей. Ибо не благодаря судьбе люди мнят<sup>257</sup> и претерпевают вред; очевидно, не благодаря судьбе и то, что они действуют правильно, и то, что они разумны, и то, что имеют твердые понятия<sup>258</sup> или получают пользу; [таким образом,] понятие о том, что судьба есть причина всех вещей, совершенно исчезает. Говорящий, что для этих вещей Хрисипп полагал<sup>259</sup> судьбу причиной не достаточной, но непосредственно предшествующей (προκαταρκτητήν) опять же покажет его противоречащим самому себе, особенно там, где он сверхъестественно превозносит Гомера за его слова о Зевсе:

Должно терпеть вам, какое бы зло и кому  
б ни послал он<sup>260</sup>,

или — блага и Еврипида, сказавшего:

О вышний Бог! А говорят еще,  
Что человек разумен. Где ж он, разум?  
Да разве мы не у тебя в руках,  
Не делаем все, что Кронид захочет?<sup>261</sup>

<sup>257</sup>Т.е. погружены в море «мнений», или иллюзий. — Прим. пер.

<sup>258</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 548.

<sup>259</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 997.

<sup>260</sup>*Илиада*, XV, 109 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>261</sup>Еврипид. *Умолящие*, 734–737 (пер. И. Ф. Анненского).

<1056с> Он пишет многое и сам, в согласии с этими суждениями, и наконец, говорит<sup>262</sup>, что ничто вообще, ни даже ничтожнейшее, не покоится и не движется иначе, как согласно логосу Дия, который тождествен судьбе<sup>263</sup>. Следовательно, предшествующая причина слабее достаточной, и она не осуществляется [в действительности], попадая под власть иных, более действенных причин; но Хрисипп сам провозглашает судьбу непобедимой, беспрепятственной (*ἀχωλύτων*) и бесповоротной (*ἄτρεπτον*) причиной, называет ее Атропой и Адрастеей, Ананкой и Пепроменой<sup>264</sup> — как охватывающий все эти вещи предел. Таким образом, одно из двух: или мы не можем сказать, что акт согласия в нашей власти, а равно и добродетели, и пороки, <1056d> и правильные действия, и грехи; или же мы говорим, что судьба ущербна, и Пепромена беспредельна, и что движения и состояния Дия не достигают завершения и совершенства. Ибо если сама судьба есть достаточная причина, следует первое, если только предшествующая причина, — второе. Ибо если она — самодостаточная причина всех вещей, то уничтожена наша власть [над чем-либо] и наша добровольность (*τὸ ἐχούσιον*)<sup>265</sup>, если же предшествующая причина — то уничтожается ее беспрепятственность и совершенное действие (*τελεσιουργός*). Не единожды и не дважды, но повсюду или, лучше сказать, во всех физических трактатах он пишет<sup>266</sup>, что для част-

<sup>262</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 937.

<sup>263</sup> Ср.: Там же, фр. 929 и 931.

<sup>264</sup> Неуклонной и Неизбежной, Необходимой и Определенной. — Прим. пер.

<sup>265</sup> Опять же, прекрасное слово, буквально: «изсушенность» — то, что следует из нашей сути. — Прим. пер.

<sup>266</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 935.

ных природ и движений многое становится помехой и препятствием, <1056e> для Целого же — ничто. Каким же образом движение Целого достигает частных движений<sup>267</sup>, оставаясь беспрепятственным и лишенным помех, в то время как эти частные движения встречают и препятствия, и помехи? Ибо не беспрепятственна природа человека [в своем осуществлении], если не беспрепятственно то, что под рукой и под ногой; также и движение корабля не могло бы осуществляться без помех, если есть помехи действию его парусов и весел. Да и оставив это в стороне, если воображаемые образы (φαντασίαι) возникают не согласно судьбе, то судьба должна не быть причиной актов согласия; если же она приводит образы воображения, ведущие к согласию актов согласия, и если говорится, что это согласно судьбе, то как получается так, что она не вступает в борьбу с собой, когда часто <1056f> и в величайшем она производит воображаемые образы, отличные друг от друга и влекущие рассудок в противоположных направлениях? Когда это происходит, стоики говорят<sup>268</sup>, что ошибаются те, кто присоединяется к одному из воображаемых образов вместо того, чтобы воздерживаться от суждения; они падают, когда образы, которым они следуют<sup>269</sup>, темны, заблуждаются — если они ложны, и мнят [пустое] — если они вообще непостижимы (κονῶς ἀκατάληπτοις). И, однако, верно одно из трех: или то, что не все воображаемые образы (φαντασίαις) есть дело судьбы; или, что всякое принятие фантазии и соглашение с ней без-

<sup>267</sup> Ср.: 1050с выше.

<sup>268</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 993.

<sup>269</sup> Ср.: Диоген Лаэртский, VII, 51.

грешно; или, что сама судьба <1057> не безвинна; ибо я не знаю, как она может не обвиняться, если творит такие образы, которые склоняют человека не противостоять им и не бороться с ними, но уступать им и следовать. Каковы же были наиболее значительные из аргументов, выдвинутых Хрисиппом и Антипатром в их споре с академиками?<sup>270</sup> [Утверждалось,] что нет ни действия, ни порыва без согласия, но что рассказывают сказки и выдвигают пустые гипотезы те, кто считает, что возникновение свойственного человеку образа воображения следует непосредственно за порывом без предшествующей уступки или соглашения. Но опять же Хрисипп говорит, что и мудрец, и бог создают <1057b> ложные образы воображения, не обязывая нас ни уступать, ни соглашаться, но только действовать и стремиться к явленному, и что мы, поскольку мы дурны, ведомы нашей порочностью к согласию с такими образами воображения. Нетрудно заметить смуту и совершенный разлад между этими утверждениями. И он, желая не согласия, но лишь действия тех, кого наделял фантазиями, знал — мудрец он или бог, — что образов воображения достаточно для деятельности и что согласия излишни; ибо практический порыв не возбуждается образом воображения без согласия и в то же время делает человека обладающим ложными и достоверными образами воображения, <1057c> [в результате чего человек] добровольно становится причиной падений и грехов, совершенных по согласию с пустыми<sup>271</sup> [фантазиями].

<sup>270</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 177 и Антипатр, фр. 19.

<sup>271</sup> ἀχατλήπτοις — букв.: «непостижимыми». — Прим. пер.



## Конспект трактата «О том, что стоики говорят еще более нелепо и противоречиво, чем поэты»

Среди работ Плутарха, внесенных в *Каталог Ламприя*, есть одна (№ 79), названная Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι, и еще одна (№ 143) под названием Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι. От последней ничего не сохранилось. Первую иногда отождествляют с настоящим небольшим отрывком, хотя он назван Σύνοψις у Планудия, у которого только и сохранился, и где за ним следует Ἐπιτομή утраченной работы Ἀριστοφάνους καὶ Μενάνδρου σύγκρισις (№ 121 в *Каталоге Ламприя*), а также Ἐπιτομή τοῦ περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας (1030d–1032f выше). Последняя из этих трех, за исключением двух первых глав, в которых «составитель» упоминает Плутарха в третьем лице, является не конспектом или компендиумом подлинного эссе, которое сохранилось, но отдельной непрерывной выдержкой из него. Второй, насколько известно, тоже начинается с упоминания в третьем лице автора последующего текста, воспринимаемого, таким образом, как выдержка или ряд отрывков из оригинального трактата. Первый же из них — данный фрагмент, — хотя и не имеет такого введения и не содержит прямого доказательства своей неполноты, вероятнее всего, также является буквальной выдержкой из подлинного эссе Плутарха, поскольку полностью соответствует языку и стилю этого автора и не обладает характеристическими особенностями конспектов и сокращенных изложений; однако едва ли он является и целой работой № 79 по *Каталогу Ламприя*, поскольку в эссе с таким названием Плутарх вряд ли стал бы себя ограничивать рассмотрением только приведенных в данном отрывке стоических утверждений и доктрин и удерживать от использования других, которые, по его мнению, как можно догадаться по ссылкам на них в других местах, были весьма подходящими для такого трактата. Σύνοψις — неточное обозначение, однако то, что Планудий по собственному произволению ошибочно предположил его в ка-

честве названия для данного отрывка, не более правдоподобно, чем то, что столь же неточное обозначение в двух следующих за этим отрывках — дело его рук.

1. Пиндаров кайнеец с его неуязвимостью для железа, <1057d> бесстрастным телом и не причиняющим ему вреда погружением под землю — «прямыми ногами он колет землю»<sup>1</sup> — осуждается как невероятный вымысел; однако, Лапиф стоиков, которому они усваивают бесстрастие<sup>2</sup>, как если бы он был выкован ими из несокрушимой материи, не пребывает без вреда и болезней, боли и страха; он не свободен от печали, отнюдь не непобедим, не защищен от насилия, сокрушается болью пыток, разрушением отчизны и собственными страданиями. Пиндаров кайнеец, будучи ударен, не получает ран; стоический же мудрец не противится, <1057e> когда его заключают в тюрьму; он отнюдь не по принуждению низвергаем со скалы, не мучается, когда из него вытягивают жилы, не претерпевает вреда, будучи изувечен; он непобедим, будучи повержен в борьбе, не осажден, будучи окружен осадным валом, и не покорен, будучи продан в рабство врагами<sup>3</sup>; он ничем не отличается от обуреваемых, сокрушаемых о скалы и опрокидываемых волнами кораблей, имеющих названия типа «Благополучное плавание», «Спасительница», «Провожатый».

<sup>1</sup>Пиндар, фр. 167 (Bergk).

<sup>2</sup>На самом деле, стоики различают ἀπάθεια мудреца, который бесстрастен, от грубой нечувствительности людей порочных (*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 448). О том, что говорится в этой главе далее, ср.: Там же, фр. 363, 381, 438, 567–588, 591.

<sup>3</sup>Формулировка и смысл этой фразы аналогичны посланию апостола Павла (2 Кор. 4: 8–9).

2. Еврипидовский Иолай помолился, и его старческая немощь тотчас превратилась в юношескую бойцовскую мощь<sup>4</sup>; стоический же мудрец, хотя вчера он был в высшей степени ничтожен и испорчен, <1057f> сегодня внезапно стал добродетельным; из сморщенного и бледного, и, как говорит Эсхил, «больного чреслами, обезумевшего от страданий несчастного старика»<sup>5</sup> он [внезапно] стал прекрасно сложенным боговидным красавцем<sup>6</sup>.

<1058> 3. Чтобы Одиссей мог показаться красивым, Афина унесла его морщины, плешь и уродство<sup>7</sup>; их же мудрец, не только сохраняя старческое тело, но и прибавляя и прилагая к нему прочее зло, будучи горбат, если случится, беззуб и одноглаз, — не безобразен, не уродлив, не страшен лицом. (<...>) Потому, говорят они, что как жуки, стремясь к вещам зловонным, оставляют мир, так и стоик любит все наиболее уродливое и постыдное; когда же оно переменяется мудростью в правильное и красивое, он от него отвращается<sup>8</sup>.

4. Тот у стоиков, кто был утром наиболее испорчен, <1058b> вечером наилучший. Сонливец, невежа и безумец, человек несправедливый и неблагочестивый и даже, клянусь Дием, раб и бедняк, и неспособный себе помочь — может [у

<sup>4</sup>Еврипид. *Гераклиды*, 849–863.

<sup>5</sup>Эсхил, фр. 361 (Nauck).

<sup>6</sup>Согласно стоикам, только мудрец прекрасен (ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 221 и III, фр. 591, 592, 619); о мгновенной перемене см. 1058b ниже.

<sup>7</sup>*Одиссея*, VI, 229–235; XVI, 172–176; XXIII, 156–162.

<sup>8</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1072f–1073b и *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 716 и 717.

стоиков] восстать, став царем<sup>9</sup>, богачом, счастливым, благоразумным, справедливым, надежным, не обманываемым мнениями. У него не проби-лась борода, он еще не возмужал в теле юном и трепетном, но в душе бессильной и нежной<sup>10</sup>, ба-бьей и ненадежной [помещают стоики] совершен-ный ум, крайнюю рассудительность, божествен-ное расположение, свободное от мнений знание, неизменный обычай, и все это не благодаря пред-шествующему смягчению [изначальной] порочно-сти, но так, что внезапно происходит изменение из зверства и предельной порочности в некоего героя, демона или бога, если так <1058с> мож-но выразиться. Те, кто взял свою добродетель из Стои, могут сказать: «Спрашивай, если что же-лаешь; все будет твое»<sup>11</sup>. Стоя несет богатство, имеет царскую власть, дает удачу, делает счаст-ливым, свободным от нужд и смятения, хотя бы [облагодетельствованные ею] люди не имели гро-ша за душой.

5. Поэтический миф сохраняет логичность: Ге-ракл нигде не остается нуждающимся в необходи-мом, но на него и его присных изливаются как из источника <рога Амалфеи в изобилии все нуж-ные вещи>; но тот, кто изобрел стоическую Амал-фею, хотя бы и был богат, выпрашивает свой хлеб у других, хотя он и царь, за плату анализирует силлогизмы, хоть он один <1058d> и имеет все<sup>12</sup>,

<sup>9</sup>Ср.: *Об общих понятиях*, 1060b и *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 617–622.

<sup>10</sup>Ср.: Платон. *Государство*, 563d5 и *Теэтет*, 173a5–7 и *Федр*, 239c8–9.

<sup>11</sup>Менандр, фр. 537, 6 (Коск); ср.: Филемон, фр. 65, 3–4 (Коск).

<sup>12</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 590, 591, 596 и 597.

платит за ночлег и приобретает свой хлеб и сыр, часто одалживаясь и прося милостыню у тех, кто ничего не имеет.

6. Более того, царь Итаки просил подаяние, поскольку желал скрыться, стремился сделаться как можно больше похожим на «старого нищего в рубище бедном»<sup>13</sup>; стойк же поднимает гвалт и громко кричит: «Я один царь, я один богат», при этом часто его можно видеть у чужих дверей говорящим:

Дайте хлэну<sup>14</sup> Гипонакту: сильно  
я замерз  
И весьма дрожу<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Одиссея*, XVI, 273.

<sup>14</sup> Хлэна — верхняя зимняя одежда, ворсистый плащ.

<sup>15</sup> Гиппонакт, фр. 17 (Bergk).

## Об общих понятиях. Против стоиков

Подлинность данной работы (№ 77 в каталоге Ламприя и № 74 по списку Планудия) опровергалась и оспаривалась, однако аргументы сомневающейся стороны оказались слабы и были успешно опровергнуты. Правда, отражая некоторые из них, защитники подлинности порой превышали собственные полномочия, пытаясь обнаружить в этой работе ссылки на трактат *О противоречиях стоиков*, и наоборот. Но ни в одной из этих работ не содержится вполне определенных ссылок на другую; из того факта, что в обеих цитируется и пересказывается множество сходных фрагментов, еще рано делать выводы о том, что при написании одной из них Плутарх имел перед собой другую. Поскольку фрагменты эти используются по-разному, в разных контекстах и с разными целями, то наиболее вероятно, как было сказано выше<sup>1</sup>, что источником для обеих работ являлись записные книжки Плутарха или компилятивный трактат *Избранные места и опровержения стоиков и эпикурейцев* и что в этом же кроется причина отсутствия взаимных ссылок в этих работах, а также невозможность окончательно установить их относительную хронологию, хотя по общему впечатлению данный трактат кажется написанным позже.

Трактат начинается без каких-либо указаний места и времени — как диалог между философом-академиком по имени Диадумен и его собеседником, называемым просто «друг». Последний сообщает, что прибыл к Диадумену, дабы излечиться от лихорадочного волнения, вызванного некими друзьями-стоиками, которые обличали старейших академиков в подрыве философии путем отказа от общих понятий и по убеждению которых божественное провидение ниспослало Хрисиппа для опровержения Аркесилая, надругавшегося над обычаями, а также для преграждения пути Карнеаду в целях защиты чувственного восприятия и устранения путаницы в первичных понятиях и понятиях как таковых (гл. 1).

<sup>1</sup>См.: Введение к трактату *О противоречиях стоиков*.

На это Диадумен возражает, что природа — и в этом можно быть уверенным — промыслительно выдвинула Хрисиппа, чтобы перевернуть жизнь вверх дном, ибо он был наиболее усерден в уничтожении обычаев; что его диалектика, ниспровергая понятие доказательства, подрывает свои собственные принципы и тем самым заставляет сомневаться и в других понятиях; и что обвинения, выдвигаемые стоиками против академиков, в действительности обращаются против них самих, ибо они более чем кто-либо искажают общие понятия. Здесь Диадумен останавливает себя, намереваясь прервать свою обличительную речь и высказаться в защиту академиков, отражая выдвинутые стоиками обвинения (гл. 2). Однако собеседник возражает на это, говоря, что изначально он и пришел в поисках такой защиты, какую собирается выдвинуть Диадумен, но теперь желает продолжить начатую тему и насладиться реваншем, глядя, как сами стоики подпадут под собственные обвинения. Эта перемена позиции собеседника была блестяще спровоцирована первоначальным обличением стоиков, вложенным в уста Диадумена (гл. 2), который теперь без лишних слов о защите, которую он якобы собирался предпринять, возвращается к изложению обвинений, как будто сформулированных собеседником, — что стоики в своем философствовании расходятся с общими и первичными понятиями, продолжая утверждать при этом, что именно из этих понятий, как из семени, вырастает их философская система — единственная согласная с природой.

Далее, эти общие понятия, которые стоики расценивают как семена для своей системы, они не отождествляют с «общим мнением», которого обычно придерживаются люди и в истинность которого верят, ибо это последнее, по их утверждению, часто бывает ошибочным, результатом искажения или извращения фактов. Некоторые же из общих понятий, на истинности которых сами стоики настаивают, называют *παράδοξα*, т. е. противоположными общему мнению или общей вере, и Диадумен обращает на это внимание, когда в качестве предисловия к обвинению получает согласие собеседника исключить из рассмотрения эти стоические парадоксы (1060b [гл. 3]). Плутарх позволил ему сделать это, признавая обязательным доказательство его позиции посредством обвинения стоиков в отрицании не только «общего мнения», но и общих понятий, которые принимаются или вынуждены приниматься ими самими в связи с некоторыми положениями их доктрины. Во всяком случае, в ходе изложения он несколько раз специально подчеркивает, что выглядит это так, будто стоики идут вразрез не только с общими поня-

тиями, но также и со своими собственными, и даже часто в пылу спора отказываются от вторых, желая сказать нечто отличное от первых.

Итак, завершив первую часть своих доводов, Диадумен говорит, что теперь следует попытаться обвинить стоическую систему в насилии по отношению к «нашим общим понятиям», т. е. к тем, которых придерживаются все люди; и в обеих частях своего обвинения он нередко приводит в качестве примеров расхождения стоиков с этими общепринятыми понятиями. К ним временами прибегают и сами стоики — для доказательства своих собственных доктрин или опровержения чужих, и даже опровергнутое ими как ошибочное они считают искажением или извращением всеобщих первичных понятий, которые они сами признают. Следовательно, чтобы доказать, что стоики расходятся со своими собственными общими понятиями, Диадумен — помимо демонстрации того, что одно из них противоречит какой-либо стоической доктрине или что доктрины, в которых применяется одно и то же понятие, не стыкуются друг с другом или друг другу противоречат, — может доказать и то, что некоторые из стоических положений отрицают общепринятые понятия, на которые в других местах сами же стоики опираются как на истинные.

Далее, однако, можно спросить: по какому праву стоики пользуются не всеми, но только некоторыми общими понятиями, которые, по их словам, являются критериями истины? Почему они обращаются к тому, что кажется им согласным с их учениями, и отвергают как ошибочное все остальное? Итак, Диадумен обвиняет стоиков в безответственном отношении к общим понятиям, которые переставляются ими как шашки (1068 [гл. 20]), и доказывает, что вместо того, чтобы исправить, как это следовало бы сделать, предполагаемые смущения и заблуждения, стоики не оставили ни одного понятия здоровым и не искаленным (1074е [гл. 31]); что они отвергают как незаконные те общие понятия, которые — по их же собственным канонам ясности — предъявляют более высокие требования к законности, чем те подделки, которые стоики пытаются найти им взамен; и что провозглашая себя адвокатами ясности и норм общих понятий, которые стоики взяли бы бдительно опекать, они в то же время навязывают нам неверные понятия, которые невозможно помыслить; а также что, разрушая ясность и даже чувственные восприятия — подлинные основания их собственных общих понятий, — стоики полагают обезопасить себя, благодаря Хрисиппу, от нападков академиков (1059b–с [гл. 1]).



Доказательства этих обвинений против стоиков и составляют существо работы (гл. 4–50). Они изложены в форме длинной речи Диадумена, которая лишь изредка прерывается замечаниями его собеседника или короткими диалогами и в конце которой отсутствует какой-либо формальный вывод или заключение. Речь делится на две части самим Диадуменом, который в гл. 29 говорит, что, показав, в какие дебри заводит этическое учение стоиков, желает в дальнейшем продемонстрировать, как их учение о природе вносит смятение в общие первичные понятия не меньше, чем их учение о цели.

В первую очередь, утверждает Диадумен, стоики, провозглашая, что их учение согласуется с природой, расходятся с их же собственным пониманием того, что, согласно природе, ибо последнее — то, чему человек по природе родственен, — они понимают не благим и полезным, а безразличным (гл. 4); противоречиво также, с одной стороны, придерживаться концепции, что природа безразлична, и с другой — как они это делают — утверждать, что быть в согласии с природой есть величайшее благо, поскольку и это утверждение стоиков, и их концепция природы, влекущей нас к вещам, которые ничего не добавляют к счастью, — опровергаются положением Хрисиппа, согласно которому только добродетель составляет счастье (гл. 5).

Кроме того, стоики противоречат своему собственному понятию о благе, согласно которому все благие вещи и поступки в равной мере благи, ибо сами же утверждают, что не все благие поступки в равной мере достойны уважения, и не каждый предмет выбора, т. е. не каждое благо, вообще похвально (гл. 6); они противоречат положению, что мудрец, т. е. совершенно благой человек, безразличен к наличию или отсутствию некоторых вещей, которые они сами почитают великими благами, а не к тому, что они называют безразличным (гл. 7), и равнодушен даже к состоянию блаженства от совершенного блага, которого достиг, избегнув того, что они рассматривают как полнейшее несчастье и нравственную испорченность; и что, хотя продолжительность во времени не увеличивает блага, т. е. добродетели и счастья, тем не менее кратковременное благо и добродетель не имеют ценности (гл. 8). Дальше — больше: их понятие о благе как воспринимаемом чувствами и сильнейшим образом отличным от того, что не есть благо, опровергается их же заявлением, что человек может достигнуть совершенного блага, не ощутив его присутствия или отсутствия зла, которое покинуло его; их учение содержит, помимо других абсурдностей и противоположностей общим понятиям, и следующее: поскольку, соглас-

но стоикам, изменение в счастье и добродетель происходит мгновенно из высшей точки преуспевания, то либо продвижение к добродетели есть нечто обратное их понятию о ней не как состоянию порока и несчастья, либо различие между злом и благом, в противоположность их концепции, так мало, что его можно и не заметить (гл. 9). Как эти конфликтующие друг с другом положения, так и сами поступки стоиков противоречат их собственным понятиям, ибо они считают, что порочность не имеет степеней, настаивают, что все не мудрые в равной мере порочны, и тем не менее — некоторых из них считают достойными, а других воспринимают даже как людей, чьи слова, поступки и образ жизни соревнуют их собственным (гл. 10).

Дважды Диадумен упоминал выше (1060c–d [гл. 4] и 1061d–e [гл. 7]) стоическую доктрину о том, что самоубийство оправдывается отсутствием одних вещей и наличием других, которые — как стоики продолжают настаивать — не благи и не злы, а безразличны. Теперь, возвращаясь к этому, он говорит, что не в согласии с общими понятиями и утверждать, как это делают стоики, что мудрец, обладающий всеми благами и всей полнотой совершенного счастья, должен расстаться с жизнью потому, что ему не хватает чего-то безразличного, в то время как тот, кто не имеет и никогда не возымеет никакого блага, должен длить свою жизнь; и Диадумен доказывает, что стоики этим разрушают собственную концепцию добродетели как блага, которое одно только и избираемо как единственно полезное и выгодное, поскольку их собственная философия и жизнь руководствуются тем, что согласно с природой, и добродетель, таким образом, оказывается безразличной; жизнь же должна измеряться, согласно самому Хрисиппу, не благом и не множеством зол, но тем, согласна или противна она природе (гл. 11). Доказав, таким образом, что стоики фактически предпочитают безразличное добродетели, противореча тем самым собственной концепции блага, Диадумен теперь продолжает (гл. 12), что Хрисипп сам добавил к этому последний штрих, высказываясь против самоубийства тех, кто не достиг мудрости; ибо утверждая, что жить дураком всегда лучше, чем не жить, он говорит в результате, что называемое стоиками безразличным оказывается хуже, чем то, что они называют злым, и, таким образом, это противоречит их концепции зла как не имеющего различия в степенях, и глупости как того, чего только и следует избегать.

Это позволяет вспомнить о том, что Хрисипп провозглашал рождение зла полезным для мирового целого, ибо

без него не было бы и блага, из чего, немедленно возражает Диадумен, следовало бы заключить и об отсутствии блага как среди богов, так и в состоянии стоического экипирозиса; кроме того, это потребовало бы от богов утвердить в мире порочность, дабы обеспечить существование добродетели (гл. 13). Приведенная Хрисиппом аналогия между пороком и грубой эпиграммой в комедии приписывает источник порока божественному промыслу, отвергая таким образом стоическую концепцию богов как подателей исключительно блага, и порока как ненавидимого богами, — и не согласуется ни со стоическим понятием космоса как гармоничного государства богов и людей, ни с понятием человеческой жизни (гл. 14); и более того, исследуя, для чего в мировом Целом полезно зло, можно обнаружить, что стоики сами отрицают его полезность — как для вещей небесных и божественных, так и для человеческих дел, так что полезность зла сводится всего лишь к словам (гл. 15).

Когда же Диадумен теперь намеревается оставить эту тему и обратиться к другой, его собеседник возражает, говоря, что ему не терпится узнать, как стоики полагают зло и порок предшествующими благом и добродетели и, исключив сам как несостоятельные один или два стоических довода, которые Диадумен приводит в ответ, требует у академика ответа еще на один — что рассудок, будучи знанием добра и зла, не должен существовать, если не существует зло (гл. 16). Эта смена ролей в диалоге, очевидно, призвана подчеркнуть важность ответа, данного Диадуменом далее. Во-первых, рассудок есть имя для того, посредством чего распознается благо и зло, которые существуют; но они существуют не с тем, чтобы мог возникнуть рассудок, так же как черное и белое существуют не с тем, чтобы могло возникнуть зрение. Во-вторых, стоическое понятие рассудка, с необходимостью подразумевающее существование зла, опровергается стоической же доктриной о том, что в экипирозисе мировое Целое существует как рассудок и мудрость, хотя зла и нет; и вопрос только в имени, если стоики, опираясь на свою концепцию рассудка как распознающего благо и зло, откажутся назвать этим словом равноценную способность, посредством которой будут распознаваться только благие вещи, или же — благие и безразличные, если злые при этом не будут существовать (гл. 17). Кроме того, даже представление о том, что невозможно знание добра и зла, т. е. что зло непостижимо, если существует только благо, — несовместимо с утверждением стоиков, что всецело злые и порочные люди могут все же постигать рассудком благо и не имеющие добродетели могут все же получить представление

о ней; выходит, что согласно общим понятиям, с которыми стоики — как они сами уверяют — стараются не расходиться, глупость может схватывать рассудительность, та же не может постичь ни себя, ни глупости (гл. 18).

Использование стоической доктрины о том, что ни в ком из людей нет никакого блага, но одно лишь зло, наводит на мысль, что понятие зла, якобы обусловленного природой, утверждаемое Хрисиппом без всяких оснований, даже если его принять, не оправдывает порочности всех людей, и даже тех, которые достигают вершины продвижения (гл. 19); и это возвращает Диадумена назад, к вопросу о пользе порока по Хрисиппу, а именно к вопросу, поднимаемому в гл. 15; поскольку Хрисипп настаивает, что для людей, не обладающих мудростью, ничто не полезно, то и порок не может быть полезен для испорченного человека, обладающего им (гл. 20 [1068a]). Это приводит к утверждению, что стоики по своему усмотрению искажают общие понятия, которых придерживаются все люди, такие как «иметь», «нуждаться» и «желать» и, таким образом, лишают понятий самих себя (гл. 20 [1068a–d]). Возвращаясь к стоическому утверждению, что дурной человек не может воспринять никакого блага, Диадумен доказывает, что и оно само идет вразрез с общепринятыми понятиями, и вывод из него опровергается самими стоиками. Они заключают, что дурной человек, поскольку не может получить пользы, не может и быть благодетельствован, а значит не может быть и неблагодарным; но они также говорят, что неблагодарность простирается посередине, допуская, что благодарности могут удостаиваться даже дурные люди, хотя пользы приносить и не могут. Однако это противоречит их же собственной концепции, ибо как можно быть благодарным за то, что не полезно и не нужно? (гл. 21).

Здесь снова вступает собеседник, прерывая короткое отступление Диадумена вопросом, что за достойную пользу, о которой тот только что сказал, припасают стоики исключительно для мудрецов? Этот вопрос вместе с кратким ответом, что это любое действие любого находящегося где угодно мудреца служит переходом и прекрасным предисловием к исследованию противоречий в стоической концепции полезного, о которых далее пойдет речь. Тогда как все другие люди полагают, что отбор есть полезное действие только если отобранные предметы полезны, стоики, считающие благим только отбор того, что согласно с природой, утверждают, что эти предметы выбора не полезны, но безразличны, хотя, если их не выбрать и не обладать ими, то и жить не стоит (гл. 22 [1069a–e]). И таким образом, в своей попытке отри-

цать, что согласное с природой полезно, они называют одни и те же вещи бесполезными и в то же время полезными, не имеющими к нам отношения, и в то же время началами наших обязанностей, обращаясь к природе в одних своих учениях и отвергая ее в других, или, скорее, придерживаясь в своих поступках вещей, согласных с природой, как благих и избираемых, а на словах — отталкивая их как безразличные и бесполезные (гл. 23). Поскольку стоики утверждают, что ради безразличных вещей разум часто требует отказа от благих и что без них жизнь — даже имея то, что они называют благом — не следует продолжать, то их понятие блага идет вразрез с тем, что мыслится всеми: что благо обладает наивысшей ценностью и самодостаточностью; и это, добавляет Диадумен, важнейший пример поспориения ими обычаев и замены истинных понятий ложными, даже в вопросах, ясность которых должна быть наиболее очевидна (гл. 24).

Следующая глава обеспечивает переход от полезного отбора бесполезных вещей к теме цели; и Диадумен доказывает, что стоическая концепция благ, которые не различаются степенями, не согласуется с признанным всеми общим понятием цели как большего блага, чем те, что содействуют ей, и — вследствие уравнивания цели и не-цели — не согласуется также и с учением самих стоиков, ибо, согласно Хрисиппу, содействующее цели благо есть *eo ipso* не цель; в то же время признание им зол, которые вредят, но не делают нас хуже и, в соответствии с общими понятиями, являются меньшими, чем те, которые делают нас хуже, — противоречит стоическому отрицанию разницы в степенях зла (гл. 25).

Сама стоическая концепция цели, далее говорит Диадумен, вынуждает стоиков принимать одну из двух позиций, каждая из которых расходится с общими понятиями, принятыми самими стоиками: ибо они отрицают и то, что жизнь может иметь более одной цели, и то, что каждое отдельное действие должно быть направлено к чему-то иному, нежели эта одна цель. Они говорят, что первичные вещи, согласные с природой, сами по себе не блага, и цель состоит в разумном отборе и взятии их, а сами эти вещи и достижение их не есть цель, но подобны некоей подлежащей материи, обладающей «избирательной ценностью»; таким образом, стоики отрицают сразу и то, что приобретение и разумный отбор — две отдельные цели, и то, что первое есть цель второго; но поскольку абсурдно делать второе целью первого или своей собственной целью, то и разумный отбор должен иметь другую цель, ибо, согласно самим стоикам, быть разумным значит быть относящимся к некоей цели; и таким образом,

учение о том, что сама цель и есть разумный отбор, противоречит стоическому понятию разумного отбора (гл. 26). Подтверждение этого противоречия содержится в доводе самого Хрисиппа против Аристона, что понятие безразличного, которое не есть благо, предполагает первично существующее помимо него понятие блага самого по себе; и стоическая концепция блага как разумности — знания добра и зла — требует первичного понятия блага, так что если только благо и есть разумность, то понятие одного из них нуждается в первичном понятии другого. Этот же прием применяется далее к стоической концепции сущности блага как благоразумного выбора вещей, согласных природе (1072b–e): поскольку благоразумный выбор, как было сказано ранее (в гл. 26), есть выбор, сделанный в соответствии с некоей целью, и цель есть благоразумие в процессе отбора, то это, действие, происходящее из благоразумия, так что понятие блага остается не у дел; понятие благоразумия предполагает понятие цели, и наоборот — понятие цели заключает в себе понятие благоразумия; поскольку же объекты выбора отбираются не потому, что они благи, но потому, что они ведут к цели, то выходит, что цель есть рассудительность в отборе того, что имеет ценность для рассудительности. Этот аргумент повторяется и развивается в форме небольшого диалога между Диадуменом и собеседником (1072e), который выражает непонимание, как из первоначальной формулировки был получен результат (гл. 27).

Можно было бы предположить, что первая часть работы завершается этим диалогом, подчеркивающим, что даже учение стоиков о цели жизни расходится с общим понятием, которым пользовался сам Хрисипп, чтобы опровергнуть Аристона; однако вместо этого Диадумен, допуская, что его последний аргумент может быть понят некоторыми как направленный скорее против Антипатра, чем против стоической системы в целом (1072f [гл. 27]), использует это допущение в качестве перехода к обвинению стоиков (гл. 28) в том, что все члены стоической школы придерживаются учения о любви, которое расходится с общими понятиями. Они считают, что никто прекрасный, т. е. мудрый и добродетельный, не любим или недостоин любви, и что любящие юношей, которые, будучи глупы и порочны, безобразны, — перестанут их любить, когда те станут прекрасны. Однако, утверждает Диадумен, представление стоиков о том, что любовь возбуждается видимостью красоты в безобразных и порочных расходится с их же собственным учением о том, что порочность характера отражается и на внешности. Противоречит общим понятиям также и то, что безобразный достоин любви, поскольку од-

нажды станет прекрасным, ставший же таковым — никем не любим (1073a–b). Здесь вступает собеседник, и на этот раз — дабы защитить стоиков, объясняя, что под любовью стоики подразумевают преследование юноши несовершенного, но по природе склонного к добродетели. Тогда Диадумен отвечает, что это именно то, в чем он и пытается обвинить стоиков, ибо никто не мешает называть ревность мудрецов о юношах «охотой» или «дружеским сближением», но не «любовью», общее понятие которой совершенно иное; стоики используют слова не по назначению, выворачивая наизнанку наши узаконенные общие понятия (1073b–c), и вынуждают утверждать, что, претендуя на замену ложных понятий истинными, они на самом деле замещают вторые первыми (ср.: 1070c [гл. 24] выше). Специфическая тема данной главы введена ради защиты стоической доктрины собеседником, а эта беспрецедентная защита была нужна, чтобы Диадумен смог завершить первую часть своей речи, еще раз четко обозначив характер и границы своего обвинения.

Оставив стоическую диалектику и перейдя от этических предметов к началам учения стоиков о природе, Диадумен теперь намеревается доказать, что последнее вносит путаницу в общие первичные понятия не меньше, чем стоическое учение о цели (гл. 29). Он начинает с того, что стоики называют «всем» (τὸ πᾶν), доказывая, что в соответствии с их собственным понятием о существовании, их Всё должно быть не-сущим, и что их понятие Всего совпадает с присутствующим всем людям понятием о небытии, таким образом, они отождествляют Всё и ничто, разрушая ясность понимания, т. е. гарантию узаконенности общих понятий, с которыми они расходятся (гл. 30). От этой трудности, которая, по словам Диадумена, может показаться слишком логической, он переходит к вопросам физического характера, и первый из них — стоическое понятие о богах (гл. 31–36).

И в первую очередь, говорит Диадумен, это понятие расходится с понятием о богах, которого придерживаются или когда-либо придерживались люди, и согласно которому божество нетленно и вечно, тогда как Хрисипп и Клеанф считали, то никто из богов не таков, за исключением Зевса, в котором истребляются огнем все остальные и который, следовательно, также причастен разрушению; так что нет существенной разницы между понятием о человеке и стоическим понятием о боге как разумном живом существе, которое уничтожимо, а, согласно Клеанфу, даже содействует собственной гибели (гл. 31). Далее стоики противоречат и собственному понятию о богах, ибо они должны принимать

законность общего первичного понятия о богах как не только бессмертных и блаженных, но также человеколюбивых, заботливых и благотворящих, поскольку они порицают эпикурейцев за отрицание промысла, приведшее к разрушению этого первичного понятия; при этом сами они утверждают, что боги являются подателями только безразличного, а не благого и полезного (гл. 32), что мудрый человек и сам Зевс добродетельны и счастливы в равной мере и в равной же мере полезны друг другу, и что дела человеческие находятся в наиплачевнейшем состоянии, хотя управляются Зевсом наилучшим образом из возможных (гл. 33); и это противоречие усугубляется тем, что сами стоики используют общие понятия для обличения Менандра, назвавшего благо источником человеческих бед, но сами они делают Бога, пусть и благого, источником зла, поскольку, согласно им, причиной зла не может выступать материя, и ни одна часть целого, даже самая незначительная, которая есть, по их представлениям — часть Зевса, не может существовать иначе, как в согласии с его волей (гл. 34). Это отсылает к учению о Зевсе как начале, середине и завершении всех вещей в экипирозисе (гл. 31 [1075b–d]), когда все остальные боги истребляются в Зевсе; и теперь стоики обвиняются в том, что в своих утверждениях более физического характера они противоречат собственным общим понятиям, ибо, в то время как этимология слов «семя» и «природа» вынуждает их обратиться к общему понятию первого из двух как наименьшего и значительно более компактного, чем то, что из него выросло, — они утверждают, что семя Вселенной, которое есть огонь, обширнее и безмернее Вселенной, которая произошла из него посредством сжатия и уменьшения и которая посредством расширения снова возвратится в семя (гл. 35). Кроме того, этот огонь в экипирозисе является, согласно им, сразу же и Зевсом, и промыслом, и это есть, как сказано, одна сущность с двумя отдельными качествами, что не согласуется как с общими понятиями, так и с утверждением стоиков, в их опровержении академиков, что неразличимого подобия не бывает, хотя академики и оспаривали это, настаивая на существовании нескольких сущностей, наделенных одними и теми же качествами (гл. 36).

Здесь Диадумен переходит от богословия к стоическому пониманию стихий, начиная с учения о всецелом смешении, которое отстаивали все стоические физики. В то время как, согласно общим понятиям, протяженное тело не может целиком простираться сквозь другое тело, и одно из них не может быть вместилищем для другого, стоики, утверждает



Диадумен, настаивают на обратном, и созданное ими учение вынуждает принимать утверждения вроде «три есть четыре», которые для других людей являются выражением того, что невозможно помыслить, и утверждать, что невозможно одному телу охватывать другое или быть для него вместилищем, поскольку при смешении тела полностью взаимопроникают друг друга (гл. 37). Противоречит общим понятиям и утверждение, что тело не имеет пределов или крайних частей, без которых невозможно сравнить протяженность тел, так что в таком случае невозможно определить и их равенство или неравенство, а также неровность и шероховатость поверхности — все это упраздняется стоиками, для которых тела не имеют пограничных частей, но у которых получается, что все тела множеством своих частей простираются в беспредельное. Заручившись поддержкой всех здравомыслящих людей в том, что у человека больше частей, чем у его пальца, а у космоса — больше, чем у человека, Диадумен утверждает, что стоики должны противоречить этому общему для всех пониманию, поскольку их деление тел измельчает все до равно беспредельного множества частей (гл. 38 [1078–1079b]).

Здесь в последний и единственный раз во второй части трактата в речь Диадумена вмешивается собеседник, спрашивая, справляются ли стоики с такими трудностями, и этим вопросом осуществляется переход от предшествующего изложения самих трудностей к специфическим противоречиям в стоическом разрешении их. Диадумен иронически отвечает, что стоики справляются с ними ловко и мужественно, и, таким образом, начинает детальное разоблачение того способа, посредством которого они «охраняют общие понятия». Для начала он приводит цитату из Хрисиппа о конечных частях и, истолковав ее в том смысле, что количество частей любого тела не беспредельно и не определено, приходит к выводу, что это либо подразумевает понятие среднего между беспредельным и определенным, которого Хрисипп не дает, либо равносильно существованию предпосылок, которые не истинны и не ложны (гл. 38 [1079b–d]). Далее он утверждает, что Хрисипп вовлекает себя в подобные же противоречия относительно равного и неравного, когда пытается разрешить связанные с ними трудности, обусловленные отрицанием крайних частей и учением о протяженности тела, ибо его способ сохранения общих понятий вынуждает говорить, что наклонные грани пирамиды являются большими без превосходства, хотя это подразумевает, что большее не есть большее и что неравное есть равное, и заставляет разре-

шать дилемму Демокрита о конусе — в том смысле, что тела сегментов конуса неравны, а их поверхности ни равны, ни неравны, хотя это противоречит общим понятиям, которые задаются рассудком и чистым мышлением (т. е. тем, что, согласно самим стоикам, гарантирует законность общих понятий). И если принять, что поверхности неравных тел могут быть ни равными, ни неравными, тогда придется признать такую же возможность и для величин, и для чисел, хотя среднее между равным и неравным невозможно ни выразить, ни помыслить; и постулировать тела, которые ни равны, ни неравны — что стоикам придется сделать, если они признают такие поверхности, — и отрицать, что не быть равными есть то же самое, что быть неравными, — значит противоречить понятию, которое подразумевалось самими стоиками в критике эпикурейцев, позволяющих определенным неделимым движениям быть ни движением, ни покоем. И, наконец, Диадумен возвращается к цитате Хрисиппа в начале главы, утверждая, что его «большее без превосходства» противоречит само себе, поскольку, если из двух вещей ни одна не превосходит другую, то обе совпадают, и, следовательно, ни одна не больше, а если одна из двух больше, то они не совпадают, и, следовательно, одна превосходит другую, выходя за ее пределы; если, конечно, согласно Хрисиппу, но в противоположность общим понятиям, дело не обстоит так, что когда ни одна не превосходит другую, то они *не* совпадают, а когда одна больше другой — *совпадают* (гл. 39).

От этих противоречий общим понятиям, в которые стоики впали из-за отрицания крайних частей, через вопросы о приращении поверхностей пирамиды и смежных поверхностей сегментов конуса Диадумен переходит к вопросу о касании тел как таковых и утверждает, что здесь те же самые основания приведут стоиков к подобным же противоречиям. Против эпикурейских «неделимых» стоики возражают, что они не могут соприкасаться ни как целое с целым, ни как часть с частью, ибо у неделимых нет частей (т. е. эпикурейцы, по их мнению, противоречат общему понятию соприкосновения). Однако сами стоики утверждают, что тела соприкасаются не своими частями, но пределами, предел же не есть тело; но тогда, заявляет Диадумен, стоики, противореча общим понятиям, которые подразумевались ими в опровержении эпикурейцев, должны будут признать, что, поскольку бестелесное всегда находится между телами, и — согласно стоикам — существуют только тела, то ничто никогда ни с чем не соприкасается; и что поскольку тела всегда соприкасаются посредством бестелесного, то они касаются друг

друга ничем. Кроме того, это понятие прикосновения опровергается их же собственным учением о взаимодействии и смешении, ибо, поскольку посредством касания тела взаимодействуют друг с другом, они должны были бы взаимодействовать бестелесными пределами; но при смешении тел эти пределы должны или пребывать, или уничтожаться, однако любая из этих альтернатив — сохранение пределов тел в смеси или уничтожение и возникновение бестелесного — противоречит общему понятию, признанному самими стоиками, и не может быть помыслена кем бы то ни было, как невозможно помыслить и то, что тело могло бы окрасить, нагреть или раздробить другое тело, соприкасаясь с ним бестелесными пределами, хотя именно таким недоразумением стоики и вынуждены были бы заменить уничтоженное ими общее первичное понятие о бестелесных и телах (гл. 40).

Отрицание крайних частей также влечет за собой противоречие с общим понятием времени как прошедшего, настоящего и будущего; ибо стоики либо отрицают существование настоящего времени вообще, как это делает Архидем, который называет «сейчас» соединением прошедшего и будущего и, таким образом, разлагает целое времени на пределы, либо они, хотя и утверждая его существование, должны исчерпывающе делить его на части, которые все являются частями прошедшего или частями будущего, как делает Хрисипп, утверждающий, что время существует только как настоящее, и тем не менее, что настоящее время есть отчасти прошедшее, а отчасти будущее, так что фактически он не оставляет возможности ничему из составляющих времени существовать (гл. 41). И это полностью разрушает ясность восприятия, ибо, поскольку поступки и движения делимы в соответствии со временем, это упраздняет их начала и пределы, так что когда-либо происходящее никогда не началось и никогда не перестанет происходить, и каждая его часть либо случилась, либо имеет случиться; но ни то, что в прошлом, ни то, что в будущем, не суть предметы восприятия, следовательно, предметов восприятия нет вовсе (гл. 42). Это вынуждает говорить, что стоическое учение о протяженности своим отрицанием крайних частей подрывает то, что сами стоики признают источником и гарантией своих общих понятий.

Так же обстоит дело, если обратиться к стоическому понятию передвижения, ибо здесь стоики вынуждены еще более вопиюще противоречить общим понятиям, чем это делают эпикурейцы, которых стоики жестоко осуждают за надругательство над понятиями из-за их учения, что все атомы

движутся с одинаковой скоростью; сами же стоики, бесконечно деля расстояние, делают невозможным для преодолевающих его движущихся тел догнать друг друга, а для льющейся жидкости и падающего камня — вылиться и завершить падение (гл. 43).

Далее Диадумен переходит к учению о росте, напомнив, что он ограничивает себя теми стоическими нелепостями, «которые противоречат общим понятиям». Стоики, говорит он, обвиняют академиков в уничтожении первичных понятий и в противоречии с общими понятиями, ибо те считают, что называемое ростом и убыванием на самом деле является рождением и гибелью, поскольку сущности постоянно пребывают в движении и, приращивая и теряя свои части, постоянно перетекают из одного состояния в другое. Стоики же, приняв предпосылки академиков о текучести сущности, измыслили для каждой индивидуальности качество как устойчивое подлежащее роста и уменьшения, которое страдательно и во всем противоположно сущности, но слито с ней и чувственно неотлично от нее. Это предположение о неразличимой двойственности каждого, однако, есть нечто обратное ясному восприятию, которое стоики защищают, и общим понятиям, выразителями канонов которых они себя считают, и таким образом, по их же собственным правилам, это есть недоразумение, которое они навязывают нам, поскольку не видят способа сохранить в своей доктрине феномен роста (гл. 44). Но никто так не уничтожал общих понятий и не заменял их противоестественными, как они, сделав телесными и даже живыми существами добродетели и пороки, а также все душевные состояния и поступки, и втиснув их в некую точку сердца, где управляющая способность души заполнена этим неразличимым множеством тел (гл. 45).

В то время как стоики противоречат первичным общим понятиям и оскорбляют ясное восприятие и обычаи этой своей концепцией состояний и поступков как телесных и живых, и измышлениями о неразличимом множестве живых тел внутри души, их концепция самой души явно противоречит первичным понятиям, лежащим в основании других их же доктрин. Так, представляя рождение души, стоики мыслят одушевление результатом охлаждения и сгущения; но в то время как Солнце, согласно этому представлению, также должно рождаться через охлаждение и сгущение, стоики, напротив, говорят, что оно стало одушевленным благодаря изменению воды в умный огонь, т. е. благодаря нагреванию и утончению; однако они почему-то не производят, в соответствии с этим своим учением о душе, теплотой — вещи хо-

лодные, растворением — твердые, и разряжением — тяжелые (гл. 46). Кроме того, согласно стоикам, природа души есть испарение — вечно текущее, постоянно меняющееся и трансформирующееся, а понятие есть воображаемый образ, некий отпечаток в душе; но поскольку сущность, всегда пребывающая в движении и текучести, не может получить и сохранить отпечаток, то их представления о понятии как об отпечатке, о воспоминании как о стойком впечатлении и о типах знания как о неизменных и непоколебимых — опровергаются их же собственным учением о природе души (гл. 47).

Возможно, вся атака на стоиков должна была завершиться кульминацией в этом доказательстве, что их учение противоречит их собственному понятию о понятии, и, в связи с этим, последующие главы следовало бы переместить на более ранние места в речи Диадумена; однако совсем необязательно, что Плутарх разделял современные представления о такой кульминационной точке и что предполагаемая перестановка оправдана, так как она могла бы породить и свои трудности; во всяком случае, в тексте как он есть, Диадумен в заключительной части своего обвинения возвращается к специфической теме, о которой — еще прежде, чем оставить теологию — он говорил, что собирается ее рассмотреть: это стоическое объяснение стихий.

Начиная с врожденного всем общего понятия стихий, или начал, как простых и несоставленных, Диадумен доказывает, во-первых, что стоики противоречат этому понятию, полагая Бога началом, и в то же время — умным телом, ибо он есть ум в материи, и таким образом не прост или не составлен; и затем он доказывает, что их понятия о материи и Боге как началах: о первой как бескачественной и о втором как об умном теле — несовместимы, ибо если Логос и материя суть одно и то же, тогда материя не была бы уже лишенной качеств, и если они различны, то в этом случае Бог, являющийся раздаятелем обоих, оказался бы не простым, но составленным из материи с добавлением разумности (гл. 48). Это так и в случае телесных элементов, заявляет Диадумен: учение стоиков противоречит понятию о стихиях, которое они, очевидно, признают; ибо, хотя они называют землю, воду, воздух и огонь первичными стихиями, в то же время, согласно стоическому учению, земля и вода не просты, не первичны и не самодостаточны, как воздух и огонь, благодаря которым они пребывают и от которых наследуют свою сущность; а фактически, они есть простая материя, сгущенная и стянутая воздухом до различных степеней (гл. 49). Далее, то, что стоики говорят о сущности самой по себе, и то, как они пони-

мают качество, несовместимо. Они называют сущность материей, которая подлежит качествам, и говорят, что качества суть бестелесные сущности; но если верно последнее, то сущность — как она ими определена — представляется лишней; а если верно первое, то качества должны быть отличны от того, что им подлежит, и, таким образом, участвуя в теле, они не являются телами. Короче говоря, понятие бескачественной материи, вовлеченное в стоическое определение сущности, заключает в себе понятие качества как бестелесного, и учение стоиков, что качества телесны, делает невысказанным их понятие сущности как бескачественной материи. И наиболее противоречит общим понятиям, добавляет в заключение Диадумен, выдвигаемое некоторыми из стоиков учение, согласно которому сущность называется бескачественной потому, что обладает всеми качествами, ибо никто (подразумевается, что даже никто из стоиков) не может мыслить бескачественным то, что не имеет бескачественных частей; и даже если материя всегда мыслится вместе с качеством, то она мыслится чем-то иным, чем качество, и отличным от него (гл. 50).

Чтобы откомментировать справедливость этих нападок, которые и были задуманы как обвинительная речь, а также точность цитат и пересказа Плутархом стоических текстов или состоятельность его собственных доводов, достаточно повторить то, что уже было сказано во *Введении* к трактату *О противоречиях стоиков*: что временами Плутарх недопонимает и неверно трактует стоические учения и выражения, а порой использует в собственных целях их темноты и неясности, но, несмотря на это, очевидно, что стоическое учение об общих понятиях весьма сомнительно; и это ненадежное основание, от которого отталкивались стоики, обвиняя академиков, будучи и само по себе уязвимо, дало множество поводов для контратак, что и продемонстрировал здесь Плутарх.

1. *Друг*: Ты можешь быть совершенно беззаботен, о Диадумен, <1058f> если кому-нибудь кажется, что положения вашей школы отступают от общих понятий; ты ведь считаешь, что презираешь ощущения, от которых возникло большинство наших понятий, прочным основанием которых является, конечно же, вера в [чувственные]

явления<sup>2</sup>. Я же теперь полон волнения, <1059> великого и нелепого. Поспеши утешить меня речами ли, заклятьями ли или, если знаешь, иным каким врачевством. А повергнут я был в это волнение и смятение разума стоиками, которые, будучи людьми наилучшими, мне близкими и, клянусь Дием, моими друзьями, с горечью и ненавистью выступают против Академии. Мои слова, немногочисленные и почтительные, они выслушали кротко и уважительно, ибо эти слова не были ложью; но о старейших академиках они говорили с гневом как о софистах и растлителях в философии, идущих путем ниспровержения догматов<sup>3</sup>, <1059b> и еще множество худших ужасов наговорили; добрались, наконец, и до понятий, говоря об академике<sup>4</sup> так, как будто бы он смешал и отменил их. Тогда один из стоиков сказал<sup>5</sup>, что полагает, будто не случайно, но по провидению богов Хрисипп появился после Аркесилая и прежде Карнеада, первый из которых был близок к гордыне и беззаконию в отношении обычаев, а второй был лучшим из взрощенных академиками. Во всяком случае, будучи между этих двух, Хрисипп, возражая Аркесилаю и укротив силу Карнеадова красноречия, как во время осады, оставил чувственному восприятию многих защитников и совершенно удалил волнения, разделив пер-

<sup>2</sup>Недостоверность чувственного восприятия в целом являлось основанием академической критики стоической эпистемологии.

<sup>3</sup>См.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 490.

<sup>4</sup>Имеется ли тут в виду какой-то конкретный академик, или сам основатель школы, или вся школа, или это обобщенный образ школы — неясно. — Прим. пер.

<sup>5</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 33.

вичные понятия (προλήψεις)<sup>6</sup> и понятия как таковые (ἐννοιας)<sup>7</sup>, положив каждое на своем месте; <1059c> так что даже те, кто желал уклониться от этих вопросов или разрешить их силой, ничего не достигли, но были обличены в своем злодействе и софистике. С раннего утра был палим я зноем подобных речей и нуждался в жаропонижающем, очистившем бы от воспаления этих апорий душу.

2. *Диадумен*: То, что случилось с тобой, может случиться со многими. Если верить поэтам, что разрушение древней Сипилы произошло по промыслу богов в наказание Танталу<sup>8</sup>, то я убежден в словах друзей из Стои, говорящих, что природа не случайно выдвинула и Хрисиппа, <1059d> но по промыслу, когда собралась повернуть низшую жизнь вверх, и наоборот — высшую вниз, ибо не рождалось, конечно же, никого с большей склонностью к этому [, чем Хрисипп]. Но, как говорил Катон, никто, кроме славного Цезаря, не сохранил трезвости и рассудительности в делах политических, направленных при этом на разрушение государства<sup>9</sup>: таким образом, мне кажется, что и этот человек явил величайшую заботу и искусность в деле ниспровержения и истребления человеческих обычаев, как и в самом деле об этом свидетельствовали люди значитель-

<sup>6</sup>Термин, обозначающий в стоической школе врожденные понятия, актуализирующиеся только в связи с чувственным восприятием. — Прим. пер.

<sup>7</sup>Это слово, буквально означающее «находящееся в мышлении», т.е. понятие в самом общем смысле этого слова, иногда переводится нами и просто как «мысль». — Прим. пер.

<sup>8</sup>Ср.: Ферекид, фр. 38.

<sup>9</sup>Ср.: Светоний. *Божественный Юлий*, 53.



ные, когда они спорили с ним о лжеце<sup>10</sup>, ибо какое понятие доказательства<sup>11</sup>, какая вера осталась не ниспровергнутой посредством отрицания того, что [логическое] сопряжение неопределенно противоположных [суждений] есть прямая ложь и, напротив, опять же, посредством утверждения, <1059e> что суждения, предпосылки которых истинны и выводы из которых здравы, содержат также помимо этих выводов и противоположные им заключения<sup>12?13</sup>. Говорят, осьминог пожирает свои щупальца в зимнее время<sup>14</sup>; диалектика Хрисиппа тоже увечит и уничтожает свои важнейшие части, сами свои начала; какие же из оставшихся [нетронутыми им] понятий останутся вне подозрения? Ибо они<sup>15</sup>, конечно, не думают, что надстройка будет устойчивей и надежней, если ее основания находятся в толиком возмущении и смятении. <1059f> Но как людям, чьи тела в грязи и пыли, когда кто-либо к ним

<sup>10</sup>Этот парадокс приписывают Евбулиду, который полемизировал против Аристотеля (Диоген Лаэртский, II, 108–109).

<sup>11</sup>ἐννοίαν ἀποδείξεως — последнее слово может означать также изложение исторических фактов и сами эти факты. — Прим. пер.

<sup>12</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 250.

<sup>13</sup>Место достаточно темное; для сравнения привожу перевод А. Столярова: «Оспаривать, что конъюнкция, состоящая из [неопределенного высказывания] и его противоположности безусловно ложна, и утверждать вместе с тем, что [объединенные в силлогизм] высказывания, имеющие истинные посылки и корректные выводы, могут сочетаться с противоположными заключениями [силлогизма], которые тем не менее тоже истинны, — не значит ли это переворачивать всякое представление о доказательстве и всякое естественное понятие о достоверности?». — Прим. пер.

<sup>14</sup>Ср.: *De Sollertia Animalium*, 965e.

<sup>15</sup>Стоики.

прикасается или слегка задевает, кажется, что он не [по]двинул их, но приложил чем-то раздражающим<sup>16</sup>, так и бранящие академиков пребывают в уверенности, что они доказывают, будто те повинны в том, в чем они их обвиняют, поскольку — кто еще извращает общие понятия более, чем те<sup>17</sup>? <1060> Если хочешь, прервем их обличения, защищаясь от предъявленных обвинений.

3. *Друг*: Мне кажется, о Диадумен, что я стал сегодня сам каким-то стоически-расписным<sup>18</sup> и многообразным человеком. Только что я был отвержен в уныние и взволнован и обратился к тебе, нуждаясь в защите, теперь же сам перехожу к обвинениям и желаю насладиться зрелищем того, как в том же самом [, в чем упрекал меня,] сознается мой обвинитель: зрелищем несогласия общих понятий (ἐννοιᾶς) и первичных общих понятий (προλήψεις)<sup>19</sup> — несогласия в том именно, откуда, как им кажется, вырастает, как из семени, их философия, которая одна только, по их словам, находится в согласии с природой.

<1060b> *Диадумен*: Хорошо, должны ли быть первыми предметами наших выступлений общие

<sup>16</sup>ὅυ κινεῖν ἄλλα προσβάλλειν τὸ τραχὺν — смысл весьма темен. — Прим. пер.

<sup>17</sup>Т. е. академики.

<sup>18</sup>ποιχίλος τις ἄνθρωπος — игра слов, ибо ἡ ποιχίλη στοά — расписной портик — словосочетание, позволявшее называть стойков, используя в качестве имени как прилагательное, так и существительное из указанного словосочетания. Прилагательное использует, например, император Юлиан, когда ведет речь об этом философском движении, и тоже, видимо, не без иронии. — Прим. пер.

<sup>19</sup>См. 1058e–f и 1059b выше.

понятия, о которых повсюду кричат, нелепость которых они сами легко признают, называя их парадоксальными<sup>20</sup>, их собственные понятия — их, которые одни только цари, одни богачи, одни только прекрасны, одни граждане, одни судьи? Или же стоит отправить их на рынок, где торгуют старьем и тухлятиной? Мы же станем исследовать те части их учения, в которых они сколь возможно ревностны и серьезны.

*Друг:* Последнее мне по душе. Ибо кто не наполнился уже аргументами, опровергающими их парадоксы?

4. *Диадумен:* Рассмотрим тогда этот вопрос первым. Согласно ли с общими понятиями говорить<sup>21</sup>, что те согласны с природой, кто полагает безразличными вещи, сущие согласно природе, а именно — здоровье, <1060с> хорошее самочувствие; те, кто красоту и силу не считает предпочтительными, полезными, выгодными и восполняющими природные совершенства, а их противоположности — увечья, боли, уродства, болезни — вещами вредными, которых следует избегать? Они также говорят, что природа вызывает в нас отчуждение от одних вещей и, напротив, родственность к другим; но это весьма сильно идет вразрез с общими понятиями, если сказать, что природа пробуждает в нас родственность к вещам, которые не полезны и не благи, и вызывает отвращение к тому, что не дурно и не вредно, и более того, родственность и отчуждение столь сильные, что самоубийство и отказ от жизни <1060d> — это правильный выбор для тех, кто

<sup>20</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 281 (Зенон) и 619 (Клеанф).

<sup>21</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 146.

не достиг первых и на кого обрушиваются вторые<sup>22</sup>.

5. И вот это также, я полагаю, противоречит общим понятиям: утверждать, что, с одной стороны, природа безразлична, а с другой — что быть в согласии с природой есть величайшее благо. Ибо ни неповиновение закону, ни непослушание слову не есть что-то серьезное, если сам этот закон и само это слово не есть нечто серьезное и тонкое (σπουδαῖος καὶ ἀστεῖος). И это еще меньшее. Но как Хрисипп писал в первой книге своего *Увещевания*<sup>23</sup>, одна только добродетель составляет счастье, «иные же, — говорит, — вещи суть ничто для нас, и ничуть не содействуют этому<sup>24</sup>»; природа не только безразлична, но безумна и глупа, <1060e> наделяя нас родственностью к вещам, которые для нас ничто; глупы также и мы, считая, что быть в согласии с природой — счастье, с природой, которая влечет нас к вещам, ни в чем не содействующим счастью. Но что более согласуется с общими понятиями, чем то, чтобы вещам, согласным природе, быть предметами выбора для живых существ, согласных природе и живущих с пользой? Они<sup>25</sup>, однако, не говорят таким образом, но делая целью жизнь, согласную с природой, они полагают вещи, согласные с природой, безразличными.

6. И вот что еще ничуть не меньше разноречит с общими понятиями: говорить, что разумный и

<sup>22</sup>Ср.: 1063с–f ниже и *О противоречиях стоиков*, 1042с–е.

<sup>23</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 139; ср.: *О противоречиях стоиков*, 1041е и 1048а–b.

<sup>24</sup>Т. е. счастьем.

<sup>25</sup>Т. е. стоики.

рассудительный муж не относится одинаково ко всем благим вещам, но предпочитает одни другим, которые готов сносить <1060f> и претерпевать; [с другой же стороны — говорить, что] сами эти вещи<sup>26</sup> не отличны друг от друга ни малостью, ни величием<sup>27</sup>. Они сами говорят, что для этого человека одно и то же <благоразумно воздерживаться от Лаиды или Фрины<sup>28</sup>, мужественно терпеть нож и огонь, стойко переносить укусы мух> и благоразумно отклонять домогательства полумертвой старухи, ибо во всех этих случаях он будет действовать равно правильно. Но ради первых, как поступков великих и блестящих, <1061> они готовы пойти на смерть, слава же вторых — позорна и смешна. В самом деле, Хрисипп сказал<sup>29</sup> в сочинении о Зевсе и в третьей книге *О богах*, что это бессмысленно и абсурдно и что отвержение похвал — такое же случайное следствие добродетели, как и стойкость в перенесении укусов мух и отвержение полумертвой старухи. Не противоречит ли их философствование общим понятиям и тогда, когда они не допускают ничего лучшего, нежели те действия, которые они стыдятся хвалить? Ибо где и когда<sup>30</sup> предмет выбора и приятия не был бы достоин похвалы и восхищения в глазах хвалящих и восхищающихся, где и когда он полагался холодным и бессмысленным, как это делают стоики?

<1061b> 7. А вот и еще более ясное расхожде-

<sup>26</sup>Т. е. предметы выбора. — Прим. пер.

<sup>27</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 92.

<sup>28</sup>Две афинские гетеры.

<sup>29</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 212; ср.: *О противоречиях стоиков*, 1038f–1039a.

<sup>30</sup>В оригинале: πῶς — т. е. «как» или «почему». — Прим. пер.

ние с общим понятием: рассудительный человек [ , говорят они,] не будет иметь никакого отношения к присутствию или отсутствию величайших благ, но и в случае их [ , а не только в случае благ второстепенных,] также отнесется к занятию ими и созиданию их как к вещам безразличным. Ибо, конечно же, все

Те из нас, кто взял плод обширной земли<sup>31</sup>,

думают, что то, что полезно, — благо; то, что есть предмет выбора, присутствуя, сопряжено с выгодой, а отсутствуя — с нуждой и влечением к нему. А безразлично то, что не занимает нас никоим образом, даже как забава и отдых. Ничем иным мы не пользуемся [в качестве критерия], отделяя человека трудолюбивого <1061с> от суетящегося (χενόσπουδον), всего в делах, каков он часто и есть: последний занят бесполезным и безразличным, первый же — полезным и выгодным. Они же думают противоположное; ибо их мудрый и рассудительный человек полагает<sup>32</sup>, что лишь немногие из многих имевших место впечатлений и воспоминаний он удерживает при себе, и никак не относится к иным, думая, что не становится ни лучше, ни хуже, вспоминая, что в прошлом году он воспринял чихающего Диона или Теона, играющего в мяч. Потому все восприятия, наличные в мудреце, а равно и память, прочны и надежны, и как таковые есть знание; все они суть и великое благо, и величайшее<sup>33</sup>. <1061d> Будет ли тогда мудрец равнодушен к утрате здоровья, стра-

<sup>31</sup> Симонид, фр. 5, 17 (Bergk).

<sup>32</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 213.

<sup>33</sup> Любые восприятия стоического мудреца прочны и на-

данию органов чувств, уничтожению своей сущности<sup>34</sup> — в уверенности, что ни одна из этих вещей его не касается? Заплатит ли он жалование врачу, когда болен, а когда проплывает Босфор — дань царствующему там Левкону, и, находясь вне отечества, — Идантирсону (Ἰδάντιρσον) скифскому? Обстоит ли дело так, что он, как говорит Хрисипп, не будет длить жизнь, если чувства утрачены? Как тогда они могут не признавать того, что их философствование противно здравому смыслу, когда сами они столь усердно занимаются и столь сильно заинтересованы в этих безразличных вещах, и сами же безразличны к присутствию или отсутствию великих благ?

<1061e> 8. И вот еще что противно общему понятию: не радуется [по их словам] человек, перейдя от великих зол к великим благам. Именно так обстоит дело у их мудреца. Однако после его перехода от крайнего порока к величайшей добродетели, избегнув наинесчастнейшего образа жизни и вступив во владение наиблаженнейшим, он не изъявляет ни малейшей радости, ни малейшего волнения; столь великая перемена не производит в нем никакого [душевного] движения, хотя он избавился от всяческого несчастья и [нравственной] порчи, взойдя к непоколебимому и надежному средоточию благ. И вот что еще находится в противоречии со здравым смыслом: [они говорят<sup>35</sup>, что] неизменность и твердость убеждений

дежны; прочные и надежные восприятия суть знания (*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 90); и эти знания есть благо, чистое и *per se*.

<sup>34</sup>Здесь полезно вспомнить, что эта греческая «сущность» — «οὐσία» — изначально обозначала состояние имущества. — Прим. пер.

<sup>35</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 542.

есть величайшее из благ и что продвигающийся к наивысшему (ἄκρον) <1061f> не желает его и не заботится о нем, когда оно приходит к нему; он и пальцем не пошевеливает ради этой твердости и надежности [суждений], каковые, они полагают, есть великое и совершенное благо. И отнюдь не только это говорят эти мужи, но еще и то<sup>36</sup>, что благо не растет с течением времени; <1062> но, если кто-нибудь был благоразумен хотя бы мгновение, он ничем не умален в счастье перед всегда практиковавшимся в добродетели и блаженно проводящим свою жизнь в ней. И после того, как они таким вот образом столь горячо настаивают на этом, они утверждают<sup>37</sup>, что нет пользы от кратковременной добродетели: «Ибо в чем польза, если рассудительность приходит к тому, кого прямо сейчас постигнет кораблекрушение или кто низвергнется со скалы? Или в чем польза, если Лихас станет из порочного добрым, в то время как его уже швырнул Геракл<sup>38</sup>?». Это утверждения людей, чьи философствования не только идут вразрез с общими понятиями, но и запутывают их собственные, поскольку они считают, что обладали добродетелью краткое время <1062b> и отнюдь не лишены высшего счастья, и в то же время это не имеет вообще никакой ценности.

9. Что должно тебя особенно удивить в них, так это уверенность в том, что часто человек, стя-

<sup>36</sup>Там же, фр. 54.

<sup>37</sup>Там же, фр. 210.

<sup>38</sup>Лихас — вестник Геракла, через которого Деянира передала мужу пропитанный кровью Несса плащ, — был схвачен почувствовавшим действие яда Гераклом и брошен «далеко прочь», вследствие чего, надо полагать, и скончался. Подробности см., например, у Аполлодора, *Мифологическая библиотека*, II. 7, 6–7. — Прим. пер.



жавший добродетели и счастье, даже не ощущает их, а тот, кто ранее был предельно безрассуден и глуп, становится рассудительным и блаженным, не сознавая обладания этим<sup>39</sup>. И разве не смешно говорить, что имеющий рассудительность лишь об этом и не рассуждает, что он не знает и не сознает лишь того, что избежал незнания? Разве, вообще говоря, не смешно делать благом то, что не имеет никакого веса<sup>40</sup>, что неизвестно, если и являясь, оно не делает себя ощутимым? Ибо, согласно им, благо по природе не воспринимается чувственно. Но и напротив, Хрисипп <1062с> в книгах *О цели*<sup>41</sup> говорит со всею подробностью, что благо чувственно воспринимается и, как он думает, также доказывает, что это так. Остается только предполагать, что, по причине собственной малости и бессилия, оно избегает чувственного восприятия, когда присутствует в тех, кто, обладая им, не знает этого и не сознает. Кроме того, нелепо их утверждение, что зрение, воспринимающее слабо- или умеренно белые вещи, всегда избегает видеть совершенно белое; абсурдно утверждать, что осязание, воспринимающее слабую или умеренную теплоту, не способно воспринимать крайний жар; это еще более нелепо, чем, если кто-нибудь, воспринимающий обычно то, что находится в согласии с природой, а именно здоровье, <1062d> хорошее самочувствие, — не сознает присутствия добродетели, которую они считают в наибольшей степени и по преимуществу нахо-

<sup>39</sup>С этой главой ср.: *О противоречиях стоиков*, 1042е–1043а (гл. 19).

<sup>40</sup>В смысле, конечно, веса в обществе или значимости. — Прим. пер.

<sup>41</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 85.

дящейся в согласии с природой. Ибо как может не противоречить общему понятию то, что человек схватывает разницу между здоровьем и болезнью <и не схватывает — между рассудительностью> и глупостью, но думает, что последняя присутствует, когда она исчезла, и не знает, что первая присутствует, когда он ее достиг. И поскольку изменение в счастье и добродетель происходят из высшей точки преуспевания, то истинным должно быть одно из двух: или преуспевание не есть некое состояние [наличных в человеке до-добродетельном] порочности и несчастья, или не так уж далеко ушла добродетель от порока, а счастье от несчастья, но разница между множеством зол и благом мала и не воспринимается, <1062e> ибо в противном случае человек не имел бы последнего вместо первого, не замечая этого.

10. В самом деле, если стойки отказываются оставить одно из двух противоборствующих положений, но желают говорить и утверждать и то, и другое, а именно: [во-первых,] что добивающиеся преуспевания люди глупы и порочны и что, когда они становятся рассудительны и добродетельны, они не замечают этого; [а во-вторых,] что существует великая разница между рассудительностью и глупостью, — то разве тебе не покажется, что каким-то чудным образом утверждают они устойчивость своих догматов? Но еще более удивительны они в отношении поступков, когда утверждают<sup>42</sup>, что те, кто не обладает мудростью, в равной мере порочны, несправедливы, неверны и глупы; а в то же время — избегают ли

<sup>42</sup>Там же, фр. 668.

они их? <1062f> Испытывают ли к ним отвращение? Неужели они не станут разговаривать с ними при встрече, не вверят долг, не поручат начальствовать, не отдадут за них дочерей? Если то, что они говорят, говорится ими в шутку, то пусть разглядят чело; если же серьезно и философски, то это <1063> противоречит общим понятиям — имея дело и с людьми умеренными, и с крайне порочными, равно корить и бранить тех и других, как это делают и удивительный сверх всякой меры Хрисипп, и смешной Алексин<sup>43</sup>, думающие, что [чуждые философии] люди не отличаются друг от друга степенью своей глупости. «Да, — скажут они<sup>44</sup>, — но это как в море: человек, находящийся на локоть ниже поверхности, тонет не в меньшей мере, чем тот, кто погрузился на пятьсот сажень<sup>45</sup>, так что те, кто приближается к добродетели, ничуть не менее порочны, чем те, кто далеко отстоит от нее; раз слепцы остаются слепцами, даже если они несколько позже и прозреют, то те, кто продвигается [в добродетели], суть <1063b> испорченные глупцы до тех пор, пока ее не достигнут». То, что люди продвигающиеся не суть утопленники или слепцы, но видящие слабее [достигших добродетели], плывущие и близкие к пристани — это они свидетельствуют самими своими делами. Ибо они не могли бы служить советниками, военачальниками и законодателями, как слепые не могут быть руководителя-

<sup>43</sup> Имеется в виду Алексин из Элиды, последователь Мегарской школы; он оспаривал положения Зенона. См.: Диоген Лаэртский, II, 109–110.

<sup>44</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 539.

<sup>45</sup> Античная сажень — длина, равная четырем локтям. — Прим. пер.

ми (χειραγωγοίς<sup>46</sup>)<sup>47</sup>, не могли бы соревноваться в делах, поступках, словах и образе жизни кому-либо, если бы они и в самом деле видели, что все в равной мере суть утопленники в море глупости и порока. Но оставим это; удивительно только, что человек не учится на их примере отстранять от себя мудрецов, не знающих, не понимающих <1063с> и даже не ощущающих того, что они перестали тонуть, что они видят свет, что вновь дышат, поднявшись над бездной порока.

11. И вот еще что расходится с общим понятием: человеку [, говорят они,] наделенному всеми благами, человеку, который ни в чем не нуждается для счастья и блаженства, следует покончить с собой; и, что еще больше противоречит общему понятию: тому, кто не имеет и не будет иметь никакого блага, кто уделяет и будет постоянно уделять внимание всему страшному, постыдному и порочному, не следует отвергать свою жизнь<sup>48</sup>, чтобы с ним не приключилось, во имя Зевса, чего-нибудь безразличного. Такие вот законы принимаются в Портике (Στοά)<sup>49</sup>; многих из мудрецов увели стоики из жизни на том основании, что лучше им отрешиться, будучи счастливыми, и удержали многих людей от смерти на том основании, что им следует жить <1063d> в несчастьи. И в то же время мудрость для них есть богатство, блаженство, всецелое счастье, твердость и безопасность, и лишь человеку порочному и безрассудному пристало говорить:

<sup>46</sup> Плутарх употребляет это слово совершенно буквально: руководитель — водящий за руку. — Прим. пер.

<sup>47</sup> Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1033f.

<sup>48</sup> Βίον — в том числе и образ жизни. — Прим. пер.

<sup>49</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 759.

Я полон зол и не нахожу себе места<sup>50</sup>.

И тем не менее они думают, что последнему следует пребыть, а первому расстаться с жизнью. «И это разумно, — говорит Хрисипп, — ибо ни блага, ни множество зол не есть то, чем должна измеряться жизнь, но она должна измеряться тем, согласна она или противна природе». Таким вот образом они сохраняют обыкновения для людей, так-то философствуют об общих понятиях! Что ты говоришь?! Человек, разумно взвесивший и жизнь и смерть, разве не должен смотреть,

Что у тебя и худого и доброго дома случилось<sup>51</sup>.

Разве не должен он, подобно тому, как на весах исследуют чеканную монету, исследовать то, что имеет значение <1063e> для счастья и несчастья? Разве не должен он брать основой своего размышления о том, жить ему или нет, вещи, которые и не полезны, и не вредны? Неужели, основываясь на таких предпосылках и исходя из таких начал, соберется кто-нибудь выбрать жизнь, в которой не отсутствует ничего из того, чего следует избегать, и откажется от той, в которой присутствует все то, что избирается? Было бы неразумным, дружище, избегать жизни, если не случается никакого зла, но еще более неразумно отказываться от блага, чтобы не упустить безразличное, что они и в самом деле делают, теряя <1063f> счастье и добродетель, которыми обладают, ради здоровья и телесной неповрежденности, которых не достигают.

<sup>50</sup> Еврипид. *Геракл безумный*, 1245.

<sup>51</sup> Гомер. *Одиссея*, IV. 392 (пер. В. А. Жуковского).

В оное время у Главка рассудок восхитил  
Кронион<sup>52</sup>.

Потому что тот обменял золотые доспехи стоимостью в сто быков на медные стоимостью в девять. Однако для солдата в деле медный доспех не хуже золотого: [рассуждая именно так, должно быть,] стоики находят благовидность и здоровье тела не полезными и не несущими никакой выгоды в деле достижения <1064> счастья; и тем не менее они все равно меняют добродетель на здоровье. Из их утверждений ясно<sup>53</sup>, что Гераклиту и Ферекиду следовало, если бы они и в самом деле могли это сделать, отказаться от своей добродетели и рассудительности, чтобы освободиться от вшивости и водянки; и если бы Кирка смешала два зелья: одно, делающее из рассудительных людей глупцов, и другое — ослов из людей<sup>54</sup>, однако же ослов рассудительных, — то правильной было бы Одиссею выпить зелье глупости, нежели изменить свой вид на образ животного, хотя и сохранив свою разумность (а вместе с разумностью, очевидно, и счастье<sup>55</sup>); и это, они говорят, наставление и приказ самой <1064b> рассудительности: «Отпусти меня, не трогай меня, ибо я погибла и обезумела в ослиной личине». Но рассудительность, возвещающая такие вещи, — это ослиная рассудительность, если, конечно, рассудительность и счастье

<sup>52</sup>Гомер. *Илиада*, VI. 234 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>53</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 762.

<sup>54</sup>Хотя в *Одиссее*, X, 210–243 упоминаются только волки, львы и свиньи, Плутарх нарочито помещает ослов среди зверей, в которых Кирка превращала людей.

<sup>55</sup>Ироническое замечание Плутарха, касающееся отождествления стоиками φρόνησις и εὐδαιμονία (*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 53 = *О противоречиях стоиков*, 1046e).

есть благо, а ношение личины есть вещь безразличная. Говорят<sup>56</sup>, есть народ среди эфиопов, и в народе том царствует пес: к нему обращаются как к царю, он принимает царские регалии и почести, однако же делами политического и административного управления занимаются люди. Разве не подобным же образом стоики придают добродетели имя и форму блага: говорят, что следует выбирать лишь ее одну, что она одна полезна <1064c> и потребна, но совершают все, что они совершают — философствуют, живут, умирают, как если бы повиновались приказам вещей безразличных? Однако пес не убивает никакого из эфиопов, но восседает важно, принимая их почитание; стоики же уничтожают и разрушают свою собственную добродетель, привязываясь к здоровью и безболезненности.

12. Похоже, что завершение, которое придал Хрисипп своим догматам, избавляет нас от необходимости говорить еще что-либо об этом. Ибо в природе вещей быть одним — вещами благими, другим — злыми, третьим — срединными, называемыми безразличными<sup>57</sup>, и нет <1064d> человека, который не желает блага более, чем безразличного, и безразличного — более, чем плохого. Но призываю в свидетели богов, что и в наших молитвах мы в первую очередь просим их, чтобы обладать нам благами, а если нет, то избежать зол, не желая обладать вместо блага тем, что и не

<sup>56</sup>Ср.: Плиний. *Естественная история*, VI, 192.

<sup>57</sup>Это различие, как говорит Секст, было общим для древней Академии, перипатетиков и Стои (*Против ученых*, XI, 3–6 = *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 71), см.: Платон. *Горгий*, 467e6–468b1; *Лисий*, 216d5–7; *Пир*, 202b1–5; Аристотель. *Категории*, 12a13–20.

зло, и не благо, но желая обладать им вместо зла. Однако этот человек, переменяя природу и переворачивая порядок, ставя среднее из середины в конец, — как и тираны дают председательствовать людям порочным, — переносит и возвышает последнее до среднего места, законополагая стремиться в первую очередь ко благу, во вторую — ко злу, и, наконец, как к наихудшему, к тому, что не зло <1064e> и не благо, как если бы кто-нибудь полагал Ад сразу же после Неба, низвергая Землю и земные вещи в Тартар —

В пропасть далекую, где под землей глубочайшая бездна<sup>58</sup>.

Так, в третьей книге сочинения *О природе*<sup>59</sup> после того, как он сказал, что лучше жить дураком, даже если никогда и не образумишься, чем вовсе не жить, он продолжает в столь многих словах: «Ибо таковы блага для человека, что зло в определенном смысле имеет преимущество перед посредственностью<sup>60</sup>, даже не преимущество, но Логос, которым следует жить, даже если мы будем [жить] дураками»<sup>61</sup>; очевидно тогда, что и людьми несправедливыми и беззаконными, ненавидящими Бога <1064f> и несчастными: живущие неразумно не лишены ничего из этого. Неужели же нам надлежит делать то, что нам не надлежит делать, неужели наш долг состоит в

<sup>58</sup> *Илиада*, VIII. 14 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>59</sup> Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1042a–с.

<sup>60</sup> В оригинале и «зло», и «посредственность» стоят во множественном числе. — Прим. пер.

<sup>61</sup> Это весьма вольный перевод греческого оборота: ἔστι δ' οὗ ταῦτα προτεροῦντα ἀλλ' ὁ λόγος μεθ' οὗ βιοῦν ἐπιτέλει μᾶλλον εἰ καὶ ἄφρονες ἐσόμεθα. — Прим. пер.



том, чтобы жить не должным образом? «Да, ибо быть неразумным и нечувствующим хуже, чем быть дураком». Что же в таком случае заставляет их не допускать, что есть зло, худшее зла? Почему они провозглашают, что только дурость <1065> есть то, чего следует избегать, если ничуть не меньше, но больше приходится избегать состояния, не приемлющего дурости?

13. Но почему на это досаждают те, кто помнит, что он написал во второй книге сочинения *О природе*<sup>62</sup>, где он провозгласил, что рождение зла было не бесполезно для мирового целого? Думаю, стоит повторить его догмат его собственными словами, чтобы ты как-то мог понять, какое место он отводит злу и какую выдвигает относительно него теорию; и это человек, порицавший Ксенократа и Спевсипа за их утверждения о том, что здоровье не есть что-то безразличное, а богатство — бесполезное<sup>63</sup>! «Зло есть нечто отличное от [своих] ужасных последствий (δὲν ἄ συμπτώματα), <1065b> ибо в себе оно каким-то образом согласно логосу природы, и если я могу полагать его так, то появление зла не бесполезно для мирового Целого, ибо в противном случае не было бы и блага». Тогда среди богов нет блага, поскольку нет зла, и когда Зевс разрешает всю материю в себя, становится одним и уничтожает иные отличия<sup>64</sup>, тогда

<sup>62</sup>Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1050f.

<sup>63</sup>Ксенократ, фр. 92 (Heinze) и Спевсип, фр. 59 (Lang).

<sup>64</sup>Имеется в виду «экпирозис» — уничтожение в огне, о котором см. 1067a, 1075b–c, 1077d ниже и *О противоречиях стоиков*, 1052c и 1053b–c. Это стоический термин, обозначающий свертывание космоса в первосубстрат — разумный огонь, или Зевса, что случается с космосом, по мнению стоиков, регулярно (представление, восходящее ближайшим образом к Гераклиту). — Прим. пер.

тоже нет никакого блага, ибо и никакого зла не присутствует. Хор сохраняет стройность, если ни один его член не теряет тона, и тело здорово, если ни один из его членов не болен, добродетель же, однако, такова, что не может возникнуть без порока; но так же как яд змеи и желчь гиены необходимы для некоторых медицинских средств, <1065с> так и развратность Мелета была необходима для целомудрия Сократа<sup>65</sup>, а низость Клеона — для калокагатии Перикла<sup>66</sup>. Как бы Зевс мог найти способ произвести Геракла и Ликурга, если бы не произвел для нас Сарданапала<sup>67</sup> и Фаларида<sup>68</sup>? Самое время им теперь утверждать, что человеку дан туберкулез ради крепости и подагра ради быстроты, что Ахиллес не имел бы длинных волос, не имей Терсит плечи<sup>69</sup>. В чем разница между людьми, болтающими подобный вздор, и стойками, говорящими, что возникновение распущенности имело место не без пользы для самообладания и возникновение преступлений — для справедливости? Будем же тогда <1065d> молиться богам, чтобы вечно существовала порочность:

Льстивые речи, обманы и лживые хитрые  
души<sup>70</sup>,

если отсутствие ее сопряжено с исчезновением и разрушением добродетели.

<sup>65</sup>См.: *О противоречиях стоиков*, 1051. Мелет, вчинивший иск Сократу (ср.: Платон. *Евтифрон*, 2b), упоминается Плутархом в *Моралии* несколько раз.

<sup>66</sup>Ср.: Плутарх. *Перикл*, XXXIII, 8 (170d–e).

<sup>67</sup>Сарданапал, царь Ассирии, символизировал для греков жизнь, исполненную роскоши и сладострастия.

<sup>68</sup>Беспримерная жестокость этого тирана Акраганта известна со времен Пиндара.

<sup>69</sup>*Илиада*, II, 219.

<sup>70</sup>Гесиод. *Труды и дни*, 78 (пер. В. В. Вересаева).

14. Может быть, ты хочешь узнать о наиболее приятном в его изяществе и убедительности? «Так же как комедии, — говорит он<sup>71</sup>, — содержат в себе смешные эпиграммы, которые, будучи сами по себе низменны, добавляют веселья целому произведению, так же и порок, будучи порицаем сам по себе, не бесполезен для мирового Целого». Тогда, во-первых, то, что возникновение зла было согласно божественному промыслу, так же как появление низменных эпиграмм, согласно желанию поэта, — есть <1065e> измышление, превосходящее нелепостью все остальные. Ибо почему в таком случае боги — податели именно благ, а не зол<sup>72</sup>? И почему боги еще враждуют со злом, и оно богоненавистно<sup>73</sup>? И почему бы нам не высказать такую хулу:

Бог взращивает смертных,

Когда желает совершенно разрушить дома<sup>74</sup>,

и такую:

Кто ж от богов бессмертных подвиг их к  
враждебному спору<sup>75</sup>?

Во-вторых, низкая эпиграмма украшает комедию и содействует ее цели, а комедия стремится к тому, чтобы смешить и давать удовольствие зрителям; но отеческий, высший, охраняющий право Дий, величайший мастер, по словам Пиндара<sup>76</sup>, создал космос, <1065f> нужно полагать, не как

<sup>71</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1181.

<sup>72</sup> Ср.: 1075e ниже.

<sup>73</sup> Как утверждают стоики (ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 661).

<sup>74</sup> Эсхил, фр. 156 (Nauck).

<sup>75</sup> *Илиада*, I. 8 (пер. Н. Гнедича).

<sup>76</sup> Пиндар, фр. 57.

великую, замысловатую и многострастную драму, но как город, общий для богов и людей, совокупно пасомых доблестью и справедливостью, [живущих] согласно и блаженно<sup>77</sup>; и, поскольку обладание этим есть прекраснейшая и значительнейшая цель, то что ему за нужда в пиратах, убийцах, отцеубийцах и тиранах? Ибо появление зла — это не искусный выход, <1066> оно не доставляет боже-ству удовольствия, и страх человека быть замаранным несправедливостью и не видеть даже призрака восхваляемого согласия это не забавное шулерство, не ёрничество (γέλῳτα), не шутовство. И еще, в то время как низкая эпиграмма есть малая частица произведения и занимает очень немного места в комедии, ведь в подобных вещах нет избытка — они не уничтожают и не портят обаяния других, хорошо написанных мест, все же дела человеческие [по их мнению] осквернены злом, и вся жизнь — прямо от первого выхода и начала до занавеса — непристойна, провальна, суматошна и лишена меры чистой и безупречной, как сами стоики и говорят, <1066b> и есть постыднейшая и неприятнейшая из всех комедий.

15. Потому мне следует радоваться, исследуя, что есть то, для чего возникшее в мировом целом зло полезно. В самом деле, он ведь не говорит, что оно полезно для вещей небесных и божественных; ибо было бы смешно допустить, что если бы и не возникало среди людей ни порочности, ни жадности, ни лживости или если бы мы не разоряли, не мучали, не убивали друг друга, то и солнце не пошло бы предназначенным ему путем, не воспользовался бы космос надлежащими временами

<sup>77</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 528, 636 и 1131; III, фр. 333, 338, 339.

и периодами, или земля перестала бы занимать центральное место среди всех вещей<sup>78</sup> и быть началом дождям и ветрам<sup>79</sup>. Значит, остается предположить, <1066с> что зло возникло полезным для нас и наших дел; возможно, именно так утверждают эти мужи<sup>80</sup>. Что же, разве мы чувствуем себя лучше, будучи порочными, или успешнее доставляем себе необходимое? Разве возникновение зла было полезно для силы или красоты? Они не говорят этого. Так где же в конце концов в мире то <для чего полезно зло? Но может быть это> «лишь имя и сонный ночной призрак»<sup>81</sup>, или же софисты не <так ясно не видят во сне и себя самих,> как зло явственно и действительно для всех, и причем как то, что не участвует в качестве полезного даже в ничтожнейшей из добродетелей, и, клянусь богами, ни в чем, благодаря чему мы возникаем<sup>82</sup>? Разве не ужасно, если полезное земледельцу, кормчему и вознице, служащее и содействующее собственной цели каждого, то, что было произведено богом ради добродетели, растлило <1066d> эту добродетель и уничтожило? Но, возможно, уже пришло время оставить это и обратиться к иному.

16. *Друг*: Никоим образом, дорогой; я желаю узнать, как эти мужи полагают зло предшествующим благу и порочность — добродетели.

*Диадумен*: Достойно и верно, друг. Протяжно их бормотание, но в конце концов они говорят<sup>83</sup>,

<sup>78</sup>Ср. *О противоречиях стоиков*, 1054b–1055с.

<sup>79</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 699 и 702; Плиний. *Естественная история*, II, 111 и 114.

<sup>80</sup>Имеются в виду, конечно же, стоики. — Прим. пер.

<sup>81</sup>Еврипид. *Геракл безумный*, 111–112.

<sup>82</sup>Текст безнадежно испорчен.

<sup>83</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1181.

что рассудок (*φρόνησιν*), поскольку он есть точное знание (*ἐπιστήμην*) о вещах благих и злых, совершенно уничтожится <, если уничтожатся злые вещи><sup>84</sup>; они думают, что невозможно быть вещам истинным, если не будет существовать равно и вещей ложных, так что если пристало существовать множеству благ, то — и множеству зол.

<1066e> *Друг*: Да, одно сказано неплохо, но и другому, полагаю, от меня не скрыться. Ибо я вижу несогласие между тем, что, с одной стороны, то, что не есть истина, есть тем самым и ложь<sup>85</sup>, а с другой — то, что не есть благо, не есть тем самым и зло<sup>86</sup>. Потому, хотя нет ничего среднего между вещами истинными и ложными, безразличное есть среднее между добром и злом; и не необходимо последнему сосуществовать с первым; ибо достаточно природе иметь благо, не нуждаясь во зле, но обладая тем, что не зло и не благо. Если вам<sup>87</sup> есть, что ответить на это первое положение, то следует это выслушать.

17. *Диадумен*: Многое здесь, в самом деле, можно сказать, но сейчас следует иметь дело лишь с самым необходимым. Итак, во-первых, глупо думать, что причиной возникновения зол <1066f> и благ был рассудок<sup>88</sup>. Ибо в действительности рассудок следует за благами и пороками так, как медицина следует после подлежа-

<sup>84</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 190; Платон. *Законы*, 816d9–e1.

<sup>85</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 166, 193, 196, 198, 952.

<sup>86</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 117.

<sup>87</sup>Т. е. платоникам. — Прим. пер.

<sup>88</sup>*φρονήσεως ἐνεκα* — фраза может иметь и тот смысл, что возникновение зол и благ имело место не ради рассудка. — Прим. пер.

щих ей болезни и здоровья. Ибо не благо и зло существуют, чтобы мог возникнуть рассудок, но когда мы судим и распознаем сущие и подлежащие<sup>89</sup> (ὄντα καὶ ὑφισταῖτα) благо и зло, то называем эту способность рассудком; так же как зрение есть чувство, воспринимающее черные и белые вещи<sup>90</sup>, <1067> причем эти вещи не возникают ради того, чтобы мы могли видеть их, но лучше сказать — мы нуждаемся в зрении, чтобы судить о них и их различать. Во-вторых, когда стоики уничтожают космос в огне (ἐκπύρωσις), не остается никакого зла, но мировое целое в этом его состоянии есть мысль и мудрость, а значит рассудок есть, хотя зла и нет, и не необходимо быть злу, чтобы был возможен рассудок<sup>91</sup>. Однако даже если предположить, что рассудок должен быть знанием благих и дурных вещей, то что ужасного, если по причине уничтожения зол рассудок не будет существовать? Мы могли бы иметь вместо него некую иную добродетель, которая не есть знание благ и зол, но знание только блага. Точно также, если бы черный всецело исчез <1067b> из цветов, и кто-нибудь стал настаивать на том, что исчезнет также и зрение, поскольку не будет существовать восприятия белого и черного, то что мешало бы ответить ему, что для нас нет ничего страшного в отсутствии того, что он называет чувством зрения, и в наличии вместо него иного чувства или способности, посредством которой мы воспринимаем белый цвет и небелый? Что до меня, то я думаю, что если бы отсутствовало горькое<sup>92</sup>, чув-

<sup>89</sup>Вариант: «наличествующие».

<sup>90</sup>Ср.: Аристотель. *О душе*, 422b23–24 и 426b8–11.

<sup>91</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 606.

<sup>92</sup>Ср.: Аристотель. *О душе*, 422b23–25.

ство вкуса отнюдь не исчезло бы, как не исчезло бы и осязание в случае уничтожения боли; точно так же не исчез бы и рассудок, если бы зло не присутствовало, но как в вышеприведенных примерах имеются чувства, воспринимающие сладость и удовольствие, а также те вещи, что не таковы, так и в случае с рассудком, который есть знание вещей благих и не благих. <1067с> Что же до тех, кто не думает, что дело обстоит так, то пусть они себе возьмут имя, оставив нам дело.

18. Отдельно от этого: что мешает быть понятию (*νόησιν*) зла, притом, что налицо и благо? Так же, я думаю, у богов: хотя они и обладают здоровьем, однако имеют понятие о жаре и колотье. Так же и мы сполна обладаем пороками и не имеем никакого блага, как они говорят<sup>93</sup>; мыслить, однако же, и рассудительность, и благо, и счастье — вполне в наших силах. Удивительно также, что хотя [по их словам] добродетель не присутствует в них<sup>94</sup>, они учат, что добродетель такова вот, и создают некое понимание добродетели, и в то же время [они утверждают, что] порок, если бы он не возник, <1067d> не смог бы обладать понятием. Ибо посмотри, во что нас убеждают поверить люди, чье философствование [по их словам] находится в согласии с общими понятиями: в то, что благодаря глупости мы схватываем рассудительность, рассудительность же без глупости не понимает ни себя, ни глупость.

19. Однако даже если предположить, что рож-

<sup>93</sup>Ср.: 1076b–с ниже и *О противоречиях стоиков*, 1048e–1049a.

<sup>94</sup>Согласно стоикам, добродетели можно учить (ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 223), однако присутствует она только в мудреце (см. 1062e–1063a выше).



дение зла было обусловлено природой, то, конечно же, будет достаточно одного образца зла или двух; или, если хочешь, будут десять, или тысяча, или мириад дурных людей, и такое множество порока, что

Ни песок, ни пыль, ни многоцветное оперенье птиц

Не могут распространиться в такое число<sup>95</sup>,

притом, что не будет <1067e> даже призрака добродетели. Заботящиеся об общей трапезе в Спарте, например, специально накачивают двух или трех илотов неразбавленным вином и, напившихся, выводят на общее обозрение, чтобы молодые люди, увидев, что представляет собой опьянение, были рассудительны и осторожны. Но многие вещи в этой жизни выступают в качестве примеров зла, ибо никто не трезв относительно добродетели, но все, блуждая, поступают непристойно, и все несчастны. Логос поит нас допьяна, наполняет нас великим возмущением и сумасшествием — ничуть не меньшим, чем у тех псов, которые по словам Эзопа<sup>96</sup>, начали пить воду реки в желании неких отмачивавшихся там шкур, <1067f> и лопнули прежде, чем их схватили. Также и мы посредством логоса надеемся достичь добродетели и быть счастливыми, однако прежде, чем прийти к добродетели, уничтожаемся и растлеваемся, переполненные неразбавленным и горьким пороком, если и в самом деле, как говорят стоики, даже тот, кто достиг вершины продвижения, не имеет

<sup>95</sup>Fragmenta Adespota, 15 (Diehl).

<sup>96</sup>Эзоп. *Басня* 138.

ни облегчения, ни ослабления, ни отдохновения от [собственных] тупости и несчастья.

<1068> 20. Итак, говорящий, что возникновение зла имело место не без пользы<sup>97</sup>, утверждает, что обладание пороком полезно для тех, кто обладает им. Он пишет в своей работе *О правильных поступках*<sup>98</sup>, что дурной человек ни в чем не нуждается, что ему ничто не полезно, ничто для него не годно, ничто не родственно, ничто не подходит. Почему же тогда полезно зло, вкупе с которым не полезно ни здоровье, ни богатство, ни успех? Разве никто не нуждается в «предпочтительном» (τὰ προηγμένα) и «удобном», и, клянусь Дием, в «полезном» и «согласном природе», как они это сами называют? И потом, никто не получает пользы от этих вещей, если не станет мудрым. Значит, <1068b> становясь мудрым, дурной человек не имеет от этого пользы. И прежде чем стать мудрыми, люди не жаждут и не алкают; во всяком случае, если жаждут, то не имеют от воды пользы, или, если алкают, то не имеют пользы от хлеба,

Как кроткие гости,

Нуждающиеся лишь в крове и огне<sup>99</sup>.

Но разве они получают пользу от гостеприимства? Неужели говорящий:

Дайте хлэну<sup>100</sup> Гиппонакту — сильно я  
дрожу<sup>101</sup>, —

<sup>97</sup> См.: 1065a–b выше и *О противоречиях стоиков*, 1050f.

<sup>98</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 674.

<sup>99</sup> Анакреон, фр. 85 (Diehl).

<sup>100</sup> Хлэна — зимний ворсистый плащ. — Прим. пер.

<sup>101</sup> См.: *Stoicos Absurdiora Poetis Dicere*, 1058d.

будет иметь пользу от плаща? Ты хочешь утверждать нечто особенное, острое и парадоксальное? Скажи, что мудрец ни для кого не полезен и ни в ком не нуждается: он богат, ему ничего не нужно, он самодостаточен, благ, совершенен. Однако что это <1068с> у него<sup>102</sup> за головокружение: тот, кто не желает ничего, нуждается в благах, дурной же человек, [напротив,] желая множество вещей, ни в чем не нуждается? Это именно ведь и говорит Хрисипп<sup>103</sup>: дурные люди не нуждаются, но желают — он переставляет общие понятия, как шашки в одноименной игре. Все люди считают, что нужды первичнее желания, полагая, что тот, кто нуждается в том, чего не имеет и что нелегко добыть, — желает этого. В самом деле, нет людей, желающих обладать рогами или крыльями, ибо никто не нуждается в них; но мы говорим о людях как о желающих оружия, денег, одежд, когда они нуждаются в них, не имея их и не обретая. <1068d> Стоики всегда настолько хотят явить себя противоречащими общим понятиям, что часто оставляют и свои собственные в желании новых слов (*καινολογία*); именно так обстоит дело и здесь.

21. Вернемся к сказанному несколько ранее и [вновь] рассмотрим это. Одно из утверждений, идущих вразрез с общими понятиями, гласит, что ни один дурной человек не воспринимает никакого блага. Однако налицо множество людей, которые возрастают, получая образование, освобождаются от рабства, спасаются, будучи осажденными, руководят, будучи изувеченными, болея — исцеляются. «Да, но когда с ними происходят эти

<sup>102</sup> Имеется в виду, должно быть, Хрисипп. — Прим. пер.

<sup>103</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 674.

вещи, они не получают от них пользы, не достигают благого состояния, не совершают благодеяний и не заботятся о благодеяниях». Получается, что дурные люди и отнюдь не неблагодарны, <1068e> и не обладают умом. Следовательно, неблагодарности не существует, ибо люди, обладающие умом, благодарят, будучи благодетельствованы, дурные же люди по природе своей не способны к восприятию благодеяний. В самом деле, посмотри, что они говорят об этом: благодарность, дескать, находится посередине<sup>104</sup>, и в то время как приносить и получать пользу — удел мудреца, благодарности удостаиваются и дурные люди. Но в этом случае, разве принимающий благодарность не получает от этого пользы? Неужели же в благодарности нет ничего полезного, ничего подобающего? Но в чем еще состоит польза, приносимая благодарностью, если не в том, что благодарящий оказывается чем-то полезным человеку, который нуждается в этом?

<1068f> 22. *Друг*: Оставим эти вопросы. Но какова же эта многочисленная польза, которую они запасли исключительно для мудрецов, оставляя лишь имя тем, кто не мудр?

*Диадумен*: Если где бы то ни было один мудрец протянет разумно палец, то все мудрецы, населяющие землю, получают пользу от этого<sup>105</sup>. Это — дело их дружбы<sup>106</sup>; это — то, к чему направлены и их общие блага, <1069> и добродетели мудрецов. Глупы были Аристотель и Ксе-

<sup>104</sup>См.: *О противоречиях стоиков*, 1038a–b.

<sup>105</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 627.

<sup>106</sup>Согласно стоикам, дружба может существовать только среди мудрецов и связывает *всех* их, ср.: Там же, фр. 630.

нократ<sup>107</sup>, говорившие, что человек облагодетельствован богами, облагодетельствован родителями, облагодетельствован учителями, ведь он не знает удивительной пользы, которую мудрецы получают от добродетельных движений друг друга, даже если они не находятся вместе и, случается, даже не знают об этом. Кроме того, все люди полагают, что отбор, сохранение и управление суть нужные и полезные действия, когда предметы, на которые они направлены нужны и полезны — состоятельный человек покупает ключи <1069b> и охраняет склады,

Сладкий богатства чулан открывая рукой<sup>108</sup>.

Однако отбирать и сохранять с заботой и трудом вещи ничего не стоящие не есть что-то достойное и прекрасное, но — смехотворное. В самом деле, если бы Одиссей запечатал узанным от Кирки способом не дары, полученные от Алкиноя и состоявшие в котлах и треногах, одеждах и золоте<sup>109</sup>, но мусор и камни и если бы, собрав такого рода вещи, он стал бы печься о них, об их приобретении и сохранении как о деле своего счастья и блаженства, — то кто поревновал бы ему в таком неразумном промысле <1069c> и легкомысленном попечении? Однако в стоическом [учении о] согласии именно это [провозглашается] прекрасным, достойным и блаженным: не что иное, как отбирание и сохранение вещей бесполезных и безразличных; ибо именно таковы [по их словам]

<sup>107</sup>Ксенократ, фр. 94 (Heinze).

<sup>108</sup>Еврипид, фр. 285, 8 (Nauck).

<sup>109</sup>Ср.: *Одиссея*, VIII, 438–448; и о самих дарах: XIII, 10–14, 120–124, 217–218 и 368–369.

вещи, находящиеся в согласии с природой, и еще в большей степени — внешние вещи (τὰ ἔχτορες), если величайшее богатство полагается стоиками каймой<sup>110</sup>, золотыми сосудами для елєя или, клянусь Зевсом, золотыми урыльниками<sup>111</sup>. Как те, кто думает надменно оскорбить и поругать святыни каких-либо богов или демонов, немедленно в этом раскаиваются и падают в ноги [изваяниям богов], и смиряют себя [перед ними], величая и превознося божество, — также и эти [стоики], столкнувшись с наказаниями <1069d> за свою надменность и пустословие относительно [как они говорят,] вещей безразличных и не имеющих к ним отношения, тут же приходят в исступленье, поднимая великий крик, что лишь одно есть благо, одно прекрасно и достойно — выбор и управление этими [безразличными] вещами и что если люди этим не обладают, то не стоит им и жить: они рекомендуют в этом случае заколоть себя или уморить голодом, сполна насладившись добродетелью. Так что и совершенное ничтожество — мелочный Феогнид — говорит вместе с ними<sup>112</sup>:

Чтоб нищеты избежать, и в глубокую бездну морскую  
Броситься стоит, и вниз, в пропасть, с высокой скалы!<sup>113</sup> —

<1069e> так и они боятся бедности — вещи [по их словам] безразличной; сами они дают подобные наставления в прозе — говорят, что если нет меча

<sup>110</sup>κράσπεδοις — в переносном смысле «украшение». — Прим. пер.

<sup>111</sup>Фрагменты ранних стоиков. III, фр. 153.

<sup>112</sup>Там же, фр. 167.

<sup>113</sup>Феогнид, 175–176 (пер. В. В. Вересаева).

или яда, следует броситься в море или на камни, избегая тяжелой болезни и страдания<sup>114</sup>, ни одно из которых [по их же словам] не вредно, не зло, не бесполезно и не приносит несчастья тому, с кем случается<sup>115</sup>.

23. «И откуда же тогда, — говорит он<sup>116</sup>, — начнем? Что возьмем должным началом и материей добродетели, отказавшись от природы и согласного с природой?» — А откуда, дражайший, начинали Аристотель и Теофраст? И что Ксенократ и Полемон брали в качестве начал? И разве не последовал им Зенон в их предположениях, <1069f> что природа и согласное природе суть стихии счастья?<sup>117</sup> Те мужи, однако же, почитали эти вещи вещами благими, полезными и достойными выбора; они прибавляли к ним добродетель — деятельность, наделяющую каждого свойственною ему пользой; эти мужи полагали, что такими вещами они восполнят и довершат неповрежденную и совершенную жизнь, находясь в согласии с тем, что поистине суть в соответствии и содействии с природой. Ибо они не волновались, как те, кто поднялся, а затем вновь <1070> обрушился вниз, называя такие вещи легкодостижимыми (λήπτα), неизбираемыми, не близкими, не благими и не выгодными — и, однако, все же полезными, не имеющими к нам отношения — и, однако, началами наших обязанностей<sup>118</sup>; но каково было учение, такова была и жизнь мужей древности, чьи

<sup>114</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 757 и 768.

<sup>115</sup>См.: 1060с выше.

<sup>116</sup>См.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 491; этот фрагмент по общему мнению относится к полемике Хрисиппа против Аристона.

<sup>117</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 183.

<sup>118</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 123.

поступки близки и согласны словам. Философия же этой школы, как женщина по Архилоху<sup>119</sup>:

В одной руке воду,  
Замышляя коварство, в другой огонь  
<несет>, —

в одних учениях вводит природу, в других отвергает; лучше даже сказать, что в своих делах и поступках стоики держатся вещей, находящихся в согласии с природой, — как благих и избираемых, на словах же они <1070b> втаптывают их в грязь, как безразличные, бесполезные и ничего не значащие для счастья.

24. Вообще, благо, поскольку оно мыслится всеми людьми, есть приятное, желанное, приносящее удачу, обладающее наивысшей ценностью, самодостаточное, ни в чем не нуждающееся; а теперь взгляни, сравнивая с этим, на благо этих стоиков. Разумно ли [в их учении] хотя бы палец протянуть<sup>120</sup> ради желанного? Что же, разумно желать пытки? Или удачлив тот, кто, будучи в добром разуме, бросается со скалы? Разве не обладает высшей ценностью то, что заставляет отказываться от того, что не есть благо? Неужели же может быть совершенным и самодостаточным то, что они могут иметь, но не могут длить, или то, что они не хотят жить, если не будет вещей безразличных<sup>121</sup>? Неужели же существует иное учение, <1070c> которое еще более преступает обычай, уносит и отторгает истинные<sup>122</sup> понятия, как детей от груди, подбрасывая других —

<sup>119</sup> Архилох, фр. 93 (Bergk).

<sup>120</sup> См.: 1068f выше.

<sup>121</sup> См.: 1063e и 1069d выше и *О противоречиях стоиков*, 1042d.

<sup>122</sup> В оригинале — *γνησίας*, означающее также «закон-



звероподобных и противоестественных — и заставляя кормить и лелеять их вместо тех, — это ведь тоже лежит в сфере благ и зол, избираемых и избегаемых вещей, вещей родственных и чуждых, ясность в которых должна быть более очевидной, чем жар и холод, черное и белое, ведь воображаемые образы случайны для чувственных восприятий, которые приходят извне, в то время как они<sup>123</sup> естественно порождаются из начал, находящихся внутри нас? Но стойки обрушиваются <1070d> со своей диалектикой на счастье, так же как на «лжеца»<sup>124</sup> или «властителя», отнюдь не разрешая трудностей, но создавая мириады [новых].

25. Более того, нет никого, кто бы не понимал, что если одно благо есть цель, а другое существует ради цели, то эта цель есть большее и совершеннейшее благо. Даже Хрисипп сознавал эту разницу, что ясно видно по третьей его книге *О благах*<sup>125</sup>; ибо он расходится с теми, кто считает, что знание и есть цель, и с теми, кто утверждает <, что благо существует ради цели и что по этой причине оно не есть цель>. Также и в книге *О справедливости*<sup>126</sup> он говорит, что справедливость не может быть сохранена, если кто-либо возьмет удовольствие в качестве цели; однако дело не будет обстоит так, если брать удовольствие не в качестве цели, но как благо. Я не думаю, что ты нуждаешься в том, чтобы услышать

ный», «родной», что делает понятным нижеследующий образ ребенка. — Прим. пер.

<sup>123</sup> Имеются в виду, должно быть, понятия добра и зла. — Прим. пер.

<sup>124</sup> См.: 1059d–е выше.

<sup>125</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 25.

<sup>126</sup> Там же, фр. 23.

это место дословно, ибо третью <1070e> книгу его сочинения *О справедливости* можно достать где угодно. Так вот, дружище, с другой стороны, стоики утверждают, что не бывает блага большего или меньшего, чем другое благо, и что то, которое не есть цель, равно цели; таким образом, они, очевидно, противоречат не только общим понятиям, но и собственным учениям. И опять, если имеют место два зла, причем, когда одно случается с нами, мы становимся хуже, второе же, хотя и наносит вред, не делает нас хуже, то это не по понятиям (παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι)<sup>127</sup> — отрицать, что то зло, от которого, когда оно случается, мы становимся хуже, есть большее зло, чем то, что наносит вред, но не делает нас хуже, отрицая тем самым, что вред, доставляющий нам больше зла, более зол. Однако Хрисипп соглашается<sup>128</sup>, что есть определенные страхи, скорби и обманы, которые вредят нам, но не делают нас хуже. Читай первую из его книг *О справедливости*, написанную <1070f> против Платона: ибо достойно стоиков — в других вопросах исследовать человеческую словоизобретательность (εὐρησιλογίαν), здесь же совершенно пренебрегать и делами, и учениями — как своими, так и чужими.

26. Это не по понятиям, что жизни предлежат две цели<sup>129</sup>, и то, к чему направлены все наши действия, <1071> не есть одно; и еще больше не по понятиям, что нечто одно есть цель, но каж-

<sup>127</sup>Все-таки удивительна эта общность сленга всех апеллирующих к каким-либо общепринятым нормам! — Прим. пер.

<sup>128</sup>Фрагменты ранних стоиков. III, фр. 455.

<sup>129</sup>В оригинале то, что я перевожу как «две цели», звучит как τέλη и σκοπούς, но подобрать синоним к русскому слову «цель» я не могу. — Прим. пер.

дое отдельное действие направлено к иному. Ибо они должны остановиться на чем-то одном из этого. Ведь если это не первичные, согласные с природой вещи, которые сами суть первичные блага, но рассудочный отбор и взятие<sup>130</sup> их, и каждое деяние человеческое совершается ради того, чтобы достичь первичных вещей, согласных природе, тогда то, для чего должны совершаться все действия, и есть достижение согласных природе вещей. Если они и в самом деле думают, что человек достигает цели, не желая и не стремясь к обладанию этими вещами, то отбор их должен быть направлен к другой цели, а не той же самой, <1071b> ибо разумный отбор и взятие этих вещей есть цель, в то время как сами эти вещи и достижение их не есть цель, но подобны некой подлежащей материи, обладающей «избирательной ценностью» (ἐκλεκτικὴν ἄξιαν) — поэтому-то я и думаю, что это — то самое выражение, посредством которого они демонстрируют разницу [степеней зол и благ] в своих речах и писаниях.

*Друг:* Ты мужественно припомнил и что они говорят, и как говорят.

*Диадумен:* Заметь, что такие же вещи случаются со стремящимися перепрыгнуть свою тень; но и наиболее далекая от понятий нелепость не оставляется позади их учением, но увлекается им с собой. Ибо если кто-нибудь может сказать, <1071c> что стрелок из лука делает все к нему относящееся<sup>131</sup> не ради того, чтобы поразить цель, но ради того, чтобы сделать все к нему относящееся, и при этом он может мнить, что прядет

<sup>130</sup> λῆψις — букв.: «хватание», «ловля», «захват». — Прим. пер.

<sup>131</sup> В оригинале: παρὰ αὐτόν. — Прим. пер.

некую чудовищную и необычайную пряжу, — это подобно бормотанию выжившего из ума старика, настаивающего на том, что в прицеливании в вещи, согласные природе, цель не состоит во встрече (τὸ τυγχάνειν) с такими вещами, но во взятии и отборе их; и что здоровье не есть цель, которую преследуют желания и стремление к нему каждого, но, напротив, здоровье возводится к желанию и стремлению к нему, так что совершающий прогулки, упражняющий голос и, клянусь Дием, оперируемый и разумно принимающий лекарства — имеют целью здоровье, и однако оно не является целью для этих людей; они болтают вздор, подобно говорящему:

Давайте пообедаем, чтобы принести жертвы,  
чтобы вымыться<sup>132</sup>, —

<1071d> лучше же сказать — тому, кто изменяет некий обычай или закон и расстраивает порядок, принимая во внимание то, что эти люди говорят о ниспровержении и уничтожении [общепринятых] дел: «Мы не радеем о прогулке в благоприятное время с целью усвоить пищу, но усваиваем пищу для того, чтобы прогуливаться в благоприятное время». И природа, несомненно, создала здоровье ради чемерицы<sup>133</sup>, а не чемерицу для здоровья. Неужели, доводя эту парадоксальность до конца, им не остается ничего, кроме пустословия? Ибо в чем разница между тем, кто утверждает, что здоровье возникло ради лекарств, а не лекарства ради здоровья, и тем, кто почитает большим, чем

<sup>132</sup> *Comica Adespota*, fr. 464 (Kock).

<sup>133</sup> Средство, употреблявшееся в древности для врачевания умопомешательства.

здоровье, <1071e> выбор лекарств и их составляющих и пользование избираемыми предметами, или, лучше сказать, вообще не считает здоровье избираемым, но полагает, что цель состоит в пользовании лекарствами, и провозглашает желания <целью> достижения, а не достижение — целью желания? «Клянемся Дием, это так, — говорят они, — ибо именно желание бывает разумно и рассудительно». Но, вообще говоря, — скажем мы, — оно направлено на приобретение того, что преследуется, и того, чем обладают как относящимся к цели; если же нет, то разумность желания уничтожается, ибо оно делает все ради достижения того, достижение чего не является чем-то достойным и блаженным.

<1071f> 27. Поскольку в нашей речи мы подошли к этому месту, то что ты смог бы сказать более противоречащее [общим] понятиям, нежели предположение, что человек, не понявший и не обладающий понятием блага, тем не менее желает его и стремится к нему? Ты ведь видишь, что это по преимуществу те же апории, в которые Хрисипп загнал Аристона<sup>134</sup>, ибо понятие безразличного не усваивается тому, что не зло и не благо, если прежде уже не наличны понятия о благе и зле; ибо, таким образом, безразличное являлось бы существующим прежде самого себя, т. е. если понятие его <1072> может быть схвачено без первичного понятия о благе, то только оно, и ничто иное, и есть благо. Приведем и рассмотрим то, безразличность чего стоики отрицают, называя это согласи-ем. Каким же образом и откуда берут они понимание того, что это согласие есть благо? Ибо

<sup>134</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 26.

если без [первичного понятия о] благе невозможно понять безразличное как то, что не есть благо, то в еще большей мере мышление благих вещей не дает понятия о себе тем, кто уже прежде не мыслит блага. Но так же и понятие [врачебного] искусства, направленного на здоровых и больных, не может быть у человека, у которого нет предшествующих понятию этого искусства понятий о самих подлежащих этому искусству вещах. Точно так же невозможно человеку приобрести точное знание о благих и злых вещах, не мысля прежде, что одни — добры, <1072b> а другие — злы.

*Друг:* Что же есть благо?

*Диадумен:* Не что иное, как мышление.

*Друг:* Что же есть мышление?

*Диадумен:* Не что иное, как знание блага.

*Друг:* Так-так, «Коринф, Диев сын»<sup>135</sup>, обрущься на их учение!

*Диадумен:* Да, чтобы это не казалось насмешкой, перестанем толочь воду в ступе (ὕπερου περὶ τροπῆν)<sup>136</sup>, хотя что-то подобное и имеет место в их учениях. Ибо очевидно, что если необходимо в благе мыслить разумность, а в разумности — благо, то с необходимостью исследуется одно за другим, и нет возможности понять ни одного из них, не поняв прежде другого, которое опять же не может быть понято отдельно от первого. Существует и иной способ увидеть в их учении то, что уже не искажает его, но сводит к совершенному <1072c> ничтожеству. Они полагают<sup>137</sup>, что благоразумный выбор вещей, находящихся в согласии с природой, есть сущность блага; но, как

<sup>135</sup> Ср.: Платон. *Евтидем*, 292с.

<sup>136</sup> Ср.: Платон. *Теэтет*, 209d8–e4.

<sup>137</sup> Антипатр, фр. 59.

было сказано раньше<sup>138</sup>, выбор не является тем благоразумным, которое не было бы направлено к какой-либо цели. Что же тогда есть эта цель? Не что иное, говорят они, как благоразумие (*τὸ εὐλογιστέϊν*) в отборе вещей, согласных природе. Получается, что понятие блага у них как пришло, так и ушло, ибо благоразумие в действии отбора есть, я полагаю, движение (*σύμπτωση*), происходящее от наличия благоразумия, — это прежде всего<sup>139</sup>. А из этого уже следует, что поскольку, мысля этот предмет, мы должны начинать с цели, а мысля цель — не должны упускать самого предмета, <1072d> то мы лишаемся понятия обоих. Кроме того, и это важнее, в самом строгом смысле разумный отбор должен быть выбором вещей благих, полезных и содействующих цели, ибо какое благоразумие может быть в выборе вещей не полезных, не обладающих ценностью и вообще не являющихся предметами выбора? Ибо положим, что дело обстоит так, как они сами говорят<sup>140</sup>, и благо есть разумный отбор вещей, обладающих ценностью для счастья; тогда рассмотрим то самое существенное, что, как следует из их учения, будет всецело прекрасным и величественным; ибо цель, согласно им, кажется, есть рассудительность в отборе вещей, обладающих ценностью для рассудительности.

*Друг:* На первый взгляд, эта формулировка производит впечатление чего-то невообразимо <1072e> странного; но я должен еще узнать, как такое могло у них получиться.

*Диадумен:* Тебе следует обратить на это более

<sup>138</sup>1071e выше.

<sup>139</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 512.

<sup>140</sup>Антипатр, фр. 59.

пристальное внимание. Ибо это загадка, недоступная никому. Теперь слушай и отвечай. Находится ли цель в согласии с рассудительностью в акте отбора вещей, согласных природе?<sup>141</sup>

*Друг:* Да, они так говорят.

*Диадумен:* И вещи, находящиеся в согласии с природой, отбирают ли потому, что эти вещи благи, или потому, что они обладают определенной ценностью, или из-за того, что ведут к цели, или, может быть, к чему-то другому, нежели цель?

*Друг:* К цели, я полагаю, не к чему иному.

*Диадумен:* Однако взгляни на их определение (τὸ συμαῖνον), ибо оно уже открылось тебе: цель есть рассудительность в отборе того, что имеет ценность для рассудительности, ибо эти люди отрицают<sup>142</sup> наличие или мышление какой-либо сущности блага или счастья, разве что [в качестве] всё той же <1072f> многотимой рассудительности в выборе вещей, имеющих ценность. Но найдутся такие, кто подумает, что эта инвектива направлена против Антипатра, а не против стоической школы как таковой, ибо они скажут, что он погрузился в эти словоизыскания (εὐρησιλίᾱς), находясь под давлением Карнеада.

28. В вопросе о любви, однако же, все философствующие в Стое причастны величайшей бессмысленности, противоречащей <1073> общим понятиям. Ибо их учение<sup>143</sup> состоит в том, что юность уродлива, поскольку дурна и глупа, красивы же мудрецы; а из тех, кто красив [внешней красотой], ни один не любим и любви не достоин. Это еще не страшно, но они говорят дальше, что

<sup>141</sup> Ср.: 1072с выше.

<sup>142</sup> Антипатр, фр. 59.

<sup>143</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 719.



когда уродство становится красотой, тогда те, кто любил, перестают их любить. Кто может понять такую любовь, которая <развращенностью> души и порочностью тела поддерживается, но когда порождает в них красоту вместе с разумностью посредством справедливости и целомудрия, угашается и иссушается? Такие любовники, я полагаю, не отличаются от комаров, ибо последние радуются болоту и уксусу, годной же для питья воды и хорошего вина, разлетаясь, избегают. <1073b> В первую очередь, не убедительно их утверждение о том, что любовь возбуждается тем, что они называют видимостью красоты, поскольку в развитых формах уродства и порочности никакой видимости красоты не бывает, как и они, в самом деле, говорят, что порочность характера оскверняет эйдос<sup>144</sup>. Во-вторых, что совершенно противоречит общим понятиям, так это то, что уродливый человек достоин любви, поскольку некогда имеет стать красивым, никто же, ставши красивым и благим, не любим.

*Друг:* Это так, поскольку они говорят, что любовь есть охота за юношей несовершенным, но по природе расположенным к добродетели<sup>145</sup>.

*Диадумен:* Почему же тогда, наилучший, мы сейчас <1073с> не пытаемся предпринять что-то иное, а доказываем виновность их системы в насилии, причиненном нашим общим понятиям, в выворачивании их наизнанку посредством невероятных дел и странных имен? А потому что никто не пытался помешать ревности мудрецов о юношах быть тем, что называется «охотой» или «дру-

<sup>144</sup>Здесь, скорее всего, подразумевается внешний вид. — Прим. пер.

<sup>145</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 248.

жеским сближением» (φιλοποιίαν). Однако следует называть любовью то, что под этим понимают все люди и о чем сказано:

Вспыхнуло в каждом желание ложе ее  
разделить с ней.<sup>146</sup>

29. Итак, бросив этическое учение извиваться, допустив ему быть ничуть не разумным, но всецело лукавым, они унижают и относятся с пренебрежением к остальным людям, как будто одни они держатся природы и [истинного] обычая <1073d> насколько следует; как будто бы одни они, утверждая свое учение, отвращаются [от всего остального] и приводят каждого — благодаря его стремлениям и порывам — к тому, что ему свойственно. Обычай, однако, становится ловушкой для их диалектики, не будучи ни полезен, ни здоров, но — подобен больному уху, полному бессмысленными, невнятными и еле слышными шумами. Позднее, если хочешь, мы можем положить иное начало разговору об этом; теперь же давай посмотрим на наиболее существенное в их учении о природе — то, что вносит смятение в общие первичные понятия не меньше, чем их учение о цели.

30. Это нелепо и не по понятиям говорить, что нечто есть, но не является существующим, а эти люди, утверждая<sup>147</sup>, что многие [вещи] <1073e> суть нечто, но не существуют, достигают высшей степени нелепости, когда заводят речь обо Всем. Ибо, обёртывая космос извне беспредельной пустотой, они утверждают, что Всё не есть тело и не есть не-тело. Из этого следует, что Всё есть не-

<sup>146</sup> *Одиссея*, XVIII, 213 (пер. В. А. Жуковского).

<sup>147</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 525.

сущее, поскольку только тела они называют сущими<sup>148</sup>, ибо сущему, по их словам, свойственно нечто творить и нечто претерпевать. Всё же есть никоим образом не сущее<sup>149</sup>, так что оно ничего не производит и ничего не претерпевает. Оно не будет [находиться] и в каком-либо месте, ибо, конечно же, это тело занимает место, а поскольку Всё не есть тело, то и находится нигде. Более того, случающееся занимает то же самое место [что и Всё], оно пребывает<sup>150</sup>, так что Всё не пребывает, ибо не занимает места. Но оно также и не находится в движении: во-первых, потому что то, что движется, также [как и то, что покоится,] должно иметь место и подлежащее пространство (χωρας ὑποκειμένης), <1073f> и затем, поскольку то, что по природе недвижимо ни само не движет, ни претерпевает [подвижки] от другого. Далее, то, что движет само себя, имеет определенные склонения (νεύσεις) и наклонения (ρόπας), согласные его тяжести и легкости<sup>151</sup>; а тяжесть и легкость суть либо некие состояния, либо силы, либо, вообще, <1074> различия. Всё не есть тело, так что оно по необходимости не легко и не тяжело, и не имеет себя началом [своего] движения. Но Всё не может двигаться и благодаря воздействию иного; ибо иное есть не что иное, как Всё. Следовательно, им необходимо утверждать, что они и делают<sup>152</sup>, что Всё и не пребывает, и не движется. В целом же, поскольку, согласно им, нельзя говорить, что

<sup>148</sup>Ср.: Там же, фр. 319, 320, 329 и 361.

<sup>149</sup>τὸ δὲ πᾶν οὐκ ὂν ἐστίν — очень резко, резче, чем в известном месте из книг Маккавейских. — Прим. пер.

<sup>150</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 500.

<sup>151</sup>Ср.: Там же, фр. 499 и 989.

<sup>152</sup>Там же, фр. 525.

Всё есть тело, но небеса и земля, и животные, и растения, и люди, и камни суть тела, притом, что они суть части Всего, то не-сущее будет иметь сущие части, и то, что само не имеет тяжести, будет обладать тяжелыми частицами, а то, что сам не легко, — легкими. Никто не сможет найти даже снов, более <1074b> противоречащих общим понятиям! Более того, ничто так не очевидно и не связано столь крепко с общими понятиями, как то, что если нечто не одушевлено, то оно — неодушевлённо и, напротив, если нечто не неодушевлённо, то оно — одушевлено. Но и это очевидное понятие они переворачивают вверх дном, утверждая, что Всё не одушевлённо и не неодушевлённо. Да и без этого никто не может мыслить несовершенным Всё, которое не лишено ни одной из частей; эти же люди отрицают, что Всё совершенно, поскольку совершенное определено, Всё же — благодаря своей беспредельности — неопределенно. Тогда, согласно им, Всё и не совершенно, и не несовершенно. Кроме того, Всё — ни часть, ибо нет ничего больше его, <1074c> ни целое, как они сами говорят, поскольку целостность приписывается упорядоченному, Всё же, благодаря своей беспредельности и неопределенности, не упорядочено. Если так, то Всё, с одной стороны, не определено причинно чем-либо иным, ибо нет ничего помимо Всего, а с другой стороны — само не является причиной ни чего-либо иного, ни себя самого, ибо ему не свойственно по природе творить, а именно творение мыслится в причине. Итак, предположим, что все люди будут спрошены о том, что они полагают не-сущим, т. е. какое они имеют понятие о небытии. Не скажут ли они, что это — то, что не есть причина и не определено причиной, не есть целое и не есть часть, не совер-

шенно и не несовершенно, не одушевленно и не неодушевленно, не движется и не покоится нигде, <1074d> не есть ни тело, ни бестелесное, — разве именно это, и ничто другое, не есть ничто? Поскольку все остальные люди приписывают небытию то, что одни только стоики — Всему, то кажется очевидным, что последние отождествляют Всё и ничто. Тогда ничто нужно определять временем, предикцируемым, аксиомами, обусловленностью (συνημμένον) и связями — всем тем, что чаще всего служит философам, но что, по словам стоиков, [реально] не существует<sup>153</sup>. Они считают, что то, что есть истина, не бытийствует и не существует (μὴ εἶναι μὴδὲ ὑπάρχειν), но то, что воспринимается, будучи постижимо и достоверно, не причастно сущности существующего — разве это не превосходит любую нелепость?

31. Однако, кажется, что [приведенные выше апории] <1074e> скорее относятся к логическим, коснемся же тех, что имеют физический характер. Поскольку, как они сами говорят,

Зевс есть начало, Зевс — середина, Дий —  
завершение всех вещей,

то они должны исправить и выправить к лучшему понятия о богах, обращаясь к смущениям и возникшим в этой сфере заблуждениям, если последние имеют место; если же этого нет, то они должны стараться убедить законами и обычаем

<sup>153</sup> А. А. Столяров переводит это место несколько иначе: «Сверх того, поэтому нужно именовать “ничем” время, предикат, высказывание, импликацию, конъюнкцию, — все те вещи, которыми они пользуются более всех прочих философов, но при этом называют их “не-сущим”» (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. М., 1999. С. 184).

каждого из людей быть в отношении к Божеству таким же, как они:

Неписанный, незыблемый закон  
 Богов бессмертных. Этот не сегодня  
 Был ими к жизни призван, не вчера:  
 Живет он вечно, и никто не знает,  
 С каких он пор явился меж людей<sup>154</sup>.

Но вместо этого они начинают потрясать очаги и основы, утвержденную отеческим преданием веру в богов, попросту говоря, не оставив ни одного понятия здравым и не искалеченным. <1074f> Есть ли кто-нибудь, кроме стойков, кто не мыслил бы божество вечным и нетленным<sup>155</sup>? Ничто не могло быть изречено более согласного с общими понятиями о богах, нежели следующее:

Там для богов в несказанных утехах  
 все дни пробегают<sup>156</sup>.

И —

... Никогда меж собою не будет подобно  
 Племя бессмертных богов и по праху вла-  
 чащихся смертных<sup>157</sup>!

<1075> И —

Ибо они не болеют и не знают старости,  
 Не определены трудом, тяжкоревающей  
 Переправы избежав через Ахеронт<sup>158</sup>.

<sup>154</sup>Софокл. *Антигона*, 456–457 (пер. Ф. Ф. Зелинского).

<sup>155</sup>См.: *О противоречиях стойков*, 1051e–f.

<sup>156</sup>*Одиссея*, VI. 46 (пер. В. А. Жуковского).

<sup>157</sup>*Илиада*, V. 442 (пер. Н. И. Гнедича).

<sup>158</sup>Пиндар, фр. 143.

Возможно, кто-нибудь допустит, что варварские и дикие народы не мыслят Бога, но нет ни одного человека, который, мысля Бога, не мыслил бы его при этом бессмертным и вечным. Во всяком случае, те, кто были названы безбожниками — Феодор, Диагор, Гиппон, — не дерзали говорить, что божество тленно, но не верили в то, что есть нечто нетленное, сохраняя первичное понятие о Боге, однако не допуская существования того, что нетленно. Но Хрисипп и Клеанф, которые в своем учении наполнили богами, так сказать, и небо, <1075b> и землю, и воздух, и море, — считали<sup>159</sup>, что из стольких ни один не нетленен и не вечен, кроме одного Зевса, в котором они истребляют всех остальных<sup>160</sup>. Таким образом, Зевсу приписывается разрушительность, которая ничуть не более ему свойственна, чем разрушаемость, ибо благодаря некоей слабости как гибнет то, что изменяется в иное и служит пищей, так и сохраняется то, что разрушает первое. Мы не думаем, что эти нелепости, в отличие от многих других, связаны с их [основополагающими] гипотезами или следуют из их догматов, но они сами поднимают большой шум в своих писаниях о богах и промысле, судьбе и природе, и говорят со всей подробностью, что все иные <1075c> боги суть [существа] возникшие и примут смерть от огня — да, по их мнению, сущее способно плавиться, словно бы было оловянным или восковым<sup>161</sup>! Как противоречит общим понятиям то, что человек бессмертен, так и то, что бог смертен; а лучше сказать, я вообще не вижу, какая может быть разница между

<sup>159</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 536 и II, фр. 1049.

<sup>160</sup> См.: *О противоречиях стоиков*, 1052а.

<sup>161</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 602.

богом и человеком, если бог есть разумное живое существо и при этом смертен. Если же они тонко возразят нам, что человек смертен, бог же не смертен, но подвержен гибели<sup>162</sup>, то взглянем на эти их предикаты: возможно, они говорят, что бог сразу же и бессмертен, и уничтожим, а возможно — что не смертен и не бессмертен. Даже намеренные вымыслы, <1075d> противоречащие общим понятиям, не превзойдут эту нелепость; говорю о вымыслах других людей, ибо нет ничего наинелепейшего, чего бы стоики не сказали и не предприняли. Вот Клеанф — победитель в экипирозисе<sup>163</sup> — утверждает<sup>164</sup>, что Солнце [как главенствующее] усвоит и превратит в себя Луну и остальные звезды. Однако же, если звезды суть боги, то они содействуют собственной гибели, помогая Солнцу в осуществлении экипирозиса; если все это так, то не весьма ли смешно обращаться к ним с молитвами о нашем спасении, верить в то, что они спасители людей, в то время как для них естественно устремление <1075e> к гибели и исчезновению?

32. Более того, сами стоики<sup>165</sup> не перестают восклицать: «увы, увывы» и «о-хо-хо»<sup>166</sup> Эпикуру, который, уничтожив промысел, разорил понятие о богах; ибо сами стоики считают, что Бог предвидит (προλαμβάνεσθαι) и мыслит, и не только бессмертен и блажен, но и человеколюбив, и попечителен, и заботлив, что истинно. Однако если пер-

<sup>162</sup> Там же, фр. 1049.

<sup>163</sup> См. прим. 90.

<sup>164</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 510.

<sup>165</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1126 и Эпикур, фр. 368 (Usener); ср.: *О противоречиях стоиков*, 1051d–e и 1052b.

<sup>166</sup> Мы бы сказали: «фу-фу-фу». — Прим. пер.



вичное понятие о Боге обращается<sup>167</sup> теми, кто не принял промысла, то как же обстоит дело у тех, кто утверждает, что Бог, конечно же, промышляет о нас, но не заботится о нас, так что боги оказываются подателями не благ, но вещей безразличных: они ведь дают не добродетели, но богатство, здоровье, чадородие <1075f> и тому подобное, ничто из которого не полезно, не приятно, не выгодно и не есть предмет выбора<sup>168</sup>? Неужели дело обстоит так, что первые не отвергают понятий о богах, последние же оскорбляют и насмеваются над ними, утверждая, что вот есть бог Плодов (Επιχάρσιον), и бог Рода (Γενέθλιον), <1076> и Пеан<sup>169</sup>, и Прорицатель<sup>170</sup>, в то время как здоровье и рождение не есть благо, а равно и изобилие плодов, но это суть вещи безразличные, не приносящие пользы принимающим их?

33. Третий момент, на который следует обратить внимание в связи с понятием о богах, состоит в том, что, по их мнению, боги отличаются от людей не более, чем счастьем и добродетелью. Согласно Хрисиппу<sup>171</sup>, однако, они не имеют даже этого преимущества; Дий добродетелью не превосходит Диона, но оба они, будучи мудрецами, приносят пользу подобно друг другу и под влиянием друг друга, сталкиваясь с движениями друг

<sup>167</sup>Т.е. искажается, извращается, подменяется. — Прим. пер.

<sup>168</sup>Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1048d.

<sup>169</sup>У Гомера Пеан — отдельное божество — врач богов; после Гомера этим именем именуется Аполлон; само слово значит «спаситель», а также «благодарственный или боевой гимн». — Прим. пер.

<sup>170</sup>См.: *О противоречиях стоиков*, 1048с.

<sup>171</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 246.

друга<sup>172</sup>. Ибо благо состоит именно в том — не в ином чем-нибудь, — что человек получает от богов, а боги — от людей, становящихся мудрыми. Они утверждают, <1076b> что не лишенный добродетели человек не испытывает недостатка в счастье<sup>173</sup>, а несчастный, совершающий самоубийство по причине телесных болезни или увечья, блажен, как если бы был мудрецом, равным Зевсу Спасителю. Но такого мудреца нет и никогда нигде на земле не было; существует же бесконечное количество до крайности несчастных людей в государстве Зевса, имеющем наилучшее управление. Что может быть более не по понятиям, нежели то, что в то время как Зевс управляет нами наилучшим образом, положение наших дел — наихудшее? Во всяком случае, если — это даже сказать не дозволено — Зевс не пожелает быть Спасителем, Милостивым, <1076c> Отвратителем Зол, но пожелает быть противоположным этим прекрасным именам, то никакого зла к наличному множеству или величине зла не прибавится; поскольку, как они сами говорят, все люди живут жизнью, до предела наполненной трудом, борьбой и пороком, так что зло не допускает ни прироста, ни уменьшения.

34. Однако самое страшное<sup>174</sup> не в этом, а в том, что они сердятся на театральную фразу Менандра:

Великий источник человеческих зол —  
Избыток блага<sup>175</sup>.

<sup>172</sup>См. 1068f–1069a выше.

<sup>173</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. III, фр. 248 и 764.

<sup>174</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 1168.

<sup>175</sup>Менандр, фр. 724 (Kock).

Это, говорят они, не по понятиям, сами же делают Бога, хотя он и благ, началом зол. Ибо материя не полагает из себя зла, поскольку она бескачественна, и все наличные в ней различия получены <1076d> ею от [начала,] ее движущего и придающего ей фигуру<sup>176</sup>. То, что движет и оформляет, однако, есть сущий в ней логос, которому естественно не двигаться и не оформляться. Так что, по необходимости, зло, если оно не имеет причины, происходит из не-сущего, однако, если оно имеет причиной движущее, то произошло от бога. Ибо, если они думают, что Дий не властен над своими частями и не использует каждую из них в согласии с ее собственным логосом, то это их утверждение также не по понятиям, и они изображают некое живое существо, многие из частей которого избегают его воли, осуществляя какие-то свои действия и производя их, не приняв порыва или движения, которое имело бы источником Целое. Ничто живое не организовано так плохо, <1076e> чтобы его ноги шли вперед без его воли, или его язык издавал звуки, или рог бодал, или копыта лягали; но немалое из этого по необходимости случается с богом, если его ничтожные части против его воли обманывают, небрегут, воюют и убивают друг друга. Если же, как говорит Хрисипп<sup>177</sup>, невозможно ничтожнейшей из частей быть как-то иначе, нежели в согласии с волей Зевса, но это в природе всего одушевленного — оставаться и двигаться, как поведет Зевс, как он повернет, остановит и расположит, — то

<sup>176</sup>См. 1085b–с и 1085e–1086a ниже; *О противоречиях стоиков*, 1054a–b.

<sup>177</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 937; см. *О противоречиях стоиков*, 1050a–d и 1056с.

Этот глас еще губительнее того<sup>178</sup>.

<1076f> Ибо в десять тысяч раз больше подобает думать, что принужденные слабостью и бессилием части Зевса совершают многие нелепости, противоположные его природе и его воле, нежели говорить, что нет ни неводержности, ни злодействия, которым Зевс не был бы причиной. Более того, положение о том, что космос есть город, звезды — граждане (а если так, то, очевидно, — и члены фил<sup>179</sup>, <sup>180</sup> и архонты<sup>181</sup>), Солнце — сенатор<sup>182</sup>, <1077> вечерняя звезда — притан<sup>183</sup> или астином<sup>184</sup>: не знаю, не будут ли выглядеть еще более нелепо те, кто попытается опровергнуть это, чем те, кто утверждает подобное?

35. А что касается их положений, которые являются физическими в более строгом смысле слова, то разве не противоречит общим понятиям то, что семя больше и значительнее возникающего из него? Во всяком случае, мы видим, что природа всех вещей — и животных, и растений (и культурных, и диких) — берет в качестве начал для порождения наибольшего незначительнейшее, ма-

<sup>178</sup> *Trag. graec. frag.*, фр. 417 (Nauck).

<sup>179</sup> Фила — род, колено, подобное коленам Израилевым; афиняне, например, делились сначала на четыре, а затем на десять фил, спартанцы — на четыре. — Прим. пер.

<sup>180</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 645.

<sup>181</sup> Архонты — в Афинах — девять высших правительственных лиц, избиравшихся на год. — Прим. пер.

<sup>182</sup> Βουλευτήν — член правящего Совета в Афинах, состоявшего из пятидесяти пританов. — Прим. пер.

<sup>183</sup> Притан — в Афинах глава филы или член правящего Совета. — Прим. пер.

<sup>184</sup> Астином — в Афинах один из высших полицейских чинов, которых было по пять в городе и в пире; вообще: градоначальник, полицмейстер. — Прим. пер.

лое, едва видное. Ибо не только то, что она вздымает пшеничный колос из зерна и лозу из виноградины, но и из упущенных птицами косточки или жёлудя, и от крошечной искры <1077b> она разжигает рождение и раздувает его в пламя, и подымлет высокие ростки куманики, или дуба, или финиковой пальмы, или сосны; в то время как они говорят<sup>185</sup>, что семя (σπέρμα) получило свое имя от свивания (σπείρασιν) большого количества (ὄγκον) в малое, а природа (φύσιν) называется так от разбухания (ἐμφύσησιν) или разливания открывающихся и высвобождающихся логосов и чисел. С другой стороны, однако, они утверждают<sup>186</sup>, что огонь есть как бы семя космоса и что в случае экипрозиса космос меняется в семя, из меньшего разреженного тела и количества разливаясь во многое и в безмерность пустого пространства, увеличивающегося посредством возрастания; но что, когда космос возникнет опять, <1077c> его величина сожмется и сократится, а материя, в процессе возникновения космоса, войдет и соберется в себе.

36. Далее, они могли видеть во многих оспаривающих академиков писаниях, могли слышать крики о том<sup>187</sup>, что те смешивают все вещи с их неразличимыми подобиями, провозглашая существование единого качества в двух сущностях. В самом деле, нету человека, который не выдвигал бы такого предположения, думая, что противоположное есть нечто невероятное и парадоксальное, т. е. то, что за все время [существования мира] не было двух диких голубей, или двух пчел, или

<sup>185</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 744.

<sup>186</sup> Там же, фр. 618.

<sup>187</sup> Там же, фр. 112.

двух зерен пшеницы, или двух смоковниц — по пословице<sup>188</sup>, — неотличимых друг от друга. Что же действительно <1077d> не по понятиям говорят и измышляют стоики единую сущность, имеющую два особенных качества<sup>189</sup>, и то, что одна и та же сущность, имеющая одно особое качество, принимает затем иное и сохраняет оба подобными. Ибо, если есть два, то будут также и три, и четыре, и пять, и сколько их будет в одной сущности, уже и не скажешь, — я имею в виду не различные ее части, но всю беспредельность такого вот подобного в целом. Во всяком случае, Хрисипп утверждает<sup>190</sup>, что Зевс, т. е. космос, подобен человеку, а промысл в нем подобен душе, и, следовательно, когда наступает экпирозис, то Зевс — единственный из богов, не подверженный гибели, — уединяется со своим промыслом, и тогда <1077e> оба они сходятся вместе и пребывают в единой сущности обоих.

37. Итак, оставив уже богов и молящихся о даровании здравого смысла (*χοινᾶς φρένας*) и общего понимания (*χοινὸν νοῦν*), посмотрим как они обходятся со стихиями. Это не по понятиям, что одно тело есть место для другого<sup>191</sup> и что тело простирается сквозь тело, если пустота не заключена нигде, но полнота входит в полноту и примешиваемое приемлется тем, что, по причине своей непрерывности, не имеет ни расстояния, ни пространства внутри себя. Эти люди, однако, сжимают в единое не одну, не две, не три, даже не десять вещей, но все части раздробленного кос-

<sup>188</sup>Ср.: *Comica Adespota*, фр. 189 (Kock).

<sup>189</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 396.

<sup>190</sup>Там же, фр. 1064.

<sup>191</sup>Ср.: Там же, фр. 468.

моса <1077f> они сваливают в одно, с которым могли бы встретиться [в опыте], и, отрицая, что ничтожнейшая из чувственных вещей, столкнувшись с величайшей, могла бы быть не воспринята ею<sup>192</sup>, они легкомысленно измышляют учение, изобличающее, как и многие другие, их самих в том, что они принимают гипотезы, враждующие с [общими] понятиями. Таковы, в самом деле, и <следствия> того их учения, например, что многие чудесные и необычайные вещи<sup>193</sup> допускаются теми, кто смешивает <1078> тела цело нацело. У них бытует даже утверждение: «три есть четыре»; в то время как другие философы используют это выражение в качестве гиперболы, как пример вещей непостижимых<sup>194</sup>, <sup>195</sup> они говорят, что если ковш вина смешать с двумя ковшами воды, то вина будет не меньше, чем воды, но столько же, ибо доливая ковш ко всей воде и смешивая [один с двумя], они делают его двумя, приравнивая его смешение к двум. Поскольку пребывает один [ковш] и распространяется на два, то <половинное> делается равным двойному; но если для смешения достаточно двух, и два он берет мерой в смеси, то это сразу же есть мера трех и четырех: трех, поскольку один ковш был смешан с двумя, и четырех — поскольку этот ковш вина, будучи смешан с двумя, стал <1078b> равным тем, с которыми был смешан. Прекрасно это

<sup>192</sup>В оригинале — ничего не говорящее мне здесь ἐπὶ λείψειν, в англ. переводе: would be inadequate. — Прим. пер.

<sup>193</sup>Это, разумеется, ирония. — Прим. пер.

<sup>194</sup>Т. е. бессмысленных, которых нельзя знать, потому что знать нечего. — Прим. пер. Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1038f.

<sup>195</sup>Ср.: *О противоречиях стоиков*, 1038f.

у них получается — сваливать тело в тело и охватывать непостижимое. Ибо необходимо смешивающимся телам распространяться друг в друга, но не так, что одному охватывать, а другому быть охваченным, или одному быть восприимлющим, другому — в нем содержаться. Ибо, таким образом, будет иметь место не смешение, но касание, соприкосновение поверхностей: внешней поверхности охватываемого тела с внутренней охватывающего, а все иные части будут несмешанными и чистыми в своей разнесенности. Однако, по необходимости, если смешение имеет место допускаемым ими способом, то смешавшиеся вещи возникают друг в друге, <1078с> и одна и та же вещь оказывается охвачена другой и содержит ее, и приемлется, и охватывает; с другой стороны, получается, что невозможно ни то, ни другое, ибо смешение вынуждает вещи проникать друг друга, так что нет части, лишенной хоть чего-либо, но все части [необходимо будут] полны всеми. Теперь, я полагаю, даже заболтанная в разговорах Аркесилая нога попирает насмешливо их нелепости. Ибо, если смешение происходит всецело, то что же мешает не только Антигонов флот, как сказал Аркесилай, переправить через отсеченную, разложившуюся, брошенную в море и растворившуюся ногу, но все <1078d> тысяча двести триер Ксеркса вместе с тремястами греческими — [что удержит] от сражения в этой ноге? Ибо меньшее, распространяющееся в большем, не иссякнет и не остановится; или же смесь будет иметь предел, и ее окончание будет соприкасаться с местом, в котором она ограничена, и смешение не проникнет целого, но оставит смешанное [в его границах]. Если же смешение происходит всецело, то, конечно, не нога предоставила эллинам место для морского



сражения, но она должна была сгнить, т. е. перемениться; и один ковш или одна капля, однажды упавшая в Эгейское или Критское море, распространяется в Океан или Атлантику <1078e> не в силу соприкосновения поверхностей, но в силу распространения в глубину через длину и ширину разом. Именно это Хрисипп и допускает в первой книге *Физических исследований*<sup>196</sup>, а именно — что ничто не удерживает каплю вина от смешения с морем; и, несомненно, для того, чтобы мы удивились, он говорит, что в смешении капля распространится во весь космос. Что можно было бы явить более нелепого, я не знаю.

38. И вот что еще не по понятиям<sup>197</sup>: в природе тел [, говорят они,] нет ни вершины (*ἄκρον*)<sup>198</sup>, ни первого, ни последнего, в чем бы завершалась величина тела, но что бы ни было взято, вечное явление <чего-либо> тамошнего сводит подлежащее к беспредельному и неопределенному. <1078f> Ибо невозможно величине быть большей или меньшей другой, если части обеих характеризуются тем, что одинаково уходят в беспредельность; но таким образом уничтожается природа неравенства, ибо когда мы мыслим вещи неравными, то это происходит благодаря крайним частям, одна из которых обрывается прежде другой, другая же — продлевается за нее и выступает. Если же неравенства не существует, то не существует и неровности (*ἄνωμαλίαν*), и шероховатости тел: ибо неровность есть <1079> неравенство плоскостей себе, а шероховатость есть неровность, сопряжен-

<sup>196</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 480.

<sup>197</sup> Там же, фр. 485.

<sup>198</sup> Здесь, думаю, в смысле предела, крайней точки вообще, а не именно сверху. — Прим. пер.

ная с твердостью<sup>199</sup>; все это упускается теми, кто полагает<sup>200</sup>, что тело не определяется крайними частями, но все тела простираются множеством частей в беспредельное. Разве не очевидно также, что человек состоит из большего числа частей, чем палец, а космос опять же из большего числа, чем человек? Все люди понимают это, если они не стали стойками; став же однажды стойками, они изменяют свои мнения и утверждения на противоположные и станут думать, что человек не состоит из большего числа частей, нежели палец, а космос — из большего числа частей, нежели человек. Ибо посредством деления <1079b> они измельчают тела до беспредельности, между беспредельными же не бывает ни большего, ни меньшего, ни какого-либо вообще количественного превосходства, и не прекращается [в беспредельном] деление на [все новые и новые] части и создание множества из себя.

*Друг:* И что? Как они справляются с этими трудностями?

*Диадумен:* Вполне ловко и мужественно, ибо Хрисипп говорит<sup>201</sup>, когда спрашивают, имеем ли мы какие-либо части, и сколько их, и из чего эти части составлены, и из сколького, — что мы должны воспользоваться разделением, отвечая на общий вопрос, что мы состоим из головы, туловища и ног, и что именно это-то и есть предмет исследования в данном случае; «но, — говорит он, — если они дойдут в своих расспросах до конечных частей, то ничто [из вышеперечисленного]

<sup>199</sup> Ср.: Платон. *Тимей*, 63e8–10.

<sup>200</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 485.

<sup>201</sup> Там же, фр. 483.

не следует признавать таковым<sup>202</sup>, но необходимо утверждать, что мы <1079с> не состоим из конечных частей, а также и то, что не состоим из какого-либо количества частей — ни из конечного, ни из бесконечного». Мне кажется, правильно воспользоваться его собственными словами, чтобы ты мог понаблюдать способ, каким он охраняет общие понятия, приказывая нам мыслить каждое отдельное тело составленным не из определенных частей и не из какого-то их количества — беспредельного или определенного. Ибо если между беспредельным и определенным есть что-то среднее, как между злом и благом — безразличное, то он должен разрешить затруднение, сказав, что это такое; но если мы мыслим, что неопределенное есть беспредельное, точно так же как не равное есть, тем самым неравное<sup>203</sup> и не тлеющее есть нетленное, тогда говорить, что тело <1079d> не состоит ни из определенного, ни из неопределенного количества частей, я думаю, все равно, что утверждать, что есть умозаключение, основанное на предпосылках, которое не истинно и не ложно.

39. Вдобавок, он имеет дерзость утверждать<sup>204</sup>, что пирамида, будучи составлена из треугольников, имеет неравные грани, поскольку они склонены по местам соединений<sup>205</sup> и являются большими без превосходства<sup>206</sup>. Таким вот об-

<sup>202</sup>Т. е. в качестве конечной части. — Прим. пер.

<sup>203</sup>Ср.: Аристотель. *Топика*, 147b4–6 и Платон. *Парменид*, 161c7–8.

<sup>204</sup>*Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 489.

<sup>205</sup>Имеются в виду, видимо, ребра. — Прим. пер.

<sup>206</sup>Место темное. Вот как его переводит А. А. Столяров: «На этом основании Хрисипп запальчиво утверждает, что стороны пирамиды, состоящей из треугольников, соприкасающиеся друг с другом при схождении [к вершине], хотя

разом он сохраняет понятия. Ибо если есть нечто большее без превосходства, то будет и меньшее без умаленья, так что будет также и нечто неравное — без того чтобы превосходить и быть меньшим, так что неравное будет равным, и большее не большим, а меньшее <1079e> не меньшим. Кроме того, взгляни на тот способ, каким он встречал трудности, научно и ярко озвученные Демокритом<sup>207</sup>: если конус будет рассечен в плоскости, параллельной основанию, то что следует думать относительно поверхностей его сегментов — равны они или не равны? Если не равны, то получится, что конус имеет многие ступенеобразные уступы и шероховатости; если равны, то равны будут и сегменты, и тогда конус, будучи составлен из равных, а не неравных кругов, очевидно, будет иметь свойства цилиндра, что есть верх нелепости. Здесь Хрисипп обличает Демокритово незнание, <1079f> говоря, что поверхности не равны и не неравны, тела же не равны в силу того, что поверхности не равны и не неравны. В самом деле, законополагается, что поверхности не равны и не неравны и, следовательно, тела не равны, а это свидетельствует о том, что человек дал себе удивительную свободу писать все, что ему приходит в голову. Ибо ясное мышление создает противоположное учение — о том, что у неравных тел не равны поверхности, <1080> и поверхность большего тела больше, если, конечно, это тело не должно иметь превосходства, благодаря которому оно было бы больше, помимо поверхности. Ибо если по-

и не равны, но и не выступают [друг за друга] там, где они расширяются» (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. М., 1999. С. 261–262).

<sup>207</sup> Демокрит, фр. В155 (D.-K.).

верхность большего тела не превосходит поверхности меньшего, но остается перед<sup>208</sup>, тогда будет тело, имеющее пределом часть того, что не имеет предела, и тем самым беспредельно. Ибо если он скажет, что вынужденно сохраняет понятие этих поверхностей конуса, он будет опровергнут собственными словами: «Ибо вызывающие у него<sup>209</sup> подозрение царапины<sup>210</sup> на конусе имеют место из-за неравенства тел, а не поверхностей». Смешно, однако, исключать поверхности и оставлять шероховатость в телах. Если мы останемся с этой гипотезой, <1080b> то что́ будет больше противоречить [общим] понятиям, чем подобные измышления? Ибо, если мы утверждаем, что поверхность не равна и не равна другой поверхности, можно будет также сказать и о величине в отношении к величине, и о числе в отношении к числу — что оно не равно и не неравно, а также и то, что мы не можем ни сказать, ни даже помыслить нечто среднее между равным и неравным, которое при этом не есть ни одно, ни другое. И еще, если имеются не равные и не неравные поверхности, то что мешает быть также и понятию не равных и не неравных кругов? Ведь поверхности сегментов конуса, я полагаю, сами суть круги. А если будут такие круги, то следует полагать, что и диаметры кругов будут тоже не равны и не неравны; а если так, то и линии, и треугольники, <1080c> и параллелограммы, и параллелепипеды, и тела. Ибо если длины не равны и не нерав-

<sup>208</sup>Т.е. как бы не дотягивается до конца поверхности большего тела. — Прим. пер.

<sup>209</sup>Вероятно, Демокрита. — Прим. пер.

<sup>210</sup>*ἀνὰ χαραῖς* — имеются в виду вышеупомянутые уступы. — Прим. пер.

ны одна другой, то дело будет обстоять так же и с глубиной, и с шириной, и с телами. Почему тогда стоики дерзают порицать тех, кто вводит общие [свойства] и не считает определенные неделимые движения самопротиворечивыми ни в движении, ни в покое<sup>211</sup>? Почему они говорят, что ложны такие вот положения: «Если определенные вещи не равны друг другу, то они неравны друг другу» и «дело не обстоит так, что вещи, равные друг другу, — друг другу не равны»? И когда Хрисипп говорит, что есть нечто большее без превосходства, то стоит спросить: совпадают ли эти вещи друг с другом? Ибо <1080d> если совпадают, то почему одна больше другой? Если же не совпадают, то почему нет необходимости одному превосходить, а другому быть меньшим? Разве не выйдет так, что либо они не совпадут, либо будет иметь место совпадение с большим, причем в последнем случае — одно не превзойдет другое, а в первом — одно окажется больше? В такие вот трудности по необходимости впадают те, кто не сохраняет общих понятий.

40. Более того, противоречит общим понятиям и предположение, что ничто ни с чем не соприкасается. Ничуть не меньшая [дикость состоит в том, что] тела касаются друг друга, но касаются друг друга тем, чего нет. В самом деле, это по необходимости должно допускаться теми, кто не оставляет наименьших частей тела, но всегда берет некую часть прежде кажущейся соприкоснувшейся и не может <1080e> остановить постоянного продвижения по ту сторону. Действительно, их ключевые возражения против оправдывающих

<sup>211</sup>Текст испорчен.

существование неделимых, состоят в том, что последние не соприкасаются ни как целое с целым, ни как часть с частью, ибо в первом случае имеет место смешение, а не соприкосновение поверхностей, тогда как второй — невозможен, поскольку неделимые не имеют частей. Почему же они тогда не попадают в эту ловушку сами, ведь они допускают, что нет ни крайней части, ни первой? Потому, — говорят они, — клянемся Дием, что тела соприкасаются друг с другом пределами, а не частями; а предел не есть тело<sup>212</sup>. Но тогда тело будет касаться тела бестелесным и опять же не будет касаться, поскольку между ними бестелесное. Если тело все-таки касается, и касается бестелесным, <1080f> то именно благодаря ему тело будет действовать и претерпевать, ибо благодаря касанию тела естественным образом воздействуют друг на друга и друг от друга претерпевают. А если тело вступает в соприкосновение благодаря бестелесному, то благодаря ему же будут возможны и соединение, и смешение, и сращение. Тогда необходимо, чтобы при соединении и смешении пределы тел или пребывали, или не пребывали, но уничтожались; однако и то, и другое не по понятиям, ибо даже стоики не допускают уничтожения и возникновения бестелесного; <1081> тогда смешение и соединение тел не могут овладевать их пределами. Ибо предел определяет и устанавливает природу тела, и если смешение состоит не в сопоставлении частей — часть рядом с частью, — но как они говорят, во всецелом их слиянии друг с другом, то должно допустить и уничтожение пределов в процессе смешения, и их возникновение

<sup>212</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 488.

в процессе расслоения смеси: это, пожалуй что, нелегко помыслить. Кроме того, чем тела соприкасаются друг с другом, тем и давят и жмут и сокрушают друг друга; однако не только невозможно, но и не мыслимо, чтобы такое производили или претерпевали вещи бестелесные. И это-то понятие они <1081b> навязывают нам. Ибо если сфера касается плоскости в точке, очевидно, что она вытянута посредством плоскости по точке<sup>213</sup>. И если поверхность сферы натерта суриком<sup>214</sup>, то она оставит на плоскости красную линию, <а если> будет разогрета, то накалит и плоскость. Но быть телу окрашенным бестелесным или быть посредством бестелесного нагретым — это, конечно, не по понятиям. И еще, если мы представим керамическую или кристаллическую сферу, падающую на каменную плоскость, неразумно думать, что она не разобьется, ударившись о противостоящее; однако еще неразумнее думать, что она будет разбита, ударившись о бестелесные предел и точку. Так что повсюду первичные понятия и о телах, и о бестелесном опрокинуты, <1081c> а лучше сказать, уничтожены стоиками.

41. Не по понятиям и то, что будущее и прошедшее время есть, а настоящего — нет, так что «недавно» и «третьего дня» есть, а «сегодня» или «сейчас» вообще никак нет. Это происходит у стоиков потому, что они не допускают минимального промежутка времени и не хотят, чтобы «сейчас» было неделимым; они говорят, что все, что можно понять, помыслить и воспринять как на-

<sup>213</sup> ούρεται κατὰ σημεῖον διὰ τοῦ ἐπιέδου — считающий, что мне ясно, о чем здесь идет речь, имеет слишком высокое мнение о моей прозорливости. — Прим. пер.

<sup>214</sup>Т. е. красным мелом. — Прим. пер.



стоящее, есть отчасти будущее и отчасти прошедшее; так что не пребывает согласно «сейчас» и не остается присутствующей ни одной частицы времени, если время, как утверждается <1081d> ими, делится на части, одни из которых суть будущие, а другие — прошедшие. Тогда одно из двух: или, утверждая, что «время было и время будет», они отрицают положение: «время есть», или говоря: «Есть настоящее время», которое отчасти было, а отчасти будет, они также полагают, что то, что существует, есть отчасти будущее, а отчасти прошедшее, и то, что сейчас есть — отчасти было прежде, отчасти будет после, так что «сейчас» есть еще не сейчас, и что настоящее не имеет длительности<sup>215</sup>; ибо прошлое уже не есть настоящее, а будущее — еще не есть. Производя деление таким образом, однако, они должны утверждать, что этот год есть отчасти прошлый год и отчасти будущий, и есть сразу <1081e> отчасти прежде и отчасти после. Ибо, внося путаницу, они не более разумны, чем отождествляя «еще не», «уже», «более не», «теперь» и «не теперь». Все же остальные люди утверждают, мыслят и полагают, что «только что» и «вскорости» суть части времени, отличные от «сейчас»: что первое — прежде «сейчас», а последнее — после. У стойков же Архидем утверждал<sup>216</sup>, что «сейчас» — есть место соединения и смыкания прошедшего и грядущего; благодаря этому утверждению, он, кажется, случайно уничтожил целое времени, ибо если «сейчас» не есть время, но предел времени, и каждая часть времени такова же, как и «сейчас», то, очевидно, все время отнюдь не имеет частей, но <1081f> все-

<sup>215</sup> Ср.: Аристотель. *Физика*, 234a11–14.

<sup>216</sup> Архидем, фр. 14; ср.: Аристотель. *Физика*, 222a10–20.

цело разошлось в пределы смыкания и места соединений. С другой же стороны, Хрисипп, желая хитроумно изукрасить деление, в своем трактате *О пустоте* и в других сочинениях говорит<sup>217</sup>, что прошедшее и будущее не являются реально наличными (ὕπαρχειν), но подлежат (ὕφεσθηκέναι), и что реально налично только настоящее; однако же, в третьей, четвертой и пятой книгах трактата *О частях* он [опять же] утверждает<sup>218</sup>, что настоящее время есть <1082> отчасти будущее и отчасти прошедшее. Тем самым он делит наличные части времени на неналичные, — лучше сказать, вообще не оставляет ничего наличного, если настоящее не имеет других частей, кроме будущего и прошедшего.

42. Мышление времени для них все равно, что схватывание воды, утекающей сквозь сжимающее и стискивающее, что вносит совершенную смуту в ясность [восприятия] движений и поступков. Ибо если настоящее делится на отчасти прошедшее и отчасти будущее, то необходимо, что находящееся в настоящий момент в движении — отчасти уже было движимо, а отчасти еще будет двигаться, так что нет ни начала, <1082b> ни предела движению, и всякое дело не имеет ни предшествующего, ни последующего, поскольку дела делятся соответственно времени. Ибо, как они говорят, настоящее уходит, будущее приходит; то же самое и относительно предпринимаемого, предпринятого и имеющего быть предпринятым. Но когда же начинается завтрак, процесс письма или прогулка и когда же они подходят к концу, если всякий завтракающий уже позавтракал и еще позавтракает,

<sup>217</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 518.

<sup>218</sup> Там же, фр. 517.

и всякий гуляющий уже погулял и еще погуляет? И что, как говорится, из худшего худшее — это когда вышесказанное применяется к живому, который, оказывается, уже пожил и еще будет жить, и у его жизни нет ни начала, ни предела, но каждый из нас, кажется, некогда возник, хотя и не начал жить, и умрет, хотя жить и не прекратит. Ибо, если <1082с> нет последней части, но всегда нечто из живого присутствует в будущем, то никогда не будет ложью, что «Сократ будет жить, если он жив». И насколько будет истинно сказать: «Сократ жив», настолько же ложно: «Сократ мертв». Следовательно, если в беспредельном множестве частей времени истинно сказать: «Сократ будет жить», то нет ни одной части времени, в которой истинно было бы сказать: «Сократ мертв». В самом деле, что за действие может иметь предел, и где [во времени будет] предпринятое, если столь же истинно: «Было некогда предпринято», сколь и: «Еще будет предпринято»? Ибо говорящий, что Платон пишет и рассуждает, но что некогда Платон <1082d> перестанет писать и рассуждать, ошибется, если никогда не является ложью сказать о рассуждающем: «Он будет рассуждать», а о пишущем: «Он будет писать». И еще, если возникающее не имеет ни одной такой именно части — или уже возникшей, или имеющей возникнуть, т. е. или уже имеющейся, или той, которая будет иметься, — то возникшее и имеющее возникнуть, т. е. прошедшее и будущее, не есть предметы восприятия<sup>219</sup> и суть вообще никоим образом не воспринимаемые вещи. Ибо мы не видим ни прошлого, ни будущего, не слышим

<sup>219</sup>Ср.: Аристотель. *О памяти*, 449b13–15.

их и не имеем никакого иного — уже бывшего или имеющего быть — восприятия их. Ничто, тогда, не воспринимается — даже нечто, присутствующее [в настоящем], — в том случае, конечно, если присутствующее всегда отчасти в будущем, а отчасти в прошлом, т. е. частично возникло, частично же еще возникнет.

<1082e> 43. Более того, стоики сами говорят, что Эпикур сотворил ужасную вещь, надругавшись над понятиями, делая скорость движущихся тел одинаковой и не допуская, что одно быстрее другого. Но иное [стоическое воззрение] значительно ужасней [эпикуровского] и куда больше противоречит понятиям — то, что ничто не может догнать чего бы то ни было, и даже если это будет черепаха, оно все равно будет поспешать за ней, как за быстрым конем Адраста. Это необходимое следствие из того, что расстояние, проходимое движущимися телами, которые движутся одно вслед за другим, делимо, как утверждают стоики, до бесконечности. Ибо, если черепаху и коня разделяет лишь плетр<sup>220</sup>, и те, кто делит расстояния до бесконечности, <1082f> передвигают одного за другим каждого относительно первичной позиции, то получится, что никогда быстрееший не догонит самого медленного, ибо тот, что движется медленнее, всегда передвигается вперед на некоторое расстояние, которое делится на бесконечное число расстояний<sup>221</sup>. Ибо то, что вода, выливаемая из фиала<sup>222</sup> или килика<sup>223</sup>, никогда не выльется вся — разве не противоречит общим по-

<sup>220</sup> Длина, равная 100 греческим футам. — Прим. пер.

<sup>221</sup> Ср.: Аристотель. *Физика*, 239b14–20.

<sup>222</sup> Широкодонная и широкогорлая чаша. — Прим. пер.

<sup>223</sup> Что-то вроде бокала или даже рюмки. — Прим. пер.

нятиям, или это не следствие из их утверждений? <1083> Ведь бесконечно делимое движение к первому [у них] не может мыслиться как проходящее до конца, но всегда будет оставаться некая делимая часть, делающая невозможным полное вытекание и излияние воды, перемещение обладающего весом и движение падающей тяжести.

44. Я упомянул многие нелепости стоиков и коснулся тех, что противоречат общим понятиям. Теперь, учение о росте, конечно, древнее, ибо, как сказал Хрисипп<sup>224</sup>, оно выдвинуто еще Эпихармом; в самом деле, мужи академики, поскольку думали, что вопрос не слишком легкий и сам собой не решается, подвергались за это строгим порицаниям со стороны стоиков, обвинявших их в том, что они <1083b> уничтожили первичные понятия и противоречат, философствуя, общим, но сами они не только понятия не охраняют, но даже и чувственное восприятие извратили. Учение [академиков] просто, и опирается на следующую большую посылку: все отдельные сущности находятся в течении и движении, выделяя из себя некоторые части и принимая другие, приходящие к ним отовсюду; число или множество таких присоединяющихся частей не пребывает одним и тем же, но становится [всякий раз] разным и, посредством вышеупомянутых прибавлений и убавлений, сущность становится изменяющейся — именно это по обычаю и по справедливости и называется причинами роста и убывания, хотя в большей мере пристало ему называться рождением и гибелью, поскольку они принуждают вещи выходить из себя в иное, <1083c> в то время как рост и умень-

<sup>224</sup> *Фрагменты ранних стоиков. II, фр. 762.*

шение суть состояния подлежащего и пребывающего тела. Как-то так и говорили академики, что-то подобное и утверждали; что же делают стоики, эти защитники ясных восприятий и канонов общих понятий? То, что каждый из нас близнец, что имеет две природы и двояк — не как поэты думают о Молионидах<sup>225</sup>, что каждый из нас един в одних частях, но разделен в других, — но что если есть два тела, имеющих один и тот же цвет, ту же самую форму, тот же самый вес и находящихся в том же самом месте, то все равно их два, чего раньше никто не мог различить; но лишь эти мужи заметили подобное соединение, двойственность и трудность, состоящую в том, что каждый из нас <1083d> суть два подлежащих (δύο ὑποκείμενα), при этом в одном сущность, а в другом качество, так что одно всегда в течении и движении, не растет и не убывает, и вообще, не пребывает каким-то, другое же — пребывает, и растет, и уменьшается, и страдательно, и во всем противоположно другому, несмотря на срастание, соединение и слияние с ним, а также и на то, что эта разница не фиксируется ощущением. Действительно, говорят, что знаменитый Линкей мог видеть сквозь камни и деревья, и некто, будучи в Сицилии, прозрел, что корабли карфагенян находятся на расстоянии дня и ночи пути от него<sup>226</sup>, <1083e> а Калликрат, Мармекид и те, что вокруг них, говорят, что создают колесницы с мушиными

<sup>225</sup> Речь идет о сросшихся близнецах, сыновьях Молионы и Актора, которых Авгий поставил во главе войска, противостоявшего Гераклу, см.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, II, 7, 2. — Прим. пер.

<sup>226</sup> Ср.: Страбон. VI, 2, 1 (267); и особенно, Плиний. *Естественная история*, VII, 85.

крылами и вырезают на семечке кунжута Гомеровы поэмы<sup>227</sup>; но эта инаковость и различие в нас не разрывает нас и не разносит, и мы не воспринимаем ни того, что мы родились двойственными, ни того, что одна наша часть постоянно течет, а другая остается тождественной от рождения до смерти. Я упрощаю учение, поскольку они создают и подлежащие для каждой из наших частей, или, лучше сказать, делают нас четырьмя<sup>228</sup>; но даже двух достаточно для нелепости. Если, когда мы слушаем Пенфея в трагедии<sup>229</sup> и он утверждает, что видит два <1083f> солнца и двойные Фивы, мы говорим, что это он не видит, но ему привиделось нечто, и что имеет место нечто необычное, что отклонило его от рассудка, — то почему же мы не оттолкнем от себя этих стойков как заставляющих нас не мыслить, а безумствовать (*παρανοεῖν*), полагая, что не один город, но все люди, все животные, все деревья, вся утварь, весь инструмент и одежда двойственны и имеют две природы? Но в этом случае, <1084> им пожалуй что и извинительно измышлять разные природы подлежащих, поскольку нет другого способа спасти и сохранить феномен роста, что является предметом их честолюбия.

45. Нельзя сказать, что они производят в душе это или иное, или что различие тел беспредельно (имею в виду, беспредельно много), или опять же не скажешь, какие они еще нарядят (*χοσμοῦντες*) гипотезы; можно, однако, сказать, что ими было изгнано, а лучше — какие именно общие понятия

<sup>227</sup>Ср.: Плиний. *Естественная история*, VII, 85 и XXXVI, 43.

<sup>228</sup>Намек на четыре стоические категории.

<sup>229</sup>Еврипид. *Вакханки*, 918–919.

они всецело изничтожили и истребили, введя на их место другие — противоестественные и чужеродные<sup>230</sup>. Действительно, они ведут себя весьма нелепо<sup>231</sup>, беря в качестве тел добродетели и пороки, а кроме того, все искусства, воспоминания и, наконец, фантазии и страсти, <1084b> и порывы, и акты согласия, и говорят при этом, что все они не расположены и не содержатся в чем-либо едином, но оставляют этим вещам место не больше точки, какую-то пору в сердце, куда они втискивают и руководящее начало души, наполненное столь многими телами, что их великое множество недоступно тем, кто имеет славу [в искусствах] определений и разделений одних вещей от других. Но они делают эти вещи не только телами, но и разумными живыми существами, и эта толпа, будучи заключена в наших сердцах, не дружественная и примиренная, но враждебная и воинственная, и столь многая, сколь многих каждый из нас расплодил в своем заповеднике, хлеву или деревянном коне<sup>232</sup> — или какое еще кто-нибудь может дать название измышлениям этих стоиков? — это, конечно, высшая степень бесчинства и пренебрежения к очевидностям и обычаям. Они утверждают, однако, что не только добродетели и пороки суть живые существа, <1084c> не только страсти, порывы гнева и зависти, не только скорби, злорадство, восприятия и фантазии, незнание и искусства — например, сапожное или медное дело, — но, вдобавок к этому, они делают<sup>233</sup> живыми существами еще и энергии тела: прогуливание —

<sup>230</sup> Ср. 1070с выше.

<sup>231</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 848.

<sup>232</sup> Ср.: Платон. *Теэтет*, 184d.

<sup>233</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 848.



живое существо, и танец, и одевание обуви, и ругань. Следовательно, и смех есть живое существо, и плач; но если эти, тогда и кашель, и чихание, и стенание и, конечно же, плевание, сморкание и все остальное — это очевидно. И пусть они не сердятся, что мало-помалу продвигающееся рассуждение подводит их к этим [нелепым] выводам, но вспомнят, каким образом Хрисипп <1084d> в первой книге *Физических исследований*<sup>234</sup> подбирается к своим заключениям: «Дело не обстоит так, что ночь есть тело, а вечер, и утро, и полночь не суть тела; не обстоит оно и так, что день есть тело, а первый день месяца, и десятый, и пятнадцатый, и тридцатый, и месяц, и лето, и осень, и год — не суть тела».

46. Настаивая на этом, они противоречат первичным общим понятиям, но и больше того, они вступают в противоречие и со своими собственными первичными понятиями, настаивая на возникновении горячайшего — в силу охлаждения, и тончайшего — благодаря сгущению; они делают это потому, что душа есть, конечно же, наиболее горячее и тонкое, и они производят ее <1084e> из охлаждения и сгущения тела, подвергшегося чему-то вроде закалки, в результате чего появляется дух, и из растительного возникает животное. Но ведь они также говорят и то, что Солнце стало одушевленным, благодаря изменению воды в умный огонь. Видимо, следует полагать, что и Солнце возникло в результате охлаждения. И Ксенофан, когда кто-то сказал, что видел угрей, живущих в горячей воде, ответил<sup>235</sup>: «Тогда закипятим их в холодной»; так же следует поступить и с

<sup>234</sup>Там же, фр. 665.

<sup>235</sup>Ксенофан, фр. A17 (D.-K.).

этими стоиками: если они порождают горячайшее охлаждением, а тончайшее сгущением, то следует порождать теплотой вещи хладные, растворением — твердые, разряжением — тяжелые, и таким только образом сохранить в их безумии некую разумность и непротиворечивость.

47. <1084f> Какова же, по их предположению, сущность, и каково возникновение понятий, не противоречащих общим понятиям? Если понятие (ἔννοια) есть некий воображаемый образ (φαντασία), а воображаемый образ есть некий отпечаток в душе<sup>236</sup>, природа же души есть испарение<sup>237</sup>, — то на этом испарении, в силу его разреженности, трудно напечатлеть отпечаток, а принять и сохранить его невозможно. И рождение, и питание души [по их словам] <1085> из воды — это постоянное прибавление и расходование; и ее смешение с воздухом дыхания всегда творит новые испарения, которые изменяются и обращаются под влиянием падающего извне потока и исходят вновь. Ибо легче представить себе текущий поток воды сохраняющим фигуру, форму и эйдос, нежели дуновения (πνεῦμα), смешанные с паром и влажностью, пассивно смешивающиеся извне с другими дуновениями. Стоики, однако, настолько невнимательны к себе, что считают<sup>238</sup>, что суждения (νοήσις) есть сохраненные понятия, <1085b> а воспоминания суть стойкие и неизменные впечатления, и они настолько не слушают себя, что утверждают, что типы знания неизменны и непоколебимы, и полагают их в основание рассеиваемой, вечно носимой и текущей сущности.

<sup>236</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 53, 55 и 56.

<sup>237</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 139 и 141.

<sup>238</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 847.

48. Короче говоря, для всех людей и в самом деле являются врожденными общие понятия начал или стихий — того, что просто, несмешано и несоставлено<sup>239</sup>: ведь ни стихии, ни начала не суть смеси, но то, из чего смешивают. Эти же стойки<sup>240</sup> делают Бога, который есть начало<sup>241</sup>, умным телом и умом в материи, т. е. не чистым, не простым и не несоставленным, но [состоящим] из иного и благодаря иному. Материя же сама по себе неразумна, <1085с> бескачественна, проста и началовидна (ἀρχοειδής); Бог же, если не бестелесен, то и не нематериален, как начало, причастное материи. Если же материя и Логос — одно и то же, то напрасно определяют они материю как неразумную; если же они различны, то Бог, являющийся распорядителем и раздаятелем обоих, окажется не простым, но телесным и составленным из материи с добавлением разумности.

49. В самом деле, стойки называют четыре тела — землю, воду, воздух и огонь — первичными стихиями, делая одни — не знаю уж как — простыми и чистыми, другие же смешанными и составленными. Ибо они говорят, <1085d> что земля и вода не способны связывать ни себя, ни другое, но они сохраняют единство благодаря причастности пневматической и огневидной силе; воздух же и огонь, по причине напряженности, самостоятельны (ἑκτιχᾶ), и когда они смешиваются с первыми двумя, то сообщают им напряжение, пребывание и сущностность. В таком случае почему земля и вода все еще остаются элементами, если они не

<sup>239</sup>Ср.: Аристотель. *Метафизика*, 1014b5–6 и 1059b34–35.

<sup>240</sup>Фрагменты ранних стоиков. II, фр. 313.

<sup>241</sup>Ср.: Фрагменты ранних стоиков. I, фр. 85 и II, фр. 300.

просты, не первичны, не самодостаточны, но всегда нуждаются в чем-то внешнем себе, что привело бы их в единство и сохранило в бытии? Ибо у стоиков нет даже представления (ἐπίνοιαν) об их сущности, но сплошная неясность и беспорядок: так, говорится, что земля сама по себе есть определенное тело, хотя и не есть сущность. Однако почему земля сама по себе нуждается в воздухе, <1085e> чтобы он связал и соединил ее? Нет никаких самих по себе земли и воды, но земля произошла из-за того, что материя была определенным образом стянута и сгущена воздухом, а когда она была определенным образом умягчена и разжижена, то произошла вода<sup>242</sup>. Ничто из этого не есть стихия, ибо нечто иное сообщает сущность и возникновение обеим<sup>243</sup>.

50. И еще: они говорят<sup>244</sup>, что сущность, т. е. материя, подлежит качествам, определяя их приблизительно таким вот образом; с другой стороны, они создают опять же сущности качеств, т. е. тела<sup>245</sup>. Это производит великое смятение. Ибо если качества имеют свою сущность, благодаря которой они называются и есть тела, то они не нуждаются в иной <1085f> сущности, ибо имеют свою. Но, если то, что подлежит им, есть только то общее, что эти стоики называют сущностью и материей<sup>246</sup>, то ясно, что они<sup>247</sup> причастны телу, но не есть тела, ибо подлежащее и приемлющее необходимо отлично от того, что оно прием-

<sup>242</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 444.

<sup>243</sup> Т. е. земле и воде. — Прим. пер.

<sup>244</sup> *Фрагменты ранних стоиков*. II, фр. 380.

<sup>245</sup> Ср.: Там же, фр. 377, 383, 410 и 467.

<sup>246</sup> Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*. I, фр. 87.

<sup>247</sup> Вероятно, имеются в виду качества. — Прим. пер.

лет и кладет в основу<sup>248</sup>. Они же видят наполовину, ибо, с одной стороны, именуют материю бескачественной, <1086> но не хотят пойти дальше и назвать качества нематериальными. В самом деле, как можно мыслить тело без качества, если они не мыслят качества без тела. Сплетенность тела со всеми качествами не позволяет рассудку схватить никакого тела вне связи с определенным качеством. Похоже, они воюют и против бестелесных качеств, и против бескачественной материи, а возможно, разделяют и разносят их друг от друга. Учение, выдвигаемое некоторыми из них, согласно которому сущность именуется бескачественной не потому, что лишена всех качеств, но потому, что всеми обладает, наиболее противоречит общим понятиям. <1086b> Ибо никто не может мыслить бескачественным то, что не имеет бескачественных частей, как и бесстрастным — то, что по природе всегда и во всех отношениях претерпевает, и неподвижным — то, что движется всевозможными способами. И даже если материя всегда мыслится вместе с качеством, то тем самым мое суждение не опровергается, поскольку она мыслится иной, нежели качество, и отличающейся от него.

<sup>248</sup>Ср. довод Плотина: *Эннеады*, VI. 1, 29.

## О полемике Плутарха со стоиками

### ВВЕДЕНИЕ

Тот, кто не понимает духовной причины пунических войн, никогда не поймет смысла полемики Плутарха со стоиками. Такому человеку текст Плутарха будет казаться предвзятым, запутанным и надуманным. Для нас же ключевым должно быть понимание смысла той великой войны, которая началась между Европой и Азией, народами арийскими и семитскими в год 264 до Р. Х. — в год, когда умер Зенон и началась Первая пуническая война<sup>1</sup>. О ее смысле, и вообще, о типе сирийско-финикийской духовности лучше всего сказал Г. К. Честертон, — приведем из многого немного, чтобы хотя бы в общих чертах обрисовать смысл происходившего:

«В предыдущей главе я указывал на особую психологическую направленность, присущую адептам некоторых религий. Их отличало жадное стремление к достижению практических результатов, далеко не возвышенных, к вызову духов террора и принуждения, к вмешательству Ахеронта — с отчаяния, что не удастся привлечь на свою сторону богов. Во всех случаях они исходили из наивного подсознательного представления о могуществе этих темных сил. В глубинах психики

<sup>1</sup>От разрушения Карфагена до времени написания Плутархом своих трактатов прошло около 150 лет; для него эта эпоха была как для нас — время Александра II.

пунических народов эта странная разновидность унылой практичности расцвела пышным цветом. В Новом Городе, который римляне называли Карфагеном, и в породивших его городах Финикии божество, которому приписывалось такое могущество, носило имя Молох;<sup>2</sup> вероятно, оно было сродни другому божеству, известному нам под именем Ваал — «Господин». Римляне вначале не очень четко представляли себе, как с ним обходиться и даже как его зовут; они нашли ему аналогию в самом мрачном из греко-романских мифов и сравнивали его с Сатурном, пожиравших собственных детей.

Но поклонники Молоха не были людьми грубыми или примитивными. Они принадлежали к зрелой и утонченной цивилизации, отличавшейся роскошью и изысканным вкусом... Что же касается самого Молоха, — он не был мистическим божеством, во всяком случае, питался он не мифической пищей. Эти высокоцивилизованные люди, в самом деле, собирались толпами, чтобы снискать для своего государства небесное благоволение, сотнями бросая собственных детей в пламя

<sup>2</sup>В другой транскрипции — Мелькарт (что значит «царь»), как и Ваал, типичный умирающий/воскресающий бог — с одной стороны, в этом аспекте он именовался греками Гераклом Мелькартом, а иногда отождествлялся даже с Иолаем, но помимо этой героической составляющей имела место и собственно божественная — «ваальная». У греков был и двойной культ Геракла (см.: Геродот II.44), но в этом случае божественность «олимпийская». Впрочем, мифология западных семитов — вещь достаточно запутанная; например, И. Р. Тантлевский в своей книге «История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма» пишет, что Молоха, вообще не существовало, но жертвоприношение ребенка Ваалу выражалось глаголом, имеющим корень *mlk*, что, как ему кажется, заставляло уже древних вводить особого бога. Так это было или иначе, смысл от этого нисколько не меняется.

огромной печи. Такое сочетание цивилизации и дикости не уместается в мозгу; вообразите, как бы это выглядело, если бы толпа манчестерских коммерсантов в цилиндрах и с пышными бакенбардами каждое воскресенье собиралась к одиннадцати утра в церкви, чтобы поглядеть, как жарят живьем ребенка!...»<sup>3</sup>.

И вот еще фрагмент из описания самой войны:

«Итак, Ганнибал двигался на Рим; а римляне, вышедшие на битву с ним, испытывали такое чувство, точно они сражаются с волшебником. Две сильные армии, посланные ему навстречу, чтобы охватить противника с флангов, барахтались в болотах Тревии; все больше и больше живой силы засасывал водоворот битвы при Каннах; все новые и новые войска посылались навстречу противнику, чтобы рассыпаться в прах при соприкосновении с ним. Измена — непременный спутник всех невзгод — тоже не заставила себя ждать: один народ за другим отворачивался от этого невезучего Рима. Непобедимый враг подходил между тем все ближе и ближе. Следуя за своим великим вождем, все более разбухающая космополитическая армия Карфагена триумфально прошла по всему античному миру: сотрясая землю своей поступью, вышагивали боевые слоны, огромные, точно снявшиеся с места холмы; шагали гиганты-галлы в своих варварских доспехах и смуглые испанцы в золотых перевязях, и коричневые нумидийцы горячили скакунов пустыни, приближаясь широкими кругами и налетая, точно ястребы; и целые толпы дезертиров и разной продажной челяди стекались сюда же, пополняя ряды армии, во главе которой шел Любимец Ваала<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>Честертон Г. К. *Вечный человек*. М., 2003. С. 348–350.

<sup>4</sup>Это буквальное значение имени Ганнибал.



Римские авгуры и писцы, утверждавшие тогда, что эти полчища производят невероятные чудеса, что где-то родился младенец с головой слоненка или что звезды падали на землю, подобно градинам, проявили куда большую способность философского постижения тогдашних событий, чем современный нам историк, не видящий в них ничего, кроме успешной стратегии, предваряющей торговое соперничество. В те времена на месте событий люди ощущали нечто совсем иное. Это чувство понятно любому, кто пережил вторжение иноземных сил, — они несут с собой глубоко чуждую атмосферу, наползающую, точно туман или запах гнили.

Это было уже больше, чем военный разгром, и уж конечно не торговое соперничество: воображению римлян представлялись зловещие природные знамения, неестественно жуткие. Сам Молох навис над латинскими холмами, обратив свою гнусную физиономию к обреченной равнине; это сам Ваал топтал виноградники каменной стопой; это звучал из-под влекущихся пелен голос невидимой Танит, шептавшей о любви, которая была страшнее ненависти. Когда горели итальянские нивы, вытаптывались виноградные лозы, — этим несчастьем не исчерпывалось; в том, что происходило, усматривалась еще и аллегория: это было разрушение родного уклада жизни, насаждение бесплодия, уничтожение всего, что еще оставалось человеческого перед лицом воплощенной бесчеловечности, по отношению к которой человеческое понятие “жестокость” выглядит слишком мягким. Домашние боги съезжились в темноте под скромными крышами, а поверху плясали на ветру демоны, поднявшиеся из-за каждой стены и дувшие в варварские трубы. Альпийские ворота были сорваны с петель, и не в переносном, а в самом прямом смысле разверзлась преисподняя. Легионы были разбиты, их гордые орлы погибли,

и Риму больше нечего было терять кроме своей чести...»<sup>5</sup>.

Что нам важно в этих блестящих экфрасисах человека, знавшего войну не понаслышке, — это неподобно переданное им чувство вторжения, чуждости и осквернения. Именно что-то такое связывалось у Плутарха со стоиками. В собственном смысле трактат *«Об общих понятиях. Против стоиков»* нужно бы называть *«О “наших” общих понятиях. Против стоиков»*, ибо сам текст трактата яснейшим образом показывает, что никаких таких общих «общих понятий» у эллинов с сирийцами не было. Я имею в виду не сирийцев по крови, конечно же, но, так сказать, сирийцев с Царем<sup>6</sup> в голове. Я категорически против того, чтобы прочитывать этот трактат в русле школьной полемики, поскольку совершенно очевидно, что Плутарх в нем выступает не как академик, а как эллин. Например, в трактате *Об общих понятиях*, гл. 31 он прямо обвиняет стоиков в том, что они «потрясают утвержденную **отеческим преданием** веру в богов» (1074e) — какие уж тут философские школы!

Вообще, все, что говорится в этих трактатах о стоиках, проникнуто отнюдь не академической неприязнью к ним, истоки которой следует искать, конечно же, не в школьной жизни. В частности, в гл. 45 указанного трактата Плутарх утверждает, что может сказать, «что ими было изгнано, а лучше, какие именно общие понятия они всеце-

<sup>5</sup>Честертон Г. К. *Вечный человек*... С. 353–356.

<sup>6</sup>Т. е. Молохом, Мелькартом.

ло изничтожили и истребили, вводя на их место другие — **противоестественные и чужеродные**» (1084a). С другой стороны, когда в гл. 38 трактата *О противоречиях стоиков* он прямо атрибутирует кощунственное с эллинской точки зрения учение о не-благости богов сирийцам и иудеям, то говорит вот как: «Но, похоже, не все люди понимают богов добрыми. Взгляни, что думают о богах **иудеи<sup>7</sup> и сирийцы**, взгляни, сколь полны поэты суевериями» (1051e). Здесь малоазиатская религия поставлена в один ряд с народными суевериями, т. е. разделение проходит отнюдь не по линии «отеческих преданий»; как бы там ни было, и здесь ни о какой философии речи нет. Но там, где речь идет о разногласиях собственно с академиками, Плутарх воспринимает последних как наиболее адекватных выразителей эллинской традиции. Этому не приходится удивляться, ибо в отличие от подавляющего большинства других эллинских мыслителей, здесь мы имеем дело не только с философом, но также с историком и жрецом, т. е. с человеком, втянутым в самый ход исторического свершения. Кстати, первый же его аргумент в трактате *О противоречиях стоиков*, — который как раз носит неизгладимый отпечаток школьности, — гласит, что жизнь стоиков не соответствует их собственному учению, имея в виду, что они не состоялись как персоны исторические, т. е. могущие служить образцами другим. Одним словом, сталкиваясь с Плутархом, мы сталкиваемся с челове-

<sup>7</sup>Об иудеях Плутарх, как и подавляющее большинство эллинов до II–III века по Р. Х., в действительности ничего не знает; скорее всего, они для него сливаются с сирийцами в качестве, так сказать, «лиц кавказкой национальности».

ком по эллинским масштабам сверхчутким к истории<sup>8</sup>.

Что же возмущало Плутарха в стоиках? Прежде чем разобраться с этим по пунктам, выдвину базовую гипотезу: мне кажется, что исходный сирийский стоицизм до его попадания на латинскую почву представлял собой нечто настолько специфическое, что ни для какого традиционно настроенного эллина это не могло быть приемлемым<sup>9</sup>.

Я уже высказался о чрезвычайно примитивном характере сиро-финикийской религии<sup>10</sup>, теперь я позволю себе напомнить основной ее миф, имевший, разумеется, множество вариаций, но в существе своем неизменный.

Царь новых богов Ваал<sup>11</sup> убивал чудовищ, пил вино огромными бочками, пировал со своей сестрой-супругой Анат (Иштар, Астартой) на вершинах гор. Однажды он вступил в битву с богом смерти Муту и был убит им. Тогда взялась за оружие Анат: она убила, растерзала, сожгла и рассеяла тело убийцы Ваала. Затем она воскресила самого Ваала. Но вместе с ним воскрес и Муту. Их поединок повторяется каждый год.

Этот финикийский Ваал, я полагаю, еще задолго до Зенона приобрел на греческой почве имя Зевса<sup>12</sup>, так что когда Зенон стал учить в

<sup>8</sup> Хотя на фоне своих иудейских коллег, и того же пророка Даниила, скажем, он выглядит довольно-таки жалко.

<sup>9</sup> Я думаю, нет нужды говорить, что моя точка зрения является вариацией на темы нестареющего Макса Поленца.

<sup>10</sup> Здесь и ниже упоминается неопубликованная по различным причинам часть этого исследования.

<sup>11</sup> Упоминается и его отец Илу, и старые боги, но уже не как культовые, а как отошедшие в прошлое.

<sup>12</sup> Вавилонского Бела, во всяком случае, называет Зевсом

Афинах, что космос есть Зевс-Ваал и у него есть сестра-жена Астарта — Пронойа<sup>13</sup>, и что время от времени этот Зевс-Ваал гибнет, чтобы затем народиться вновь, то данный сюжет был понятен в портовом городе абсолютно всем — это была одиозная семитская сказочка, которую, правда, до Зенона философы вниманием не жаловали.

А вот теперь мы можем переходить к анализу текстов.

## 1. ТЕОЛОГИЯ

Как и всякий свободный эллин, Плутарх всегда оставлял за собой право говорить свободно, отдаваясь скорее душевному движению, нежели необходимости строгой системы. И это оказало ему впоследствии дурную услугу: его трактаты читаются легко, но усваиваются с трудом. Потому мы на свой страх и риск предпримем сейчас систематическую реконструкцию его воззрений.

### 1.1. О Боге

«Все боги — определенные состояния (ἔξεις), “ипостаси” пневмы. Но единственным божеством в настоящем смысле слова, заключающем в себе всех прочих богов, является Зевс, он же космос, —

уже Геродот (см. например: I.181); не вижу, почему бы дело обстояло по-другому с Ваалом.

<sup>13</sup>Т. е. Провидение; «Пронойа» — одно из имен Афины. Но именно в Афины Астарта традиционно и обращалась! Вообще, Астарта-Иштар-Анат, женская сторона буйного Ваала, оргиастическая не в меньшей мере, чем ее супруг, — была богиней любви и войны, потому у греков она выступала то как Афродита на пару с Адонисом-Таммузом, то как Афина с Зевсом-Ваалом.

синтетическое объединение важнейших потенций и реалий космической жизни, самая тонкая, разумная, огневидная пневма»<sup>14</sup>.

На это положение стоиков Плутарх возражает в маленькой и чрезвычайно выразительной гл. 48 трактата *Об общих понятиях*: мысля Бога не простым и составленным, вы мыслите Бога материальным; Бога, который есть начало, т. е. должен быть прост. Кроме того, если материя и логос одно (в качестве Бога), то материя не будет неразумной, а Бог бестелесным. На этом возражения Плутарха и заканчиваются. Создается устойчивое впечатление, что наш автор потерялся, и это действительно так, ибо он знает, что та же телесность Бога, являющаяся чем-то невозможным для философствующего эллина (кроме атомистов, разумеется), является столь же обязательной для философствующего сирийца, и что сами стоики не просто знают, но сознательно исповедуют телесность своего начала. Плутарх здесь похож на человека, начавшего говорить бандиту: «Как Вам не стыдно...», — и осекшегося на полуслове. Вопрос слишком специален, к общим мнениям апеллировать невозможно, а доказывать больше и нечем. Итак, телесность и бестелесность божества — это самый простой и фундаментальный пункт расхождения обеих систем.

К этой же критике единого или верховного бога стоиков принадлежит и образцовое рассуждение в *О противоречиях стоиков*, гл. 34 — это уже хорошо нам знакомая по иудейскому учению тема ответственности Бога за зло: стоики делают Бога началом зол, ибо если они считают началом зла

<sup>14</sup>Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*. М., 1995. С. 158.

не материю, но то, что ее оформляет, то зло возникает либо в силу того, что Бог не справляется со своей задачей, либо, если он все-таки справляется, то зло возникает по его воле. И то, и другое — страшное кощунство; истина же состоит в том, что причина зла — слабость и бессилие материальных существ, неспособных исполнить волю Бога.

В гл. 32–33 того же трактата Плутарх цитирует Хрисиппа, называющего Зевса возбудителем войн и причиной уничтожения людей, и в связи с этим говорит: «В то время как имена, которые он прилагает к богу, всегда прекрасны и человеколюбивы, деяния, какие он ему приписывает, суть дикие, варварские и галатские» (1049b). Проблема состоит в том, говорит он, что поскольку в космосе стоиков властвует нетерпящая исключений каузальность и поскольку все совершается согласно логосу, провидению и судьбе, то Зевс окажется причиной и порока, и его наказания. Одним словом, Плутарх, исходя из стоических посылок, сам достраивает «протестантскую» картину предопределения и объявляет ее бессмысленной. Разумеется, дело обстоит так только на эллинский взгляд; любой человек, выросший на почве семитических идеологий, мог бы с легкостью сказать ему, что Бог создал злодеев, чтобы прославиться в расправе над ними, и что «разве может горшок сказать горшечнику...» и прочие вещи, которые не так редко и по сей день произносятся людьми, опирающимися на чисто «ваальное» понимание божества. Таким образом, абсолютно все в полемике Плутарха со стоиками восходит к представлениям дофилософским, к самым характеристам и судьбам рас и народов. Представлять это школьными спорами — совершенное безумие.

И наконец, еще один момент: в той же гл. 38 трактата *«О противоречиях стоиков»*, где речь идет об иудеях, сирийцах и поэтах, в следующем же предложении Плутарх говорит: «Однако можно сказать, что никто не полагает Бога рождающимся и умирающим» (1051e). Аналогичная реплика в гл. 31 трактата *Об общих понятиях*: «Есть ли кто-нибудь, кроме стоиков, кто не мыслил бы Божество вечным и нетленным?» (1074f). Речь идет, конечно же, о философах, ибо было бы странным, говоря о сирийцах, не вспомнить о прекрасно известном уже Платону Адонисе, и вообще обо всей этой живо-мертвенной экстатичности. Здесь интересны два момента. Во-первых, сам Плутарх определенно не понимает, с кем он воюет, ибо он не выводит философскую традицию своих оппонентов из их религиозных представлений, как это делаем мы. Во-вторых, спорит он собственно именно с религиозным, а не с философским учением, и это такой же факт, как и то, что он этого не понимает. В самом деле, ну разве мыслим в качестве умирающего/воскресающего Зевс Олимпийский? Разве все связанное с рождением/смертью не замутило бы олимпийского света? Как немислим Зевс, бочками пьющий вино, так немислима и его смерть/воскресенье. Итак, опираясь именно на олимпийское представление о божественности как таковой, Плутарх спорит с представлением, опирающимся на опыт «ваальной» божественности. Понятно, что в таком споре сама философия не более чем местность, на которой разворачивается сражение, знание которой может лишь помочь, но не решить исход боя.



## 1.2. О богах

«Прочие боги — проявления Зевса-пневмы. Как воздух — это Гера, как вода — Посейдон, как земной огонь — Гефест, как земля — Деметра, Гестия, Рея. Афина — эфир, тончайшая часть пневмы, квинтэссенция разума, душа космоса»<sup>15</sup>.

В связи с так понятыми богами Плутарх указывает на одно чисто семитическое воззрение, которое, будучи привязано к описанной А. Столяровым концепции, ставит ее под сомнение. Дело в том, что все ваалы, какие бы они ни были, требовали пищи, как об этом писал выше Честертон. Не являются исключением и стоические ваалы: все боги стоиков питаются и растут. Поскольку это ваалы-стихии и ваалы-планеты, то младенцами их, конечно, уже не накормишь. И Зевс, как главный Ваал, тоже хочет есть. Так вот, непонятно, кто кого в этом случае съест? И как питание Зевса согласуется с самодостаточностью космоса? Обсуждению этих вопросов посвящена гл. 39 *О противоречиях стоиков*, совершенно непонятная, если не вникнуть в дух семитической религиозности.

### 1.2а. О богах в связи с экпирозисом

До тех пор, пока существует «равновесие» «элементов», «диакосмос» стабилен. К концу мирового цикла равновесие нарушается: огонь как бы «вбирает» в себя остальные «элементы». Наконец, весь космос превращается в огненный протосубстрат, из которого начал развиваться. Конечное состояние мира (оно же, впрочем, и на-

<sup>15</sup>Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*. С. 158.

чальное) представлялось как процесс «воспламенения» (ἐκπύρωσις), или «очищения» (κάθαρσις). Огонь, поскольку в него все разрешается, именуется «элементом по преимуществу». Учение о мировом пожаре стало школьной догмой, видимо, уже при Зеноне (отвергали ее только Боэт Сидонский и Панэтий). Дальше все начинается сначала — «восстановление», «возрождение» мира; следующий период до мельчайших деталей совпадает с предыдущим. Космические циклы сменяют друг друга бесконечно<sup>16</sup>.

До какой стадии, вопрошает Плутарх в трактате *Об общих понятиях* (гл. 36), в экпирозисе происходит выгорание космоса? До того состояния, говорят стоики, когда остается Зевс и его Промысел; но тогда, рассуждает Плутарх, оба они сходятся в единой сущности [ибо выгорание должно прийти до единства. — *Т. С.*]. Но почему оставшаяся единая сущность, обладая двумя качествами, не будет обладать бесконечным их количеством<sup>17</sup>? (Т.е. почему в этой сущности не сохранятся все вообще логосы, организовывавшие мир?) На это стоики могли бы ответить исключительно ссылкой на миф, причем у стоиков даже сохраняется свойственная мифу акцентуация женского начала в момент гибели мужского, ибо они говорили, что «Зевс, т.е. космос, подобен человеку, а промысл в нем подобен душе» (1077d). Понятно, что в момент экпирозиса сгорание касалось по преимуществу космоса-Зевса (как и в момент смерти, оне, касается главным образом человека как целого),

<sup>16</sup> Там же. С. 114–115.

<sup>17</sup> Точно такой же вопрос можно было бы задать, например, Спинозе в связи с понятием о двух атрибутах Первоначала в его учении.

в то время как с его Астартой-Пронойей вряд ли что-либо вообще могло случиться. Но так далеко ни стоики, ни Плутарх, конечно, не заходили.

Далее, в момент экпирозиса, учат стоики, Зевс пожирает остальных богов, или, что то же, они сворачиваются в Зевса (это божество все-таки неизмеримо правильнее называть Кроносом!). Но тогда, помимо того, что Зевсу свойственно разрушать, о чем уже было сказано, но и самим богам, как помощникам Зевса в экпирозисе, должна быть свойственна тяга к самоубийству, говорит Плутарх в трактате *Об общих понятиях*, гл. 31; разве не нелепо после этого молиться им о своем спасении? Мало того, что это редкий для эллинской философии пример сотериологической аргументации, но, сам того не ведая, Плутарх здесь подходит к вопросу огромной мировоззренческо-этической важности. Понятно, что за «самоубийственностью» рядовых богов стоит чисто семитическое представление о нормативном для человека рабстве богу — наиболее духовных форм это понятие достигает в древнем Израиле, но распространено оно абсолютно во всех семитических религиях. Более того, в формах развитого мистицизма, которые мы наблюдаем у Максима Исповедника и Спинозы, именно этот духовный мотив приведет к учению о растворении в божестве или ипостасном единстве с Ним. И вот именно этот-то мотив как раз абсолютно чужд Плутарху, да и позднейшему европейскому человечеству тоже.

Кроме того, говорит Плутарх в гл. 33 того же трактата, боги отличаются от людей не более, чем счастьем и добродетелью, а по Хрисиппу они равны добродетелью с мудрецами, и эти стоические положения восторга у Плутарха явно не вызывают.

### 1.3. О промысле

В этой же гл. 33 содержится также и критика стоической теории Промысла. Стоики, говорит Плутарх, считают, что жизнь столь дурна, что даже если бы Зевс стал злым, он не смог бы добавить в нее большего зла. И в то же время они утверждают, что Зевс управляет миром наилучшим образом. Как такое может случиться? — недоумевает Плутарх.

Кроме того, Бог и боги, говорит Плутарх в *О противоречиях стоиков*, гл. 32, оказываются промысляющими о нас, но не заботящимися, ибо они наделяют нас чем-то с точки зрения стоиков безразличным, а именно богатством, здоровьем, чадородием — т. е. весь промысел сводится к наделению безделками.

Обвинение в умалении Промысла содержится также в гл. 45 того же трактата; здесь Плутарх, говорит, что если космос обязан своей целостностью и сохранением своему месту, а не Промыслу и Судьбе, то последние тем самым унижены.

Телесный верховный бог, делающий и добро, и зло; человекоподобные ваалы; Промысел, занимающийся, с точки зрения мудреца, пустяками на лежащей во зле земле, — вот как выглядит в главных чертах семитическая идеология глазами эллина.

### 1.4. О Судьбе

В гл. 46 *О противоречиях стоиков* связывается вопрос о судьбе с вопросом о возможном: если возможное есть просто безотносительное к судьбе будущее, то тогда, и в самом деле, возможны многие вещи, случающиеся помимо судь-

бы; чтобы имела место судьба, возможное должно быть жестко соотнесено с ней. В гл. 47 развивается мысль, что нужно выбирать: либо судьба есть причина всех вещей, и тогда в гносеологии, чтобы объяснить действие, будет достаточно категории фантазии: фантазии — от судьбы, действия прямо определяются фантазиями; либо, если помимо фантазии есть еще и согласие с ней, то судьба не есть причина всех вещей. Плутарх говорит, что нельзя утверждать разом то и другое, как это делают стоики.

### *1.5. Вопрос о зле*

В *Об общих понятиях*, гл. 13, Плутарх оспаривает стоическое учение о том, что без зла не было бы и блага, остроумно замечая следующее: утверждающий, что без низости Клеона не было бы калакагии Перикла, утверждает то же, что говорящий, что Ахиллес не имел бы своих роскошных волос, не имей Терсит плечи. В гл. 17 с таким же остроумием опровергается стоический аргумент о том, что не будь зла, не было бы и рассудка, который есть способность различать добро и зло. Плутарх утверждает, что благо и зло существуют отнюдь не для того, чтобы производить рассудок, и что он не видит особой беды, если вместе со злом исчезнет и рассудок, уступив место способности воспринимать только благо. Впрочем, говорит Плутарх, даже это не обязательно, ибо боги знают и зло, и болезни, не будучи ни злы, ни больны.

Здесь важны оба момента: во-первых, некая готовность к преобразению роднит Плутарха именно с лучшими людьми Востока, которые как раз и стремились избавиться и от зла, и от сопря-

женного с ним рассудка; но, и это очень важно, Плутарху не нужно избавляться от рассудка, чтобы избавиться от зла. И причиной этого является интуиция олимпийства. Базовый образ, позволяющий, избежать этого, есть образ олимпийских богов; именно взирая на него, как на парадигму, Плутарх приходит к своим выводам. Принципиально важно, что Плутарх *всерьез* принимает если не самих богов, то, во всяком случае, какую-то идею «олимпийства»; она не только не является для него вымыслом, но является регулятивом для его теоретических построений. Между его отношением к богам и стоическим в самом деле пролегал бездна, ибо стоики, не имея опыта олимпийской религии, были по факту в полном смысле этого слова безбожниками, как бы космологически они этих самых богов не толковали. Это хороший пример того, как мифологически-религиозное представление конвертируется в философское понятие.

В *Об общих понятиях*, гл. 15, Плутарх оспаривает утверждение о том, что зло полезно для мироздания, требуя указать, чему именно оно в мироздании полезно.

Способ самопрезентации стоиков, упоминающийся Плутархом в гл. 18, настолько напоминает поведение наших духовных лиц, что в голову невольно приходят мысли о чрезвычайной консервативности всего азиатского. «Удивительно также, — пишет Плутарх, — что хотя [по их словам] добродетель не присутствует в них, они учат, что добродетель такова вот, и создают некое понимание добродетели...» (1067с). Т.е. добродетели, утверждают стоики, может учить лишь мудрец, но мы-то — великие грешники, куда нам с нашим скудоумием... И тем не менее отлично учат.

Мне кажется, именно такую манеру поведения обслуживал или мог бы обслуживать критикуемый Плутархом стоический тезис: добродетели можно учить, но присутствует она только в мудреце. С эллинской точки зрения, учить можно только тому, что имеешь: понятию о добродетели, если имеешь понятие; самой добродетели, если имеешь добродетель. Но такая рационализация лишает выше помянутую педагогику всей ее пикантности, самой ее изюмины, состоящей в том, что именно «не имеющий имеет». Единственным вопросом остается здесь дохристианское происхождение этой идеологемы: если предположить, что она формируется уже в христианскую эпоху, тогда у стоиков мы обнаруживаем один из древнейших ее изводов.

Более того, если рассмотреть этот аспект со стороны религии, то с эллинской точки зрения спастись может только тот, кто уже спасен; спасение — это контрнаступление, разворачивание вовне превечной победы Бога и богов над тьмой, а героизм — продолжение божественности (а не любующееся собой самодурство — единственный тип героя, возможный в Азии). У азиатов спасается именно абсолютно погибший, потому что он спасается не из себя, спасается как раб: и его гибель, и его спасение есть нечто для него совершенно внешнее и противоестественное, во всяком случае, не следующее из его природы; боги Азии сами были тьмой, и значит не победили тьмы, а потому человек не чувствовал на себе и в себе их энергии победы и света, хотя и славословил рабски благодетельствовавшее его помимо всяких заслуг и природы божество. Вот какие смыслы приходят в движение, если мы начинаем вдумываться в слова Плутарха.

Однако даже если предположить, пишет далее Плутарх, что возникновение зла было все-таки необходимо, но необходимо именно для познания, то достаточно было бы двух-трех примеров: как и спартанцы, чтобы показать юношам безобразие пьянства, напаивают для примера двух трех илотов, а не перепиваются всем обществом до безобразия, — но именно так обстоит дело у людей со злом. Так что его возникновение не могло быть продиктовано потребностями познания.

### 1.6. Душа человеческая

Здесь Плутарх, как и в вопросе о Боге, в первую очередь отвергает телесность — души и ее действий. Из гл. 45–46 трактата *Об общих понятиях* видно, что он не принимает стоическое учение о телесности пороков и добродетелей, восприятий и фантазий, которые все, включая и сам «гегемоникон»<sup>18</sup>, запихиваются стойками «в одну из пор сердца». Более того, Плутарх говорит, что стойки мыслят пороки и добродетели не только телами, но и живыми существами. Первые христиане и гностики, критикуемые Плотинем в *Энеадах* II.8, оказываются, были далеко не первыми в деле превращения болезней в живых существ и прочих космологических новациях! Именно в связи с этим стоическим положением Плутарх говорит о «высшей степени бесчинства и пренебрежения к очевидностям и обычаям» (1084b), т. е. он опять же отлично чувствует нефилософское происхождение подобных взглядов.

В гл. 47 того же трактата Плутархом крити-

<sup>18</sup>Т. е. руководящее начало души.



куется натуралистическая концепция восприятия. Если понятие опирается на фантазию, а фантазия представляет собой отпечаток в душе, сама же душа есть испарение, то разве все это не замок на песке? Слишком уж текуч фундамент этого построения — душа, чтобы на этом фундаменте что-то могло надежно стоять; особенно проблемно, исходя из таких предпосылок, мыслится память, предполагающая некоторую неизменность, не представимую в «испарении». Это суждение в целом направлено против уравнивания души и материи в восприятии. Но сама эта материальность, пассивность души в познании происходит из базового переживания Востока; это гносеологический аналог религиозного рабства, политических тираний, мифологических ваалов, и потому она совершенно естественна для стоиков.

Итак, мы прошли путь от критики материальности Бога в творении до критики материальности души в восприятии. Это то, что условно можно назвать теологической стороной вопроса. Те основные антитезы, с которыми мы встретились уже здесь, будут теперь развернуты в сфере космологии и этики, которые, вообще говоря, представляют собой следствия из уже сказанного.

## 2. ФИЗИКА

### *2.1. Сущность и качество*

Стремление все мыслить телесно привело стоиков к представлению о том, что каждое качество имеет свое особое тело. Хотя стоики были согласны с платониками в том, что материя есть нечто бескачественное, они не признавали каче-

ства нематериальными. Против этого как раз и возражает Плутарх в *Об общих понятиях*, гл. 50: если материя совершенно лишена всякой формы, то оформляющая ее форма должна быть лишена совершенно всякой материи. Эту мысль потом в совершенстве разовьет Плотин, разделяя качества и энергии как продукты и продуцирующие силы. Плутарх здесь говорит, конечно же, о качествах как энергиях. Тем резче он возражает тем, кто пытается говорить о материи как бескачественной в том смысле, что она наделена всеми качествами. (В пантеистических системах и по сей день оборотничество Бога и материи — дело весьма легкое и обыкновенное).

## 2.2. Вселенная

Разделение стойков всего сущего на собственно сущее — телесное, и мнимо сущее — бестелесное давало один сбой: непонятно, что собой представляет само это «все сущее», если брать его именно как телесно сущее. И вот, поскольку Вселенная если и есть тело, то весьма необычное тело, — стойки отнесли его к вещам мнимосущим и стали полностью отрицать его реальное существование. То, что сама материальная Вселенная необходимо обладает всеми свойствами понятия, несмотря на то, что существует как вещь, и на то, что сама Вселенная и есть такая вещь, которая есть понятие, — это знали давно<sup>19</sup>; поскольку же любое

<sup>19</sup>Нынешняя эмпирическая физика вообще не мыслит никакой Вселенной, ибо то, что расширяется, не может быть Всем; равно как и то, что еще только будет. Древние мыслили под Вселенной именно в полном смысле Всё во всем его пространственно-временном протяжении.

понятие понималось стоиками мнимо существующим, то у них получалось, что Вселенная есть такая вещь, которая не существует. Именно против этого положения и направлено острое плутарховой критики.

Можно сказать об этом и так: стоики сформировали свое понятие о мире, взяв в качестве парадигмы конечные вещи; сталкиваясь со Вселенной, они опознают ее как отличную от конечных вещей и потому признают несуществующей. Диаметрально противоположным образом дело обстоит у платоников: Вселенная выступает безусловной парадигмой для формирования понятия вечности, всякая конечная вещь существует, поскольку существует как Вселенная, а поскольку иным образом — не существует. Потому либо существует Вселенная, и тогда единичные вещи существуют лишь отчасти, либо существуют единичные вещи, и тогда Вселенная — лишь нечто мнимо существующее.

Последовательно отстаивая платоническую точку зрения, в гл. 30 трактата *«Об общих понятиях»* Плутарх формулирует само основание стоической позиции, о котором сами стоики, как правило, не задумывались: «Поскольку все остальные люди приписывают небытию то, что одни только стоики — Всеми, то кажется очевидным, что последние отождествляют Все и ничто» (1074d). Это основа всякого пантеизма вычленяется беотийцем безошибочно. Но, если бы это был только пантеизм, это было бы еще не так плохо. В этом построении весьма и весьма много воинствующего нигилизма. В самом деле, Вселенная — фикция, пространство, время, связь, все, что обычно говорится о Вселенной, — нечто мнимо сущее, поскольку бестелесное. Что же суще-

ствуем? Конечные вещи, но и они не причастны сущности истинно сущего, ибо тленны и смертны. Ничего нет, все тленно. Но именно этот тлен и есть вечно: то надувается, то опадает, и все есть состояния этого Всего, которое есть ничто.

### 2.3. Учение о стихиях

Отвергая стоическое представление о бытии как состоянии, Плутарх отлично понимал его физические следствия. Если все есть состояния, и состояния одного, то теряет смысл традиционное учение о стихиях, о чем он и пишет в *Об общих понятиях*, гл. 49. Согласно стоикам, земля и вода не способны связывать ни себя, ни другое; почему же, говорит Плутарх, они суть стихии, если что-то иное извне сохраняет их в единстве и поддерживает в бытии? В собственном смысле у стоиков нет земли и воды как стихий, «но земля произошла из-за того, что материя была определенным образом стянута и сгущена воздухом, а когда она была определенным образом умягчена и разжижена, то произошла вода» (1085е). Но это лишь состояния материи, а не стихии, т. е. не те простые и неизменные в себе определения, благодаря которым существуют сложные вещи. (На мой взгляд, стоики нуждались только в одной стихии — огне, говоря о его воздействии на материю, хотя говорили об этом, скорее, по привычке.)

Здесь же следует сказать, что Плутарх также не принял стоического учения о «всеобщем смешении», заложившего совершенно новое, «химическое» понимание вещества, оставаясь всецело на позициях античного телесно-геометрического конструирования. Это момент незначительный, но знаковый, как и то, например, что стоиче-

ский образ мира как огромного города, в котором обитают и люди, и боги — образ, в котором будет осознавать себя вся следующая европейская культура, вызывает у Плутарха исключительно смех.

#### 2.4. Отрицание отрицания «квантов»

Пытаясь строить «состоянческую», «волновую» космологию, и отказываясь от всякой единичности, стоики и в более частных вопросах отрицали любую ипостась, любой «квант». Так, в вопросе о соприкосновении тел они учили, что тела соприкасаются не частями (ибо они отрицали наличие наименьшей части тела, т. е. его края), но пределами, предел же не есть часть тела, но нечто бестелесное. В *Об общих понятиях*, гл. 40, Плутарх отказывается от этого построения на том основании, что в этом случае тела получали бы возможность действовать и претерпевать не благодаря тому, что они тела, но благодаря бестелесному, и, следовательно, они ударяли бы, нагревали, окрашивали друг друга исключительно посредством бестелесного.

В гл. 41 того же трактата содержится аналогичное рассуждение о времени: отрицая минимальный промежуток времени, стоики отрицают, что «сейчас» есть время, но, говорят они, — это предел времени. Но тогда, поскольку всякая часть времени такова же как «сейчас», то «целое» времени распадается на бесконечность границ и пределов, лишенных всякой дифференциации и даже разделения на прошлое и будущее.

В гл. 42 имеется в точности такое же рассуждение о совершенном, совершаемом и имеющем совершиться действии. Наконец, в *Об общих поня-*

тиях, гл. 43, Плутарх показывает, что, не устранив предпосылку бесконечной делимости, стоики вынуждены будут согласиться с апориями Зенона о движении.

Такова критика стоической физики у Плутарха, насколько я его понял.

### 3. ЭТИКА

«Стоическая онтология (если вообще вести речь о таковой) регистрирует не «сущности» (в смысле абстрактных бытийственных единиц), но наличные состояния, или явления»<sup>20</sup>.

Стоическая космология тоже не регистрирует никаких космических предметов, но лишь состояния пневмы, боги суть космические предметы, а потому теология — часть физики. В полном согласии с этими положениями находится и стоическая этика, являющаяся по существу этикой «духовных состояний». Этот момент, однако, похоже, ускользает от Плутарха, и он строит свою критику на совершенно иных основаниях.

#### *3.1. Критика стоической «концепции грехопадения»*

То, что рассказываемая в Библии история о грехопадении каким-то образом выросла из самого ближневосточного опыта жизни, подтверждается не только существованием подобных историй на вавилонской почве, но и самим сотериологическим строем религиозной мысли Ближнего Во-

<sup>20</sup>Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*. С. 102.

стока: раб-грешник, который по сути своей ничто, спасаем всемогущим Ваалом, как бы его ни называли. Там, где есть эта идеологема, единственным объяснением существования «раба-грешника», абсолютно инородного своему божеству, будет теория его сотворения и последующего грехопадения. При этом сотворение будет объяснять его инородность<sup>21</sup>, а грехопадение — наличное греховное состояние даже не самого раба, но его «рабьей» природы. Единственное понятие, указывающее на то, что позволяет человеку обрести хоть какие-то формы устойчивого существования в этой системе, — это понятие закона, регламентирующее его отношения с инородным и несравненно превосходящим его божеством. Один и тот же закон, однако, и соотносит человека с Богом, и выделяет его из природы, очевидно, отнюдь не разделяющей человеческих беспокойств; таким образом, везде, где мы встречаемся с тем или иным законничеством, мы встретимся также и с отчужденностью от природы. У стоиков, у которых бог был космосом, закон мог быть понят только строго природным законом. При этом, однако, вся описанная выше диалектика законничества оставалась в силе. Ближайшим образом это приводило к то-

<sup>21</sup>Я не вижу в этой концепции творения ничего высокого: с одной стороны — бог-ремесленник, с другой — человек-горшок; за всяким креационизмом стоит понимание человека как вещи, принадлежащей богу, а сам бог оказывается единственным «человеком». Почему, в самом деле, это учение совершеннее, нежели сказания о рождении людей от богов, подразумевающее куда более высокое понятие как о богах, так и о человеке? Если же покопаться в мотивациях творения этих ближневосточных богов-ремесленников, создающих человечество либо на забаву, либо в качестве рабочей скотинки, то влюбленности Зевса покажутся просто верхом духовности.

му, что природа и космические боги (а других у стоиков и не было) понимались, с одной стороны, как нечто организующее жизнь, а с другой — всего лишь космическую жизнь. Так что, с одной стороны, боги — податели благ, с другой — всего лишь космических благ, т. е. чего-то (для существования нравственного, праведного, добродетельного) безразличного. Критика этих воззрений проходит рефреном через оба антистоических трактата Плутарха; особенно ясно этот феномен, который трудно назвать иначе, нежели *стоическим свинством*, обличается в гл. 4, 5, 23 трактата *Об общих понятиях*: «В своих делах и поступках стоики держатся вещей, находящихся в согласии с природой, — как благих и избираемых, на словах же они втаптывают их в грязь, как безразличные, бесполезные и ничего не значащие для счастья» (1070a).

Эта черная неблагодарность ведет стоиков к диким представлениям о том, что «природа не только безразлична, но безумна и глупа, наделив нас родственностью к вещам, которые для нас ничто» (1060d). Здесь вскрывается, я думаю, очень важное противоречие: природа для Плутарха означает прежде всего то «живое», с которым соотнесена душа в человеке; соответственно ее дары суть здоровье, богатство, сила, удача и т. п. Для стоиков же природа — это в первую очередь рассудок и соответствующие ему логосы в вещах, а потому жизнь, согласная природе, есть жизнь, согласная добродетели. Плутарха и стоиков здесь разделяет фундаментально различное отношение к «живому»; для стоиков оно низшее, безразличное и находящееся в иной «нижеприродной» сфере, для же Плутарха «живое» родное, избираемое, хотя он и не есть главное. Момент



родственности природе и отчужденности от нее здесь принципиально важен. При этом обратите внимание: этот момент отчужденности от природы связан не с эллинизмом как культурным состоянием, но совершенно очевидно — именно с сирийской духовностью. И опять же разводить природу и жизнь, как делают стоики, — почти то же, что разводить душу и жизнь. А этот ход свойствен всем желающим изобразить душу получающей жизнь в дар от Бога. Вообще, понятие безжизненной души — главным образом ближневосточное. Это мирочувствие «печального пасынка природы»<sup>22</sup> вряд ли может быть примирено с эллинским<sup>23</sup>.

Зато мудрец, праведный в законе, на фоне такой вот бессмысленной природы очень выигрывает. Он совершенно равнодушен к присутствию или отсутствию того, что большинство почитает великими благами<sup>24</sup>. Даже избавление от порочности и достижение счастья не вызывает в нем ни малейшего волнения. Только мудрец способен к праведным действиям, каковые суть действия,

<sup>22</sup>Так А. С. Пушкин характеризовал «финского рыбака» во вступлении к «Медному всаднику».

<sup>23</sup>Можно, конечно, возвести воззрения Плутарха к Аристотелю, а воззрения стоиков — к киникам, но тогда придется внятно объяснить разницу между кинической и стоической аскезами, каковое объяснение приведет в точности к тому же результату. Центр тяжести кинического протеста — это отвержение социальных форм жизни; центр тяжести стоического — отвержение природных ее форм. Разворачивая это различие, мы не сможем получить ничего иного.

<sup>24</sup>Нужно сказать, что Плутарх, видимо, не понял критикуемого им в *Об общих понятиях*, гл. 8, стоического учения о том, что счастье не возрастает со временем, потому этот пункт мы разбирать не будем.

предписанные законом, все же остальные — дурные глупцы — обречены греху, ибо по закону нет ничего, что было бы им разрешено в силу их порочности. Плутарх совершенно в духе новозаветной критики законничества говорит, что стоики «делают закон противоречивым: предписывающим то, чего люди не способны избежать» (*О противоречиях стоиков*, 1037d). Конечно, с такой вот точки зрения «правильного действия», даже весьма приблизившийся к добродетели «не имеет ни облегчения, ни ослабления, ни отдохновения от [собственных] тупости и несчастья» (*Об общих понятиях*, 1067f), ибо это «приближение» не дает правильности исполнения предписанного, а «хозяину» важно не то, в чем ошибся раб, а то — ошибся он или не ошибся. По мнению стоиков, «все дела человеческие осквернены злом, и вся жизнь — прямо от первого выхода и начала до занавеса — непристойна, провальна, суматошна и лишена меры чистой и безупречной. . . и есть постыднейшая и неприятнейшая из всех комедий» (1066a–b). Отлично нам знакомая риторика, не правда ли? Вот еще один ее образец: «Неужели они думают то, что говорят, — восклицает Плутарх, — что все — дураки и безумцы, нечестивцы и беззаконники, до крайности невезучие и всецело несчастные? Тогда не потому ли наше состояние столь несчастно, что оно устраивается промыслом богов? Во всяком случае, если бы боги были изменчивы и могли желать вредного, дурного, извращенного и, наконец, нашего истребления, — они не могли бы сделать наше состояние хуже, чем оно есть сейчас, как и Хрисипп утверждает, что не осталось для нас уже большей степени развращенности и несчастья в жизни. . . » (*О противоречиях стоиков*, 1048e–f). Итак, подразумевае-

мое стоиками грехопадение<sup>25</sup> ведет к законничеству, а законничество — к учению об отсутствии степеней у добродетели и порока.

### 3.2. Критика стоических представлений о добре и зле, добродетели и пороке

Выше я уже говорил о том, что для стоиков и добродетель, и порок были чем-то материальным, а именно состояниями души, которая мыслилась, опять же, вполне материально, а именно — как определенное состояние мирозидущей пневмы. Я говорил также, что Плутарх отвергал это построение во всех его частях. Сейчас же посмотрим, как это было в плане представлений о благе и зле, добродетели и пороке.

Критика стоического понятия зла, соответствующая в сфере этики критике Бога как источника зла в теологии, занимает центральное место у Плутарха, будучи изложена в гл. 10, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21 трактата *Об общих понятиях*, т. е. эта критика излагается подробнее любого другого вопроса.

Здесь Плутарх, во-первых, утверждает, что встречающееся у стоиков утверждение о всеобщей и полной порочности всех людей, кроме мудрецов, никоим образом не способно объяснить их собственного поведения, которое, естественно сообразуется со степенями испорченности того или иного человека — мы уже знаем, что это выражение критики стоического законничества<sup>26</sup>. Затем беотиец еще раз обрушивается на стоическое положение, что без зла не было бы и блага; к этике

<sup>25</sup> Я имею в виду весь изложенный выше комплекс идей.

<sup>26</sup> См.: *Об общих понятиях*, гл. 10.

относится тот не упоминавшийся нами ранее аргумент, что если бы дело обстояло именно так, то порок был бы условием добродетели, которая без него не существовала бы (такая же дикость, говорит Плутарх по поводу этого тезиса, как и утверждать, что не будь туберкулеза, не существовало бы и телесной крепости). К гл. 13, в которой излагается этот аргумент, по смыслу примыкает гл. 15, в которой утверждается, что и сами стоики временами отрицают полезность зла. В *Общих понятиях*, гл. 14, ставит вопрос совершенно по-другому: если допустить, что зло и порок полезны мировому Целому или хоть чему-либо в нем, то придется признать Промысл и богов источником зла. Плутарх здесь совершенно отрицает театральную природу зла (такое его толкование будет весьма свойственно многим мыслителям в римскую эпоху), и говорит о ненавистности зла богам. Гл. 16–17 этого трактата посвящены критике положения (выше уже мною разобранное), что без зла не будет существовать рассудка, который есть способность различать добро и зло, а также учению о безразличном — о чем-то, что есть не благо и не зло. Здесь Плутарх уже сам модернизирует и достраивает стоические воззрения, ибо стоики учили о безразличном в связи с предпочитаемым и избегаемым, т. е. не в связи с вещами как таковыми, но с их отношением к человеку. Плутарх делает шаг, полностью аналогичный тому, который сделал позднее Плотин в отношении стоических категорий, которые никогда, разумеется, не мыслились стоиками реально существующими родами сущего, но считались всецело принадлежащими сфере обозначающего и мнимосущего. И вот, чтобы показать бессмысленность оторванной от онтологии логики, Плотин показывает всю аб-

сурдность стоической логики, допуская, что она становится онтологией, т. е. что всякая из категорий является космообразующим (в самом широком смысле слова) содержанием. Не иначе поступает и Плутарх: для того чтобы показать нелепость стоического учения о безразличном в сфере предпочтений, он онтологизирует это отношение, указывая на подлежащий ему ряд предметов, которые оказываются не благими и не злыми. Существование таких предметов, обличает Плутарх стоиков, вызвано, конечно же, их желанием представить природу производящей что-то безразличное; унижение же природы нужно для возвеличивания мудреца, добавим мы. В гл. 20–21 Плутарх возражает против следующих взглядов стоиков, которые, скорее всего, излагались ими в проповедническом запале: ничто порочному человеку не полезно, дурной же человек не воспринимает никакого блага. Понятно, что оба этих положения требуют списания в разряд безразличного всего связанного с космической и социальной жизнью человечества; Плутарх же этого, разумеется, принять не может.

Точно так же как в *Об общих понятиях*, гл. 10, отвергалось отсутствие степеней порока, в гл. 6 отвергается отсутствие степеней добродетели. Там же в гл. 9 оспаривается стоическое учение о том, что человек, становясь счастливым и добродетельным, не сознает этого: это особенно нелепо, если принять во внимание, что, с одной стороны, добродетель, как и все материальное, согласно стоикам, воспринимается чувственным образом, а с другой — переход в добродетельное состояние совершается из порочного. В таком случае она не будет восприниматься, говорит Плутарх, либо по причине слабости такого восприя-

тия, либо по причине малости отличия ее от порока. В гл. 27 трактата *О противоречиях стоиков* Плутарх возражает против стоического положения о том, что «все добродетели включены одна в другую не только в том смысле, что тот, кто имеет одну, обладает всеми, но также и в смысле, что тот, кто сделал что-либо согласно одной из них, действует в согласии со всеми» (1046е). Это положение, вероятно, возникло не только из законнического понимания «правильного действия», но и из представления об умопостигаемом характере добродетелей, что, в свою очередь, опирается на понимание природы как логоса, и вообще на стоический панлогизм. Все это объяснено в *Об общих понятиях*, гл. 7, где стоики провозглашают, что есть только одна добродетель — рассудительность, все же остальные лишь частный случай ее приложения. Вполне понятно, что весьма далекий от панлогизма Плутарх полностью отвергал такое понятие добродетели.

Совершенно то же неумение сопрягать единое и многое являют стоики и в учении о цели: с одной стороны, они признают целью именно благо, с другой стороны, не признают, что есть большее или меньшее благо<sup>27</sup>, аналогично тому, как и не признают, что имеется большее или меньшее зло. Кроме того, Плутарх резко возражает против того, что целями для нас являются не сами благие вещи, но наше отношение к ним, например их отбор или добывание<sup>28</sup>. Наконец, Плутарх резко критикует как бессмысленное и бездуховное стоическое понимание любви: «Не убедительно их утверждение о том, что любовь возбужда-

<sup>27</sup>См.: *Об общих понятиях*, гл. 25.

<sup>28</sup>Там же, гл. 26 и 27.

ется тем, что они называют видимостью красоты, поскольку в развитых формах уродства и порочности никакой видимости красоты не бывает. . . » (1073b), — здесь Плутарх еще раз предстает перед нами чистым эллином, т. е. человеком, обладающим цельным и неповрежденным взглядом на цельный и неповрежденный мир.

#### 4. САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ УЧЕНИЕ ПЛУТАРХА

Мы видели, какое важное место в полемике Плутарха со стоиками занимает вопрос о зле. Можно без преувеличения сказать, что это центральный момент его критики стоической доктрины. Если мы теперь обратимся к собственному учению Плутарха, к тому безусловно новому, что пришло вместе с ним в традицию платонизма, а тем самым и эллинской философии вообще, т. е. к так называемому дуализму Плутарха, то мы увидим, что и это знаменитое его учение возникло в сознательном противопоставлении себя стоической доктрине, а именно тому самому семитическому пантеизму, о котором мы говорили в главе об иудаизме. В самом деле, и ветхозаветные авторы, и стоики считали Бога творцом как благ, так и зол: ветхозаветных авторов такое положение дел вообще не смущало, ибо никакого понятия о благодати богов в исходной для них семитической традиции и не было; стоики же, выдвигавшие свое учение в среде народа, который постепенно избавлялся от исконно мифологического имморализма, должны были свою позицию как-то обосновать. Обосновывалось это так: благо и зло суть состояния пневмы (ибо сама душа — пневма), т. е. имеют место в душе человека как ее состояния желательные или нежелательные (в точности

как здоровье и болезнь в теле), и в качестве желательных или нежелательных они суть объекты ее нравственного целеполагания<sup>29</sup>. «Дабы зло было мыслимо только как результат решения субъекта, нужно было отвести все обвинения от космической причинности. Потому школа разработала нечто вроде тео- или, скорее, космодицеи. Это по преимуществу оригинальная [т. е. не имевшая до стоиков места на эллинской почве. — Т. С.] теория включает два основных вида теодицеи: космологическую и моральную. Общий и наиболее распространенный ход: то, что может показаться злом, в космических масштабах злом не является, так как служит совершенству мироздания в целом и совершенствованию людей в частности. . . существование физического зла, как и существование случайности — результат дефекта познавательной

<sup>29</sup>Огромное количество христианских богословов мыслит добро и зло в точности так же, за вычетом первого материалистического положения, т. е. редуцирует вопрос о добре и зле к этике, не мысля при этом телесности добра, зла и души, что делает и без того нелепое положение окончательно бессмысленным. У стоиков добро, зло, нравственность и т. п. были объективными космологическими процессами, осуществлявшимися в душе, понятой как вещь. У наших же моралистов редукция к этике остается, но душа уже не понимается материально-космологически; в результате вопрос о добре и зле переносится сначала в область воли, потом психологии, затем психопатологии. . . Интересно также отметить, что богословы восточной церкви будут мыслить в стоических категориях обожение, энергийное присутствие божества в веществе икон и прочие вопросы, связанные с присутствием божества на земле, представляя действие божества объективно совершающимся космологическим процессом. У современных ученых бытует представление, что этот «мистический материализм» был абсолютным «ноу-хау» христианства. Этим ученым можно посоветовать только внимательнее читать древних.



способности»<sup>30</sup>. Эта вот точка зрения была совершенно неприемлема для Плутарха, — не только как для метафизика, но и как для историка и моралиста.

Более того, это — совершенно бессмысленная точка зрения, ибо чтобы она рассыпалась, достаточно продолжить спрашивать (что потом совершенно беспощадно осуществил Плотин в *Эннеадах* I.8): а откуда взялся дефект познавательной способности и т. д.; ибо никакое гносеологическое построение вообще, и это в частности, не существует без опоры на какую-либо онтологию. Пропуская все возможные здесь опосредующие ходы, можно сразу сказать, что такая постановка вопроса о зле в конечном счете предполагает человека (или любой другой конечный дух) ответственным за всё зло во Вселенной. Это, с одной стороны, возносит человека (или конечный дух) сверх всего космоса, который в данном случае оказывается лишь продуктом его деятельности (бездущность космоса здесь предполагается сама собой). С другой же стороны, само это превознесение ко многому обязывает: появляются спекуляции об изреченном логосе, собирательном человечестве и т. п. — словотворчеству здесь не было и не будет конца. Тем не менее смысл всегда один и тот же: есть некий «второй бог», и он-то как раз и ответствен за зло. Ибо если говорится, что грехопадение человека изменило закон существования Вселенной, а возможно, и повлекло за собой даже появление телесности, или, во всяком случае, человеческой телесности, то вполне ясно, что вызвавшая такие изменения персона не может быть «только чело-

<sup>30</sup>Столяров А. А. *Стоя и стоицизм*. С. 169–170.

веком»; вполне понятно, также, что если не лукавя взглянуть на масштаб им совершенного, то меньше чем «вторым богом» он у нас не окажется. Даже когда проблема зла стягивается до проблемы послушания Богу, понятому как Персона, что мы имеем в иудаизме, при том что источником зла мыслится сатан, он, так или иначе, оказывается втянут в сферу божественного, и понимается как одна из божественных сил. На христианской почве мне было бы легко указать на учение К. Г. Юнга, излагаемое им в сочинении *Опыт психологического истолкования догмата о Троице*, — учение, обобщающее психологические интенции богословской мысли в их мышлении дьявола и его роли в мироздании. Так вот, согласно Юнгу, этот конечный дух является моментом содержания второй божественной Ипостаси. Одним словом, если причина зла — человек, то будет обожествляться именно человек, если же другой конечный дух, то таковой будет и обожествляться. Если же проблема зла стянута до этики, и человек (конечный дух) не обожествляется, что мы видим, например, у Спинозы и Максима Исповедника, то будет иметь место требование любой ценой «снять» этот конечный дух, обожив, растворив его в божестве, т. е. не должным окажется не зло, а сам человек. И наоборот, именно непризнание конечной воли злой привело Ницше к безбожию и аморализму в строго человекобожеских формах, т. е. с растворением божества в человеке. Имея в виду такие вот перспективы «теистического» рассмотрения проблемы зла, нам нужно внимательно присмотреться к «дуализму» Плутарха, ибо привычный наш «теизм», восходящий к стоической доктрине и интуициям семитического пантеизма, на мой взгляд, бесконечно далек от совер-

шенства, даже когда ницшеански вывернут наизнанку.

Итак, Плутарх убежден, что причиной зла является некая злая душа. Для того чтобы раз и навсегда покончить с навешенным на нашего мыслителя ярлыком дуалиста, скажем, что в строгом смысле слова Бог, согласно Плутарху, берет не одно, а два предшествующих творению начала (см.: *О рождении души по Тимею*, гл. 50), а именно начало небожественной материальности и начало небожественной душевности, так что триалистом Плутарх быть может, а вот дуалистом — никоим образом. Обозначает ли это, однако, что оба эти небожественные начала совечны Богу? Здесь все зависит от того, как понимать вечность. Если вечность есть некое состояние разом-во-всем-присутствия Бога и божественного, как и время — постепенное осуществление всего в космосе и всего космоса, то вполне понятно, что то, что не суть в Боге, не может быть совечным Богу именно потому, что не суть в Нем и Он, равно как и не может быть временным то, что не во Вселенной и не суть она. Так что говорящие о том, что если материя и душа были до творения, то они были совечны Богу, должны внятно объяснить, что именно они называют вечностью. (На самом деле они просто мыслят Бога во времени, как и со-полагаемые Ему начала, и хотят сказать, что эти начала оказываются Ему современными, — но это не самый совершенный из способов мышления Первоначала.) Итак, ни о какой совечности и современности Богу двух предшествующих творению начал говорить не приходится: они не со-вечны, поскольку не в Боге, и не современны, поскольку не во Вселенной. Это ставит перед нами огромное количество вопросов, многие из которых окажутся, воз-

можно, вовсе не разрешимыми, но, излагая гипотезу Плутарха, мы не должны ничего упрощать. Итак, эти два положения: тройственность мирообразующих начал и несовечность двух из них третьему — полностью исключают возможность называть Плутарха дуалистом.

Вглядимся в эти небожественные начала. Что касается материи, то она понималась Плутархом в строго платоническом смысле как чистое ничто, обретающее относительное бытие лишь в форме и относительно формы. Именно поэтому, говорит Плутарх, материя не может быть причиной космического безобразия и зла. Я знаю в истории философии лишь одного мыслителя, четко усвоившего эту максиму: материя, как то ничто, которое само по себе лишено различия, не может явиться причиной различия в ином (а тем более зла) — это св. Марк Эфесский; но это к слову<sup>31</sup>. Причина зла есть не подлежащая движению материя, но движение ее ко злу, которым она, как и движением к добру, не может обладать из себя, поскольку в себе лишена различий (см.: *О рождении души по Тимею*, гл. 7). Концепция Плутарха сугубо динамична: ни само зло, ни его причина не есть ни вещь, ни даже цель, но само движение, и причем, бесцельное движение. (Нашему мыслителю оставался буквально шаг до того, чтобы провозгласить беспричинность зла и тем самым достигнуть возможной здесь, по нашему мнению, полноты понимания.) Теперь, что же такое душа как при-

<sup>31</sup>Я писал об этом мыслителе подробнее в послесловии к 6-му тому переводов Плотина, всех интересующихся св. Марком отсылаю к этой работе «Неоплатонизм и христианство» в книге: Плотин. *Эннеады*. Т. 6. Кн. 2. СПб., 2005.

чина зла? В космологическом аспекте это «необходимость» и докосмическое становление, описываемые Платоном в *Тимее*; в аспекте антропологическом это «врожденное вожделение» и «природный характер», описываемые Платоном в *Политике*; и, наконец, в аспекте метафизическом это «беспредельное» из *Филеба*. (Разбирать вопрос о том, насколько прав или не прав Плутарх в истолковании Платона, я оставляю людям, уверенным, что в этом вопросе существует правота или неправота; учитывая непроясненность статуса платоновских текстов для самого мыслителя и в древней Академии, в возможности аподиктических высказываний в этом вопросе я глубоко сомневаюсь.)

Теперь, есть душа как причина зла, а есть душа как «наилучшая из вещей возникших» (1016b–c). Первая, не будучи душой космоса, имеет свое бытие не благодаря Богу (как Творцу, сказали бы мы); она, что называется, древнее зло, она — имя хаоса, имя той водной, т. е. женственной и подвижной бездны, о которой говорит первая глава *книги Бытия*<sup>32</sup>. Душа же космоса, как сотворенная Богом, как раз и есть «венец творения»<sup>33</sup>. Но

<sup>32</sup>Славянский перевод Библии начался сразу же с ошибки: греческое Γένεσις обозначает становление, рождение, творение — что угодно, но только не бытие, которое обозначается всегда и везде инфинитивом глагола «быть» — εἶναι; возможно, таким образом выразилось мировоззрение греческих переводчиков, считавших что «генезис» и есть бытие, возможно же они недостаточно знали славянское корнесловие; так или иначе, эта ошибка оказалась буквально роковой для русских, открывших для себя собственно εἶναι в его отличии от γένεσις лишь в XIX в., благодаря знакомству с немецким идеализмом.

<sup>33</sup>Забавнейшее выражение еврейского акосмизма я нашел в отличной статье В. Н. Ничипуренко «Соломон ибн

здесь есть одна тонкость: из чего, собственно, творится душа мира? Именно из злой души; можно сказать, что сама эта злая душа преображается, обратившись к Богу<sup>34</sup>, или что Бог «устраивает» или «рождает» ее (оба понятия употребляются в *О рождении души по Тимею*, гл. 9).

Еще раз, материя мыслится по преимуществу подлежащей формам; произведенное из того и другого суть тела, и в конце концов тело космоса. Однако ни материя, ни тела не могут быть причинами движений — ни ко благу, ни ко злу. Причиной любых движений является душа, но причиной движений к благу — душа мира, а движений ко злу — хтоническая душа. Так две души или одна? Здесь нужно быть очень внимательным, так как мы здесь впервые в мировой философской практике встречаемся с «вещью», которая, говоря языком византийского богословия, имеет две природы, но одну ипостась. В самом деле, после рождения души мира, а в душе мира затем и тела мира, «вещь» оказалась одна, а именно — сама Вселенная; однако и начала движений в ней, и сами движения оказались разнородны, так что, говоря

Габироль: жизнь учение и труды» в книге: Соломон ибн Габироль. *Царская Корона*. Ростов-на-Дону, 2005. Он пишет: «Поэма... движется попеременно “вниз” и внутрь от Бога и универсальной материи к материи в ее наиболее грубом состоянии в подлунном мире, а оттуда через человека (т. е. отдельного молящегося еврея), вершину творения, снова вверх и вовне...» (Указ. соч., с. 50). Итак, конец творения — это «отдельно молящийся еврей»! Исключительно хорошо! Могу сравнить это только с чисто библейским учением о «бегемоте», который есть «верх путей Божиих» (Иов 40:10–15).

<sup>34</sup>См., например: «Ум, пребывая неподвижным в себе, властвует над душой в ее обращении к нему» (*О рождении души по Тимею*, гл. 24, 1024с).

о Вселенной динамически, мы вынуждены усматривать в ней разницу действующих природ<sup>35</sup>. Заметьте, насколько Плутарх здесь чужд казалось бы чисто античных антитез: телесное — бестелесное, материя — форма и т. п., все они для него глубоко вторичны. С такой же твердостью он отвергает и кажущееся сейчас сугубо эллинским учение о том, что души суть идеи (см.: *О рождении души по Тимею*, гл. 22), — учение, составляющее ядро оригенизма, который также считается теснейшим образом связанным с эллинской философией. Плутарх, однако, выявляет стоические его корни: душа как оформляющее тело начало, как форма организации телесной протяженности как раз и интерпретировалась стоиками как «идея» тела, что восходит, согласно Плутарху, к Посидонию (*О рождении души по Тимею*, гл. 22).

Однако если предшествующая творению душа является не только причиной злых движений, но и материей души мира, то в каком смысле она зла? И вот здесь мы сталкиваемся с беспрецедентной в античности попыткой мыслить иррациональное как момент философской системы. Хтоническая душа зла лишь в том смысле, что она иррациональна, и только. В *О рождении души по Тимею*, гл. 24, та же самая душа, которая, будь она злой, должна была бы препятствовать творению, например, как это было у Плотина, ослаблять и размывать эйдосы, — является ни больше ни меньше как сотрудницей Бога в творении, а именно посредницей между умопостигаемым божеством и

<sup>35</sup>Эта терминология ни в коем случае не является моей терминологической модификацией (см., например.: *О рождении души по Тимею*, гл. 23, 1024а, где обе души называются природами).

бескачественной материей; собственно, посредничая, она и становится сотворенной, т. е. душой мира, и став ею, оказывается, прежде всего, субъектом познания, познающим как умопостигаемое, так и чувственное. Для Плутарха, разумеется, такое познание не было локализовано лишь в человеке, но весь космос, как и человек, живет и держится таким познанием: движения планет и звезд суть движения рук, сопровождающие речь души мира, речь, повествующую о ее созерцании.

Вернемся чуть-чуть назад. В *О рождении души по Тимею*, гл. 6, мы находим совершенно ясное понимание Плутархом самой проблематики пантеизма: «Отнюдь не как у позднейших [мыслителей — т. е. стоиков. — Т. С.] дела обстоят у Платона, ибо он не упускает третьего начала и силы, посредующей между материей и Богом. . . » (1015b). Здесь Плутарх обозначает саму суть проблемы: нет ни одной теории, способной избежать пантеизма, если она мыслит в творении только лишь Бога и мир. Эта мысль не была популярной в дальнейшем, и, однако, некоторые наиболее проницательные богословы своими путями подходили к ней. Мы можем прочесть об этом же у Ф. В. Й. Шеллинга в *Философии Откровения*, гл. 14: «Если же мы спросим, что прежде всего требуется для разумительной теории творения, то одним основным моментом будет следующий: если мир является не как эманация одной только божественной природы, а как свободно положенное творение божьей воли, то безусловно необходимо, чтобы между по своей природе вечным бытием Бога и деянием, которым непосредственно положено напряжение потенций, а опосредованно — мир, было что-то в середине. Без такого промежуточного звена мир мог бы мыслиться лишь как неопосредованная и по-



тому необходимая эманация божественной сущности»<sup>36</sup>. Здесь опосредование, очевидно, вносится в сам божественный субъект. Но нам важно только то, что эта мысль осознается, и осознается именно в антипантеистическом контексте. Итак, учение о Софии — это единственный способ избежать пантеизма.

Теперь посмотрим, какое именно софиологическое учение предлагает Плутарх. Прежде всего, уже из сопоставления текста Шеллинга с Плутарховым ясно, что основное отличие состоит в том, что Плутарх не вносит это посредующее начало в сферу божественного, и это поистине исключительный ход мысли. Ибо построение Шеллинга, как, позднее, и наших всеединцев, а ранее немецких мистиков — все до единого восходят к Филону, который первый измыслил в божестве женское начало. Ничего подобного не встречается в анализируемом трактате Плутарха. Его позиция в этом сочинении уникальна даже для самого Плутарха: ни в одном другом сочинении он последовательно не проводит ее<sup>37</sup>. Итак, Плутарх настаивает на необходимости мыслить некий женский принцип, не сводимый к творческой деятельности

<sup>36</sup>Цит. по изд.: Шеллинг Ф. В. *Философия Откровения*. СПб., 2000. С. 362.

<sup>37</sup>В трактате *Об Исиде и Осирисе*, например, он говорит несколько иные вещи. Для этого позднего трактата свойственно и мягкое отношение к стоицизму, совершенно невозможное для Плутарха времен расцвета. Дж. Диллон, опирающийся в своем изложении философии Плутарха преимущественно на этот трактат и ему современные, предлагает смотреть на Плутарха как на предтечу гностицизма, не ощущая нравственно-исторического стержня его построений, что делает изложение учения Плутарха Диллоном в книге «Средние платоники» (СПб., 2002), во всяком случае, не достаточно полным.

Творца; однако он помещает его вне Творца со всеми сделанными уже оговорками о несовечности этих принципов. Более того, как мы уже говорили, в момент творения налицо присутствуют три независимых принципа — Бог, материя, душа, так что это женское, душевное начало никоим образом не есть материя или ничто.

Для того чтобы уяснить взаимосвязь основных использующихся в софиологии понятий, сравним софиологические построения Филона и Плутарха (они были созданы с разницей не более чем в 100 лет и безо всякой зависимости одного от другого).

Филон, мыслящий Бога строго как монаду, даже с элементами апофатического богословия, с тем чтобы произвести из этого совершенно трансцендентного Бога хотя бы что-то, вынужден мыслить рядом и вместе с Ним также и диаду, говоря языком более позднего иудео-христианского богословия — Его неизмеримые силы или несчетные энергии; вот от этого-то Бога и его сил, т. е. от трансцендентной монады и неопределенной диады произошло все остальное. Эта диада, сфера божественных сил, и мыслится Филоном первой Справедливостью или Мудростью.

Для Плутарха Бог был истинно сущим, Единым и Благом, так что момент множественности был сразу же в нем самом. Но эта множественность, поскольку она в Боге и Бог, отнюдь не связывалась Плутархом, во всяком случае, в том круге трактатов, который переведен в этой книге, ни с каким женским принципом. На уровне Божества Плутарху и в самом деле не было в этом никакой необходимости, ибо его Бог был существенно всеединым, а не только единым.

Теперь, у обоих авторов присутствует учение о Логосе, и совершенно в одном и том же смыс-

ле: это аспекты божественного действия — замысел всего и всех, инструмент и инструменты, посредством которых осуществляется творение и, наконец, образ и образы Бога. И вот тут у Филона начинается путаница, так как совершенно непонятно, чем собственно София — сфера божественных сил при Боге, отлична от Логоса, ибо и то, и другое имя указывает на периферию Божества, обращенную к творению. У Плутарха в плане указанных трактатов такой проблемы вообще не существует, поскольку всякая душевность появляется у него только в связи с творением.

Далее, в самом творении божественная София становилась у Филона подлежащим: материей в сравнении с формой, душой в сравнении с умом, тем, что всегда претерпевает, — так что вопрос о зле, вполне понятно, разрешался чисто стоически. Какова была концепция Плутарха в этом отношении, мы выше только что объяснили.

Рассматривая как софиологические построения русских философов прошлого века, так и их немецкие образцы, невозможно не заметить, что в конечном счете все они построены по филоновскому образцу, и потому совершенно беззащитны против богословской критики ортодоксов. Филоновская София о. Павла Флоренского и о. Сергея Булгакова, в самом деле, должна быть отождествлена с Логосом в том, что касается ее божественности, а поскольку ее божественность постулировалось как что-то существенное в ней, то вместе с отрицанием божественности в Софии отрицается и все остальное. Однако из небожественности Софии не следует мертвенности Вселенной, о чем привыкли учить адепты семитического строя мысли. Вселенная жива своей совершенно небожественно-божественной, тварно-нетвар-

ной душой, потому все происходящее во Вселенной, все события, все описывающие и определяющие их законы, все души, судьбы, всё, всё, всё — рождается от брака этой души с Божеством, длящегося пока они благоволят друг другу. Такова основная мысль Плутарха, который единственный из древних мыслителей постиг и выразил в слове центральное положение христианства: Бог есть Любовь. На его языке это звучало бы как: Гелиос есть Эрот<sup>38</sup>.

## 5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Закончу свою главу о Плутархе, так же как и начал, словами Честертона:

«Не наше дело обсуждать, каким образом или в какой момент милость Божия, во всяком случае, спасла бы мир; ясно только что борьба, породившая христианство, протекала бы совсем иначе, если бы на земле утвердилась не Римская империя, а империя Карфагена. Мы должны быть благодарны терпению, с каким Рим вел свои Пунические войны, хотя бы потому, что столетия спустя Божественное простерлось над миром человека, а не над бесчеловечным миром. У Европы появились свои пороки и немощи, о чем еще придется говорить подробнее, но даже худшее, что в ней возникло, несравнимо с тем, чего она избежала. Разве можно сравнить большую деревянную куклу, которую дети пытаются кормить остатками обеда, с огромным идолам, которого пытаются заставить есть самих детей?»<sup>39</sup>

<sup>38</sup>Имелось в виду архетипическое умопостигаемое Солнце из платоновского *Государства* и Эрот из *Пира*. См.: Диллон Дж. *Средние платоники*. С. 205.

<sup>39</sup>Честертон Г. К. *Вечный человек*. С. 362–363.

Мне совсем не близок взгляд мыслителя на нынешнюю Европу, однако все, что он говорит о прошлом, безусловно верно (если бы мы могли представить, что история Европы закончилась в XIX в., то в его словах было бы верным совершенно все). Стоицизм сейчас, конечно, не ассоциируется с религией ваалов, да он никогда таковым в собственном смысле и не был. Он создавался людьми, бежавшими от «духовности» своего народа и тем не менее не смогшими окончательно изжить ее в себе. Эти вот неизжитые моменты я и постарался в своей работе вынуть из тех философских форм, в которые они оказались по условиям времени заключены. Мой подход к стоической философии, разумеется, не является единственно возможным; в контексте иной работы я излагал бы их философию совсем по-другому, однако анализируя именно полемику Плутарха со стоиками, мимо всех обозначенных мною выше моментов невозможно пройти, ибо это полемика не с философскими воззрениями, но с лежащими в их основании смыслообразами. Стоицизм был одной из самых «аскетичных» школ древности, и в нем приобрели оформленность определенного рода «духовные упражнения», о которых писал Пьер Адо; стоицизм имел огромное влияние на власть и в некоторых греческих государствах, и в Риме; одним словом, это весьма и весьма многогранное явление — а особенно, римский стоицизм. Возможно, его нужно истолковывать как явление, в силу своей синтетичности пролагающее путь христианству; явление, создающее прецедент и опыт в формировании религиозных систем «нового поколения». Однако в любом случае без его семитической специфики понять его нет никакой возможности. Более того, если рассмат-

ривать стоицизм сам по себе, вне других философских движений и эллинского культурного контекста как такового, нельзя не поразиться мрачной рациональности этой системы, предписывавшей убивать в себе всякую жизнь во имя счастья, понимаемого как бесчувственность, что не может не роднить его с inferнальными литургиями Карфагена. Так что мне остается только повторить вслед за Честертоном слова благодарности собственно эллинским мыслителям, чьи усилиями был заложен фундамент совершенно иного миропонимания и боговедения.

*Т. Г. Сидаш*

## Стоики и принцип идентичности индивида

Формализация понятия «индивидуального качества» (τὸ ἰδίως ποιόν), так же как и представление о человеческом индивиде сформировалось в стоической школе, видимо, в результате полемики с представителями Академии скептического периода во главе с Аркесилаем, начавшейся в III в. до Р. Х. и продолжавшейся на протяжении примерно последующих двух столетий. Одним из камней преткновения в этой полемике было так называемое «Рассуждение о растущем» (περὶ αὐξήσεως λόγος<sup>1</sup>). Плутарх упоминает о замечании Хрисиппа, что это рассуждение восходит к Эпихарму (сиракузскому комику, конец VI — первая половина V в.) Одна из комедий Эпихарма представляет собой пародию на диалектическое учение Гераклита; сюжет этой комедии повествует о должнике, который отказывается отдать долг займодавцу, аргументируя тем, что оба они уже не те люди, что были прежде. Займодавец колотит его, и, будучи привлеченным побитым должником к суду, разъясняет судье, что жалобщик и побитый — уже

<sup>1</sup>Так у Плутарха в *Об общих понятиях*, 1083а. У него же в *Тесее и Ромуле*, 23 и в *О людях, поздно наказанных божеством*, 559а — «αὐξόμενος λόγος». В анонимном *Комментарии на Тезтет*, 70.5–7 — «περὶ τοῦ αὐξομένου λόγον».

не одно лицо<sup>2</sup>. Приведем аргументацию Должника:

— <Если> к нечетному числу или, если тебе угодно, к четному, кто-нибудь пожелает прибавить камушек или же отнять [его] от имеющихся в наличии, как ты думаешь, будет ли это <всё> то же [число]?

— По-моему, нет.

— Ну а если к мере в локоть кто-нибудь пожелает прибавить другую длину или отрезать [ее] от той, что была прежде, имелась бы все еще в наличии та мера?

— Разумеется, нет.

— Вот так смотри теперь и на людей: один растет (αὔξειν), другой чахнет (φθίνει), все всё время в изменении, но то, что изменяется по [своей] природе (κατὰ φύσιν) и никогда не остается тем же, уже отлично от переменившегося. Так и ты, и я: вчера одни, а ныне другие, [завтра же] опять иные, и никогда не одни и те же, по одному и тому же счету<sup>3</sup>.

Отталкиваясь от примера с арифметическим счетом и от той предпосылки, что индивид есть сумма своих частей, эпихармовский Должник настаивает на постоянном изменении идентичности человека с течением времени. Пример со сложением камней показывает, что, видимо, здесь подра-

<sup>2</sup>См.: Тронский И. М. *История античной литературы*. Л., 1957. С. 158.

<sup>3</sup>Эпихарм. Фр. 2, 170b К (пер. А. В. Лебедева; цит. по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 260) = Диоген Лаэртский, III, 10–11. Ср. также пересказ этой аргументации в анонимном *Комментарии на Теэтет*, 71.12: «Стало быть, если все постоянно течет и изменяется по виду, сущности становятся то такими, то другими вследствие непрерывного течения» (Там же; пер. А. В. Лебедева).



зумеается то, что человек постоянно изменяется количественно — например, в результате того, что он вкушает пищу и выделяет нечто вовне, — и именно поэтому его идентичность, его «природа» находится в постоянном изменении; материя, а вернее количество материи выступает в данном случае в роли принципа индивидуации.

Очевидно, что в качестве философского контекста здесь выступает учение Гераклита<sup>4</sup>. Учение о постоянной изменяемости человека в его материальном качестве встречается после у Платона<sup>5</sup>. Платон упоминает и Эпихарма, как своего предшественника, — в качестве одного из мудрецов, учивших о постоянной текучести материального мира<sup>6</sup>, но тем не менее Платон был обвинен Алкимом в заимствовании идей у Эпихарма<sup>7</sup>. Тем не менее подразумеваемая в сюжете комедии Эпихарма проблема нахождения принципа идентичности человека как материального существа не была центральной в философских исследованиях Платона или Аристотеля, и лишь в полемике стоической и академической школ разрешение вопроса о принципе идентичности человека стало, по словам Д. Сэдли<sup>8</sup>, магистральным направлением развития философских исследований.

Итак, в Академии эпохи Аркесилая возобновились размышления вокруг «Рассуждения о растущем»<sup>9</sup>. Плутарх оставил нам следующее свиде-

<sup>4</sup>Ср.: Гераклит, 22B91.

<sup>5</sup>*Пир*, 207d–e.

<sup>6</sup>*Тезет*, 152e.

<sup>7</sup>Диоген Лаэртский, III.9–10.

<sup>8</sup>Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity* // *Phronesis*. Vol. XXVII/3, 1982. P. 255.

<sup>9</sup>В данном случае мы следуем изложению Дж. Боуина (Bowin J. *Chrysippus' Puzzle About Identity* // *Oxford Stud-*

тельство о суждении академиков относительно вопроса, затрагиваемого в комедии Эпихарма:

Учение [академиков] просто, и опирается на следующую посылку: все отдельные сущности (μέρει πάσας οὐσίας) находятся в течении и движении, выделяя из себя некоторые части и принимая другие, приходящие к ним отовсюду; число или множество таких присоединяющихся частей не пребывает одним и тем же, но становится [всякий раз] разным, и, посредством вышеупомянутых прибавлений <и убавлений>, сущность становится изменяющейся (ἐξαλλαγὴν), — именно это по обычаю и по справедливости и называется причинами роста (αὐξήσεις) и убывания (φθίσεις), хотя в большей мере пристало ему называться рождением (γενέσεις) и гибелью (φθοράς), поскольку они принуждают вещи выходить из себя в иное, в то время как рост (τὸ αὐξεσθαι) и уменьшение (τὸ μειοῦσθαι) суть состояния подлежащего и пребывающего тела<sup>10</sup>.

Академики следуют основным предпосылкам эпихармовского Должника, так же как и его аргументации. Однако имеются и отличия. Если в комедии Эпихарма отрицается постоянство само-

ies in Ancient Philosophy. 24, 2003. P. 241). Д. Сэдли, опираясь на слова Плутарха: «“Рассуждение о растущем” . . . конечно же, древнее, ибо, как сказал Хрисипп, оно выдвинуто еще Эпихармом. . . » (*Об общих понятиях*, 1083a), — утверждает, что парадокс, содержащийся в комедии Эпихарма, первым привлек Хрисипп, чтобы продемонстрировать неоригинальность учения академиков (Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 259). Однако мы вслед за Дж. Боуином находим, что между рассуждениями академиков о текучести материального мира и позицией эпихармовского Должника имеется существенное сходство (что не исключает и немаловажного различия, см. ниже). И это сходство не стоило бы списывать на случайность.

<sup>10</sup> *Об общих понятиях*, 1083b-c.

идентичности человека вследствие изменчивости его материального состава, то, по крайней мере, в пересказе позиции академиков Плутархом не имеется специального акцента на человеческом индивиде, но говорится о текучести материальных вещей вообще; и это не дает оснований для того, чтобы, вслед за Джоном Боуином, уверенно утверждать, что в данном случае мы сталкиваемся с примером *reductio ad absurdum* академиками понятия личностной идентичности, в то время как на самом деле якобы академики воздерживались от суждения об индивидуализирующем принципе относительно человека<sup>11</sup>.

Далее, осмысляя всеобщую текучесть в сфере материального, академики вслед за эпихармовским Должником сводят ее к принципам арифметического сложения—вычитания: текучесть имеет количественное измерение, она подчиняется принципу «больше—меньше». Однако само понимание квантификации текучести не совпадает у Эпихарма и академиков. У Эпихарма Должник, ведя речь об отдельно взятых человеческих индивидах, упоминает о том, что один из них только растет, а другой только чахнет — соответственно, из-за прибавления или отъятия частей от его тела (это предполагает, что один является частью другого), в то время как в случае описания текучести материального мира академиками утверждается, что отдельно взятая особенная сущность сразу и отделяет от себя части, и принимает другие; и такое осмысление текучести материи вынуждает академиков говорить о некоторой некорректности хотя бы и принятого «по обычаю и по справед-

<sup>11</sup>Bowin J. *Chrysippus' Puzzle About Identity*. P. 241–242, 251–252.

ливости» связывания этой текучести с ростом и уменьшением (как это делает Эпихарм), и настаивать на том, что текучесть материального мира связана с гибелью и рождением — в соответствии со своей спецификой осмысления квантификации текучести материального мира.

Итак, зафиксируем: способ описания материальной текучести, представленный в комедии Эпихарма, предполагает, что изменившийся в результате материальной текучести индивид относится к первоначальному индивиду как часть к целому (в случае роста), либо как целое к части (в случае уменьшения), в то время как понимание материальной текучести академиками не предполагает этого.

\* \* \*

Стоические философы не могли согласиться с тем, как понимали данную проблему академики. Специфика позиции стоиков определялась двумя факторами: во-первых, самоочевидностью тождественности человеческого индивида на протяжении жизни и, во-вторых, особенностью эпистемологической позиции стоической доктрины, отвергающей академический скептицизм. Согласно этой доктрине, возможны безошибочные «постигающие впечатления» (φαντασία κατὰληπτική), достоверно передающие существующее и, в качестве таковых, одобряемые разумом. Эти постигающие впечатления, могущие передавать особенности единичных объектов, доступны для всякого истинного мудреца<sup>12</sup>. Вопрос о безошибочном восприятии единичного также был предметом по-

<sup>12</sup>См.: Цицерон. *Учение академиков*, II.41; Диоген Лаэртский, VII.162, 177.

лемики между стоиками и академиками. Скептически настроенные академики (Аркесилай и Карнеад) утверждали, что для каждого истинного впечатления существует совершенно одинаковое с ним ложное. Отвечая им, стоики определили постигающие впечатления как такие, которые не могут возникать от несуществующего, что дает основание говорить об их безошибочности<sup>13</sup>. Наставляя на возможности познавать единичное, стоики утверждали, что каждая вещь является уникальной и не имеется двух неотличимых вещей (по крайней мере, мудрецом)<sup>14</sup>.

Таким образом, стоики стремились доказать возможность безошибочного восприятия, так же как и указать на некую неизменяемую самотождественность человеческого индивида. Постоянство идентичности индивида было залогом возможности его определения в познании — определения в качестве некой единичности. Оставалось выработать дискурс, отражающий эту идентичность индивида. Этот дискурс должен учитывать, во-первых, то, что индивид сохраняет свою самотождественность на протяжении всей жизни, во-вторых, то, что он уникален, и в-третьих, то, что его особенность можно неким образом воспринять. Итак, вот как Плутарх, весьма критически относившийся к доктрине стоиков, пересказывает особенности их позиции относительно «Рассуждения о растущем»:

Каждый из нас представляет пару близнецов, имеет две природы (διφύῳ) и двояк <...> Есть два

<sup>13</sup>См.: Цицерон. *Учение академиков*, II.77–78.

<sup>14</sup>См.: Цицерон. *Учение академиков*, II.54–58, 85–86; Секст Эмпирик. *Против ученых*, VII.408–410; Диоген Лаэртский, VII.162–163, 177.

тела (δύο σώματα), имеющих один и тот же цвет, ту же самую форму (σχῆμα), тот же самый вес, и они находятся на одном и том же месте, и все равно их два, чего раньше никто не мог различить, но лишь эти мужи заметили подобное соединение, двойственность и трудность, состоящую в том, что в каждом из нас суть два субстрата (δύο ὑποκείμενα), при этом один — сущность (οὐσία), а другой — ... [особенное качество, ποιότης], так что первое всегда течет и движется (ρεῖ καὶ φέρεται), не растет и не убывает (μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον), и вообще, не пребывает в каком-либо виде, а другое — сохраняется, растет (αὐξάνεται) и уменьшается (μειοῦται), и претерпевает во всем противоположно первому, несмотря на срастание, соединение и слияние с ним, а также и на то, что различие между ними не фиксируется ощущением. ... Но эта инаковость и различие в нас не разрывает [нас] и не расчленяет, и мы не воспринимаем ни того, что родились двойственными, ни того, что одна наша часть постоянно течет, а другая сохраняется от рождения до смерти. Я упрощаю учение, хотя они кладут четыре субстрата (τέσσαρά γε ποιοῦσιν ὑποκείμενα) для каждого, или, лучше сказать, делают нас четырьмя; но даже двух достаточно для нелепости<sup>15</sup>.

Что же можно понять из насмешливого переказа Плутархом положений учения стоиков — а говоря конкретнее, вероятнее всего, учения Хрисиппа<sup>16</sup>? Хрисипп вводит четыре категории, указ-

<sup>15</sup>Плутарх. *Об общих понятиях*, 1083с-е.

<sup>16</sup>В пользу этого говорит, во-первых, то, что Плутарх упоминает о Хрисиппе несколько выше по тексту его сочинения «Об общих понятиях» (см. прим. 9), а, во-вторых, то, что известно, что Хрисипп написал сочинение «О растущем» (см.: Филон. *О вечности мира*, 48), в то время как пересказываемые Плутархом положения стоиков касаются именно «Рассуждения о растущем».

зывающие на роды сущего. Видимо, именно споры вокруг «Рассуждения о растущем» послужили разработке категориального аппарата в стоической философии; по крайней мере, перед нами самое раннее свидетельство о наличии в стоической доктрине учения о (четырех) категориях<sup>17</sup>, — имеются в виду следующие слова Плутарха: «...они постулируют четыре подлежащих для каждого, или, лучше сказать, делают нас четырьмя». Плутарх здесь утрирует учение стоиков, утверждая, что так как вводимые ими категории указывают каждая на нечто телесное, то каждая из них должна быть субстратом (что, разумеется, неверно); и так как индивида стоики рассматривают через призму по крайней мере двух, а то и четырех категорий, то значит, делает вывод Плутарх, они удваивают или даже учетверяют сущности за счет категорий.

«Четыре субстрата», упоминаемые Плутархом, — это и есть четыре стоические категории (только одна из них действительно есть «субстрат»), в число которых входит 1) собственно подлежащий *субстрат*, 2) *качество* — общее и особенное, 3) *состояние* (возможно, *состояние* есть единство *качества* и оформленного им *субстрата*<sup>18</sup>), и 4) *состояние в отношении* (эта категория отражает все связи вещи с внешним миром)<sup>19</sup>. В приведенном нами пересказе Плутарха

<sup>17</sup>На этом делает акцент Д. Сэдли, см.: Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 259.

<sup>18</sup>Ср.: *Фрагменты ранних стоиков* [= *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Coll. I. Arnim), далее — SVF] II, 400.

<sup>19</sup>Свидетельства, обсуждающие статус, функции и отличие от других категорий каждой из перечисленных здесь категорий в стоической доктрине — путанные и довольно поздние (Плотин, Дексипп, Симпликий). Этим обусловле-

непосредственно он упоминает две стоические категории — субстрат и особенное качество<sup>20</sup>. *Субстрат*, в согласии с другими свидетельствами относительно стоической терминологии<sup>21</sup>, именуется здесь «сущностью»; про него говорится, что он «всегда течет и движется, не растет и не убывает, и вообще, не пребывает в виде кого-то». *Особенное качество* «сохраняется от рождения до смерти», но при этом «растет и уменьшается». Собственно, проведя дифференциацию уровней сущего при описании индивида, различив субстрат и особенное качество индивида, уникальное для каждого и доступное для познания, Хрисипп предложил оригинальное для своего времени решение проблемы: индивид познается как неслитное, но нераздельное единство вечно подвижного материального субстрата и устойчивого на протяжении жизни особенного качества. Таким образом, стоики отвергли предпосылки как аргументации академиков, так и парадокса, заявленного в комедии Эпихарма, — согласно которым в случае материальных вещей материя является принципом индивидуации и вещь (индивид) есть сумма своих частей, — и настояли на иных предпосылках, а именно на дифференциации различных уровней мате-

на некоторая путаница между категориями (2) и (3). В частности, А. А. Столяров в комментариях к изданному им собранию стоических фрагментов фон Арнима (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. М., 1999) на с. 199 соотносит «особенное качество» с категорией (2), а на с. 203 с категорией (3).

<sup>20</sup>В греческом тексте там, где речь, как представляется, идет об особенном качестве, в соответствующем месте текст испорчен. По смыслу здесь должны быть именно слова, указывающие на особенное качество (ср. с аналогичными фрагментами из Филона и Посидония ниже).

<sup>21</sup>См.: SVF I, 85; 87.



риальной реальности (особенное качество для стоиков не менее материально, чем субстрат).

Мы видим, что Хрисипп не признает возможности приложения понятий «рост» и «уменьшение» к подлежащей сущности, несмотря на то, что понятие сущности-субстрата используется здесь Плутархом не в основном для стоиков смысле первой материи, т. е. общей подлежащей сущности вещей материального мира, которая как целое, согласно общестойческой доктрине, не увеличивается и ни уменьшается<sup>22</sup>, но в смысле отдельного, единичного куска материи<sup>23</sup>, который понимается стоиками как «часть»<sup>24</sup> общей подлежащей сущности (об этом свидетельствуют слова Плутарха о том, что «два тела», т. е. сущность-субстрат и особенное качество, имеют одну и ту же форму, вес и находятся в одном и том же месте, в то время как стоики понимали сущность-первовещество как нечто бесформенное и не имеющее величи-

<sup>22</sup>Ср. SVF I, 87: «Вот мнение Зенона. Сущность — это первовещество (πρώτην ὕλην) всего существующего; как целое она вечна, и не становится ни больше, ни меньше (οὐτε πλείω οὐτε ἐλάττω). Напротив, ее части не остаются всегда одними и теми же, но разделяются и сливаются» (Стобей. *Эклоги*, I.11.5а, пер. А. А. Стоярова), а также цитату в следующем примечании.

<sup>23</sup>О подобном словоупотреблении свидетельствует Диоген Лаэртский (VII, 150 [= SVF I, 87 = SVF II, 316]): «Сущность» и «вещество» имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается, и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается» (пер. А. А. Стоярова).

<sup>24</sup>О том, что единичные сущности есть «части» общего подлежащего субстрата см. SVF I, 87 (прим. 22), SVF II, 316 (предыдущее прим.), SVF II, 374, а также: Rist J. *Categories and their uses* // Rist J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 158–159.

ны, см. SVF II, 318). Эта единичная материальная сущность, согласно другим свидетельствам о стоической доктрине, как раз может увеличиваться и уменьшаться, в отличие от сущности в смысле общего подлежащего субстрата<sup>25</sup>, однако в данном случае, если можно верить Плутарху, Хрисипп отрицает это в отношении нее. Различив субстрат и подлежащее качество, Хрисипп разделяет рост и уменьшение, с одной стороны, и текучесть, понимаемую, видимо, как причина гибели и рождения<sup>26</sup> — с другой: в противовес Должнику из комедии Эпихарма Хрисипп относит понятия роста и уменьшения к сохраняющемуся на протяжении жизни особенному качеству (на этом мы подробнее остановимся ниже), отвергая, таким образом, связь между ними и изменением самотождественности индивида, подразумеваемую Эпихармом; в противовес академикам Хрисипп относит текучесть материального мира, позволявшую им говорить о постоянном рождении и умирании материальных сущностей, к общему материальному субстрату, отрицая это для индивида на протяжении его жизни.

То, что особенное качество в понимании стоиков есть уникальное для каждого индивида, видно из следующего: стоики настаивали на том, что оно

<sup>25</sup>См. цитаты в прим. 22, 23.

<sup>26</sup>См. SVF II, 317: «Вот мнение стоика Хрисиппа. В основе всего, обладающего качеством, лежит первовещество. Оно вечно, не подвержено ни увеличению, ни уменьшению, а разделение и слияние происходят в его частях, так что одни части уничтожаются, [переходя в] нечто другое, не только через разделение, но и по способу слияния, — когда нечто возникает из другого» (Стобей. *Эклоги*, I.11.5a, пер. А. А. Столярова). См. также SVF II, 395 (Симпликий. *Комментарии на «О душе»*, р. 217.36 [Hayduck]).

не может быть одинаковым для нескольких вещей (индивидов), так же как и наоборот — один индивид не может иметь два особенных качества. Первое следует из общего принципа стоической философии, о котором мы уже говорили: не существует двух неотличимых друг от друга вещей (а значит, и индивидов)<sup>27</sup>, а также, по замечанию Д. Сэдли<sup>28</sup>, из самого смысла, вкладываемого в понятие особенного качества, ибо в случае, если бы две вещи (два индивида) имели бы одно особенное качество, оно уже не было бы «особенным», но было бы общим. Положение, согласно которому один индивид не может иметь двух особенных качеств, также важно для стоической доктрины, и хотя Плутарх упрекает стоиков в том, что, согласно их учению, «в одной сущности могут появиться два особенных качества, и... одна и та же сущность, имеющая одно особое качество, принимает затем иное и сохраняет оба»<sup>29</sup> — это представляет собой вывод, ни в коем случае не разделяемый самими стоиками, но навязанный им Плутархом, как якобы следствие из их концепции мирового воспламенения, во время которого Зевс и мировой Промысел сближаются и объединяются в эфирной сущ-

<sup>27</sup> Кроме источников, на которые мы ссылаемся в прим. 14, см. слова Плутарха: «Далее, можно видеть во многих оспаривающих академиков писаниях их [т. е. стоиков. — Д. Б.] крики о том, что академики смешивают все вещи до совершенной неразличимости и привязывают одно качество (ἓνα ποῖόν) к двум сущностям (ἐπὶ δύοιν οὐσίῳν)» (*Об общих понятиях*, 1077c), т. е. Плутарх свидетельствует, что стоики обвиняли академиков в том, что из их предпосылки о существовании неразличимых вещей следует, что различные вещи могут иметь одинаковое особенное качество.

<sup>28</sup> Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 265.

<sup>29</sup> Плутарх. *Об общих понятиях*, 1077d.

ности<sup>30</sup>; о том, что, согласно стоикам, индивид не может иметь двух особенных качеств, свидетельствует знаменитое место из сочинения Филона *О вечности мира*:

Во всяком случае, Хрисипп, самый знаменитый из них, в сочинении «О растущем» приводит следующее замысловатое рассуждение. Обосновав утверждение, согласно которому в одной и той же сущности (οὐσίᾳ) никоим образом не могут сосуществовать два особенных качества (ιδίως ποιοῦς), он говорит: «Для лучшего понимания представим себе [двух людей] — одного со всеми членами, а второго — без ноги; пусть полноценный человек зовется Дионом, а уцербный — Теоном, и пусть затем Дион лишится одной ноги». Если выяснять теперь, который из двух погиб (ἔφθαρται), то лучше ответить: «Теон». Но этот ответ подобает скорее тому, кто изъясняется парадоксами, нежели говорящему истину. Ибо как мог быть уничтожен тот, у кого не отняли более ни одного члена, т. е. Теон, и как мог не погибнуть Дион, у которого отняли ногу? «Это, — объясняет Хрисипп, — неизбежно, потому что Дион, потеряв ногу, перешел в неполноценную сущность Теона (ἐπὶ τὴν ἀτελεῆ τοῦ Θέωνος οὐσίαν), а два индивидуальных качества не могут

<sup>30</sup>См.: Плутарх. *Об общих понятиях*, 1077d-е. Собственно, упоминаемая здесь же Плутархом идея стоиков, согласно которой Промысел относится к Зевсу как душа к человеку, исключает такое понимание (см.: Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 267). Иную точку зрения высказывает Дж. Рист, который допускает, что, согласно стоикам, два особенных качества — Зевса и Провидения — могут оформлять общую подлежащую сущность эфира, см.: Rist J. *Categories and their uses*. P. 163–164. Это утверждение Риста основывается на том, что, по его мнению, доктрина стоиков могла подразумевать, что особенные качества оформляют непосредственно общую подлежащую сущность; на наш взгляд, это ошибочное представление.

сосуществовать в одном и том же субстрате (τὸ ὑποκείμενον). Следовательно, Дион должен остаться, а Теон с такой же необходимостью погибнуть (δεῖ φθάνειν)»<sup>31</sup>.

Итак, по словам Филона, Хрисипп написал специальное сочинение *О растущем*, в котором утверждал, что в одной сущности не могут сосуществовать два особенных качества. Положения Хрисиппа, излагаемые Филоном, выглядят довольно странно: почему одноногий Теон должен исчезнуть, когда Дион теряет одну из своих ног? Только ли потому, что одноногость является особенным качеством, а определенное особенное качество может быть уникальным для каждой сущности? Такой ответ в основном давался исследователями вплоть до 1970-х гг.<sup>32</sup> Но этот ответ оставляет множество вопросов. Во-первых, получается, что особенное качество не является жестко привязанным к индивиду, но оно способно «гулять» между различными индивидами. Во-вторых, если Дион и Теон — два различных индивида, то Хрисиппов парадокс, описанный Филоном, иллюстрирует принцип, согласно которому одно особенное качество не может содержаться в двух различных сущностях, в то время как Филон ясно говорит, что цель рассуждения Хрисиппа — показать, что в одной сущности не могут сосуществовать два особенных качества. И в-третьих, как отмечал еще сам Филон, непонятно, почему все же остался жив

<sup>31</sup>Филон. *О вечности мира*, 48–49 (= SVF II, 397); пер. А. А. Столярова, с изм.

<sup>32</sup>См.: Reesor M. *The Stoic concept of quality* // American Journal of Philology. 75, 1954. P. 40–58; Rist J. *Categories and their uses*. P. 161–162; Gould J. B. *The Philosophy of Chrysippus*. N.Y., 1970. P. 104–106.

именно потерявший ногу Дион, а не Теон, с которым ничего не происходило?

Д. Сэдли в своей программной статье «The Stoic Criterion of Identity», опубликованной в 1982 г., показал, что представленное у Филона рассуждение Хрисиппа, видимо, предполагало, что одноногий Теон есть часть Диона, имеющего все члены, т.е. что именем Теона здесь названо тело Диона за вычетом одной дионовской ноги<sup>33</sup>, и мы считаем, что следует принять данное предположение. Сэдли в этой работе высказывает мнение, что Хрисипп таким образом полемизировал с предпосылкой академиков, согласно которой целое есть сумма своих частей<sup>34</sup>, однако недавно Дж. Боуин, принимая тезис Д. Сэдли, согласно которому в описанном Филоном парадоксе Хрисиппа предполагается, что Теон есть часть Диона, показал, что в данном случае Хрисипп в полемике с академиками, вероятно, оспаривал предпосылки именно «Рассуждения о растущем», представленного в комедии Эпихарма<sup>35</sup>. Напомним, что способ описания материальной текучести посредством квантификации, представленный у Эпихарма, в отличие от понимания текучести, бытовавшего у академиков (см. выше), предполагает, что изменившийся индивид относится к первоначальному индивиду как часть к целому (в случае роста), либо как целое к части (в случае уменьшения); это позволяло эпихармовскому Должнику говорить об изменении идентичности индивида в случае его роста или уменьшения. Но также и парадокс Хрисиппа, насколько можно су-

<sup>33</sup>Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 269.

<sup>34</sup>*Ibid.* P. 270.

<sup>35</sup>Bowin J. *Chrysippus' Puzzle About Identity*. P. 244–246.

дить, предполагает отношение типа «часть—целое»<sup>36</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что тезис Хрисиппа, направленный против предпосылок «Рассуждения о растущем» в изводе Эпихарма призван проиллюстрировать, что индивид в процессе изменения, т. е. в процессе роста и уменьшения, сохраняет свою идентичность, но ни в коем случае не теряет ее: Дион, потеряв ногу и став «меньше», остается собою, Дионом, но не становится иным человеком. Необходимо понять, какой механизм обеспечивает в данном изложении учения Хрисиппа эту идентичность человеческого индивида. Вроде бы таким механизмом является различение особенного качества и единичной сущности, оформляемой качеством. Однако если принять, что особенным качеством Диона является то, что он имеет все члены, а особенным качеством Теона (виртуального индивида, представляющего собой Диона без одной ноги) является то, что он имеет лишь одну ногу, то в случае лишения Дионом ноги, как настаивает Хрисипп, Дион сохраняет свою идентичность, а не становится Теоном, в то время как его особенное качество (состоящее в том, что он имеет все члены) исчезает. Этот момент вводит в некоторую растерянность ученых. Д. Сэдли предполагает, что в

<sup>36</sup>Помимо этого, в пользу тезиса Д. Боуина о том, что в данном случае Хрисипп оспаривал предпосылки именно «Рассуждения о растущем» Эпихарма, а не учения академиков, как думал Д. Сэдли, свидетельствует само упоминаемое Филоном в вышеприведенной цитате название сочинения Хрисиппа, содержащего обсуждаемый парадокс, — «О растущем», в котором, как следует из названия, должно было разбираться эпихармовское «Рассуждение о растущем».

данном случае Хрисипп просто следует здравому смыслу, представляя Диона в качестве субъекта происходящего с ним; в связи с этим, Сэдли утверждает, что Хрисиппов парадокс содержит противоречие со своими исходными предпосылками<sup>37</sup>, т. е. что Хрисипп заявляет дискурс особенных качеств, в то время как строит свои рассуждения не посредством него, но основываясь на здравом смысле.

Однако мы склоняемся к тому, что рассуждения Хрисиппа, приводимые Филоном, можно понимать как не являющиеся самопротиворечивыми, но как имеющие определенную внутреннюю связность и логику. Еще раз обратим внимание на то, что в комедии Эпихарма, с которой полемизирует Хрисипп, говорится об увеличении или уменьшении индивида с течением времени. У Эпихарма это увеличение или уменьшение предполагает изменение идентичности индивида. Хрисипп, в свою очередь, оспаривая предпосылки Эпихарма, своим парадоксом должен был иллюстрировать, что увеличение или уменьшение не изменяет человеческую идентичность; соответственно, лишение ноги Дионом, учитывая полемический контекст Хрисиппова рассуждения, необходимо рассматривать как некое «уменьше-

<sup>37</sup>Он пишет: «Perhaps the clue is to be found when he describes the survivor as Dion, the one whose foot has been cut off. He may be reasoning that if after the amputation someone noticing the mess and bandages asks "Whose foot has been cut off?" The answer can only be Dion's'. Theon cannot have lost a foot which was never part of him in the first place. So Dion must be the amputee, and hence the survivor. ... We must conclude from this that the paradox is not built on Stoic premises at all» (Sedley D. *The Stoic Criterion of Identity*. P. 269–270).



ние» Диона. Однако, казалось бы, подразумевается, что наличие всех членов является особенным индивидуализирующим качеством Диона. . .

Здесь, на наш взгляд, необходимо вспомнить свидетельство Плутарха: в понимании Хрисиппа особенное качество индивида «сохраняется от рождения до смерти», но тем не менее «растет и уменьшается». Данное свидетельство Плутарха о том, что учение стоиков предполагало увеличение и уменьшение особенного качества, не является единственным. Имеется фрагмент из Посидония, в котором, видимо, обсуждается хрисипповский парадокс с Дионом и Теоном:

Сущность не возрастает и не уменьшается через добавление или отнятие, но просто изменяется, так же как в случае числа или меры. Относительно же особенных качеств (τῶν ἰδίως ποιῶν), таких как Дион и Теон<sup>38</sup>, имеет место увеличение (αὐξήσεις) и уменьшение (μειώσεις) . . . В случае особенных качеств (τῶν ἰδίως ποιῶν) имеются две воспринимающих части; одна — согласно наличной сущности (τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν), другая — согласно качеству (τοῦ ποιοῦ). Последнее, как мы уже говорили неоднократно, принимает увеличение и уменьшение<sup>39</sup>.

Посидоний транслирует то же стоическое учение, которое уже известно нам из свидетельства Плутарха: особенное качество способно уменьшаться и увеличиваться, в то время как единич-

<sup>38</sup>Посидоний в данном случае следует специфическому словоупотреблению, характерному для стоиков, когда при употреблении понятия «особенное качество» имеется в виду сам окачествованный индивид, см.: Симпликий. *Комментарии на «Категории»*, р. 212.17; 214.24 [Kalbfleisch] (= SVF II, 390; 391).

<sup>39</sup>Посидоний, фр. 96 (= Стобей I.177–178), пер. наш.

ная сущность не увеличивается и не уменьшается, и он демонстрирует это на примере Диона и Теона.

Итак, для лучшего понимания того, в чем состоит решение Хрисиппом «Рассуждения о растущем», и вообще, для понимания стоической концепции человеческого индивида, на наш взгляд, необходимо связать лишение Дионом ноги в Хрисипповом парадоксе, описанном у Филона, с зафиксированным у Плутарха и повторенным Посидонием учением Хрисиппа о том, что особенное качество способно увеличиваться и уменьшаться. Филон упоминает, что Дион имеет все члены, а Теон лишен одной ноги, но он не говорит конкретно, что это суть особенные качества Диона и Теона. Однако если учесть, что особенное качество индивида, согласно пониманию Хрисиппа, способно расти и уменьшаться, то лишение Дионом ноги, очевидно, и является уменьшением его особенного качества, т. е. особенное качество воспринимает в себя одноноготь. Тогда можно сказать, что то, что индивидуализирует индивида не есть необходимо некая неизменяемая особенность, но может рассматриваться по аналогии с функцией, описывающей динамику предмета, проявляющуюся в нашем примере в том, что Дион — это тот, кто сначала имел все члены, а потом лишился ноги. Таким образом, сохранение Дионом своей идентичности и после лишения ноги, т. е., обобщая, сохранение индивидом идентичности, когда нечто происходит с ним, согласно стоикам, обусловлено наличием у него особенного индивидуализирующего качества, понимавшегося стоическими мыслителями, как это следует из вышесказанного, не статически, но динамически (а значит и исторически?).

Если признать, что наша трактовка особенного качества допустима, то можно спросить: как она согласуется с упоминаемой Филоном посылкой Хрисиппа: «... в одной и той же сущности никоим образом не могут сосуществовать два особенных качества», — которую призван был иллюстрировать Хрисиппов пример с Дионом и Теоном? Ответ можно предложить такой, что эта посылка должна иллюстрироваться, вероятно, следующим образом: Дион, потеряв ногу, стал обладать сущностью, которая была определена как сущность Теона (напомним, сущность Теона тождественна сущности Диона без ноги), но он при этом не стал другим индивидом, оставшись собою, Дионом, ибо он воспринял в свое особенное качество одноногость<sup>40</sup>. Иными словами, с одной

<sup>40</sup> Отметим, что Э. Льюис предполагает (однако уверенных доказательств относительно своей позиции, на наш взгляд, он не приводит), что особенным качеством, которое, в понимании стоиков, индивидуализирует человека, является человеческая душа (как нечто материальное), см. его статью: Lewis E. *The Stoics on Identity and Individuation* // *Phronesis*. Vol. XL/1, 1995. P. 89–108. Впрочем, этот дискурс не исключает понимания особенного качества как связанного с материальным субстратом, которое мы встречаем в хрисипповом парадоксе, тем более, что пример, используемый Хрисиппом, имеет, в первую очередь, иллюстративную, модельную функцию. Интересно, что рассмотрение Э. Льюисом данной проблематики через призму понимания души как особенного качества индивида позволяет ему, в отличие от Д. Сэдли, говорить о том, что особенное качество отвечает, в понимании стоиков, не только за «диахроническое» единство индивида (*diachronic identity*), но и за «синхроническое» единство (*synchronic identity*) (см.: Lewis E. *The Stoics on Identity and Individuation*. P. 93, n. 11), т. е. в понимании Э. Льюиса, посредством концепта особенного качества стоики выражали не только сохранение идентичности человеком на протяжении его жизни, но и тождественность человеческого сознания.

стороны, Дион не может не остаться собою из-за лишения ноги (это главнейшая предпосылка Хрисиппова примера), с другой стороны, наоборот, особенность одноногости, став свойственной для сущности Диона, не формирует нового индивида (но становится воспринятой особенным качеством Диона). Значит, в одной сущности не сосуществуют два особенных качества.

\* \* \*

Стоическое учение об особенном качестве индивида, формализуясь, нашло свое отражение в области стоической грамматики и логики. По свидетельству Диогена Лаэртского, Хрисипп различил имя собственное (ἰδιόμα) и имя нарицательное (προσηγορία), и Диоген Вавилонский дает им следующее определение: «Имя нарицательное (προσηγορία) — часть речи, обозначающая общую качественность (κοινὴν ποιότητα), например, “человек”, “конь”. Имя собственное (ἰδιόμα) — часть речи, указывающая на особенную качественность (ἰδίαν ποιότητα), например, Диоген, Сократ»<sup>41</sup>. Подобное различие собственного и нарицательного имени было подхвачено александрийскими грамматиками, причем источники свидетельствуют, что имели место две традиции определения ἰδιόμα и προσηγορία. Если Аполлоний Дискол и следовавшая ему традиция соотносит их с особенным и общим качествами денотата высказывания<sup>42</sup>, то Дионисий Фракийский и следовавшая ему грамматическая традиция — с особой и

<sup>41</sup> Диоген Лаэртский, VII, 58 (SVF III, 22).

<sup>42</sup> Аполлоний Дискол. *Синтаксис*, 142.1–143.3 и др.; Схолия к Дионисию Фракийцу, 12 (524H).

общей сущностями<sup>43</sup>, что исследователи связывают с аристотелизацией александрийской грамматики<sup>44</sup>.

Исходя из свидетельств некоторых позднейших источников можно предположить, что стоики могли понимать особенное качество как совокупность качеств. Сохранилось свидетельство Дексиппа (IV в.), который, задаваясь вопросом о принципе индивидуации индивидов одной сущности, пишет:

Те, которые разрешают это затруднение через особенное качество (τὸ ἰδίως ποῖόν), говоря, что один отличается горбатостью носа, светловолосостью и иным схождением качеств (συνδρομῇ ποιοτήτων), другой — курносостью, лысоватостью или серым цветом глаз, иной — другими качествами, не кажется мне, что решают этот вопрос хорошо<sup>45</sup>.

Лонг и Сэдли, основываясь на том, что здесь идет речь именно о качествах, причем безотносительных, указывают, что данный фрагмент отно-

<sup>43</sup> Дионисий Фракийский. *Искусство грамматики*, 33.6–7; Хойробоск, I, 105, 23–25.

<sup>44</sup> Robertson D. *A Patristic Theory of Proper Names* // Archiv für Geschichte der Philosophie. 84, 2002. P. 3, n. 3; Мажуга В. *Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков)* // Теоретические проблемы языкознания. Сборник статей к 140-летию кафедры общего языкознания Филол. ф-та СПбГУ. СПб., 2004. С. 481. В последней статье дан обзор, посвященный соотношению имени с качеством или сущностью у различных древних грамматиков.

<sup>45</sup> Дексипп. *Комментарии на «Категории»*, 30.20–26 [Busse]; пер. наш. В издании Лонга—Сэдли (см. следующее примечание) это фрагмент LS 28J.

сится к свидетельствам о стоической онтологии<sup>46</sup>, отмечая тем не менее его странность, так как искомый стоиками субстанциональный статус особенного качества здесь становится несколько туманным, ведь перечисленные общие качества могут изменяться в течение жизни индивида<sup>47</sup>.

Непонятно, можно ли считать, что стоическая традиция проделала путь от понимания особенного качества как способного увеличиваться и уменьшаться, т. е. изменяться, к данному дискурсу описания особенного качества через совокупность качеств. Очевидна, по крайней мере, разница в акцентах: в данном случае гораздо больший упор сделан на эпистемологической функции особенного качества индивида, его определении в познании. Можно предположить и то, что здесь проявляется влияние некоего внешнего стоической школе учения, тем более что в качестве такого учения может выступать учение Порфирия о единичных терминах («единичностях», τὸ ἁτομον), представляющих собой высказывания о единичных объектах, т. е. о том, что составляет самую низшую ступень порфириевского родовидового древа, представленного, в частности, в его «Исагоге».

В отличие от Аристотеля, по мнению которого единичные признаки вещи находятся в подлежащем, но не сказываются о нем<sup>48</sup>, Порфирий считал, что единичное может быть выражено в высказывании так же, как и остальные вышестоя-

<sup>46</sup>См.: Long A. A., Sedley D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I, II. Cambridge, 1987 (далее — LS). Раздел 28.

<sup>47</sup>Long A. A., Sedley D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I, p. 174; vol. II, p. 174–175.

<sup>48</sup>*Категории*, 1a23–29.

щие элементы родовидового древа, причем единичные термины (свойства), так же как родовидовые, могут быть высказаны посредством совокупности терминов (свойств); отличие единичных терминов от родовидовых — в том, что последние могут быть высказаны через низлежащие роды и виды, представляющие собой существенные признаки вещи, в то время как единичные термины (свойства) высказываются через совокупность случайных свойств. К числу таких единичных терминов Порфирий относит и термин «Сократ», говоря, что «все подобное называется единичностью (ἄτομα), потому что каждое из них состоит из особенных свойств (ἰδιότητων), собрание (τὸ ἄθροισμα) которых никогда не может оказаться тем же самым у другого. Ибо особенные свойства (ἰδιότητες) Сократа не могут оказаться теми же самыми у чего-либо другого...»<sup>49</sup>. Имеется также еще одно место, где Порфирий — вскользь — упоминает о рассмотрении Сократа через совокупность качеств, и здесь Порфирий использует именно понятие схождения (συνδρομή) качеств<sup>50</sup>.

Таким образом, Порфирий мог использовать стоическое учение в своих логических сочинениях<sup>51</sup>, в связи с чем можно предположить, как это

<sup>49</sup> *Исагога*, 7.19–24 [Busse].

<sup>50</sup> «Сократ отличается от Платона не через какое-либо различие, но различным схождением качеств (συνδρομῆς ποιότητων), в отношении которых Платон отличен от Сократа» (*Короткий комментарий на «Категории»*, 129.9–10 [Busse]).

<sup>51</sup> Влияние на Порфирия стоического дискурса отмечает Симпликий в *Комментариях на «Категории»*, р. 2.8–9 [Kalbfleisch]. Явные стоические коннотации прослеживаются во фрагменте из Порфирия, который приводит Симпликий в том же сочинении: *Ibid.*, р. 48.11–16. Обсуждение

делает Р. Чиарадонна<sup>52</sup>, что Дексипп совместил порфириевский дискурс единичных терминов со стоическим учением об особенном качестве, полемизируя с Порфирием и имея в виду влияние на него элементов стоического учения, но не желая критиковать непосредственно Порфирия; тем более что Дексипп, вероятно, знал, что Аристотель, автор «Категорий», — сочинения, которое разъясняет Порфирий в своей «Исагоге», — критикует способ индивидуации посредством совокупности качеств<sup>53</sup>.

Имеются и другие соображения, могущие свидетельствовать в пользу того, что фрагмент из Дексиппа, в котором говорится о раскрытии особенного качества через совокупность общих, может иметь отношение к стоическому учению. Например, А. Ллойд считает, что в соответствии со стоической доктриной особенное качество человека может быть рассмотрено как сложная совокупность качеств исходя из стоического учения о категориях<sup>54</sup>. Ллойд имеет в виду нормативный для стоического учения принцип рассмотрения вещи с четырех точек зрения — посредством четырех стоических категорий, каждая из которых раскрывается последующей, являя предмет при движении рассмотрения с точки зрения меньшей определен-

вопроса см.: Barnes J. *Stoic influence in Porphyry?* // Idem. *Additional notes* // *Porphyry: Introduction* / Trans., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. P. 312–317; Chiaradonna R. *La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ἰδίως ποῖόν stoico?* // *Elenchos*. 21, 2000. P. 317–328.

<sup>52</sup>Chiaradonna R. *Ibid.*

<sup>53</sup>*Μεταφυσικα*, 1040a8–15; см.: Barnes J. *Commentary* // *Porphyry: Introduction*. . . P. 153.

<sup>54</sup>Lloyd A. *Grammar and Metaphysics in the Stoya* // *Problems in Stoicism*. London, 1971. P. 66.



ности к большей и с точки зрения безотносительности к той, которая являет всевозможные отношения предмета с миром.

В чем-то похожий взгляд имеется и у А. Столярова, который отталкивается от осмысления стоического понимания разновидностей качественной определенности в связи с доктриной пневмы. А. Столяров, различая стоические термины *ἰδίως ποιόν* (особенное, или индивидуальное, качество) и *ἰδίᾳ ποιότητος* (индивидуальная качественность), пишет, отмечая гипотетический характер своих слов: «... “Индивидуальное” качество... тождественно совокупности уникальных существенных свойств “пневматической” структуры [имеется в виду учение стоиков о пневме, пронизывающей все материально сущее. — Д. Б.], взятой самостоятельно, вне отношения к чему-либо. Тогда “качественность” (*ποιότης*) означала бы совокупность двух первых позиций и всего многообразия вторичных акцидентальных свойств, приобретаемых ситуативно, в отношении к “чему-то”; иными словами, — предельно конкретное и наиболее полное описание субстанции, взятой в определенный момент ее существования во всех возможных уникальных параметрах<sup>55</sup> <sup>56</sup>. Такое понимание особенного качества вполне вписывается в ту картину представления *ἰδίως ποιόν* через совокупность общих качеств, которую мы имеем у Дексиппа.

Вспомним также об определении Хрисиппом имени собственного: «Имя собственное (*ὄνομα*) — часть речи, указывающее на особенную каче-

<sup>55</sup>В своей трактовке стоического *ποιότης* А. Столяров, видимо, опирается на фрагмент SVF II, 323а.

<sup>56</sup>Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол / Пер. и комм. А. А. Столярова. М., 1999. Ч. 1. С. 203.

ственность (*ἰδίαν ποιότητα*), например, Диоген, Сократ»<sup>57</sup>. В сочинениях Оригена есть место, в котором используется данный дискурс Хрисиппа; это место дает возможность понимать стоическое *ἰδία ποιότητης* близко к пониманию А. Столярова — в том смысле, что *ἰδία ποιότητης* может быть раскрыто через совокупность качеств: «Имя (*ὄνομα*) есть такое нарицание (*προσηγορία*)»<sup>58</sup>, которое представляет особенную качественность (*τῆς ἰδίας ποιότητος*) именуемого. Такова, например, некая особенная качественность (*ἰδία ποιότης*) апостола Павла — для его души, согласно которой она такая-то; для ума, согласно которой он может постигать то-то и то-то; для тела, согласно которой оно такое-то»<sup>59</sup>.

В сочинении другого христианского автора, свт. Василия Кесарийского, так же как в свидетельстве Дексиппа идет речь о том, что один человек отличается от другого специфическим «схождением» (*συνδρομήν*) особенностей, на которые указывает его имя. В том месте из сочинения свт. Василия «Против Евномия», где идет речь о *συνδρομή*, свт. Василий использует элементы стоического учения: например, он говорит об общем для всех людей подлежащем материальном субстрате<sup>60</sup>. И хотя имеется важное отличие между дискурсом свт. Василия и свидетельством Дексиппа, заключающееся в том, что у свт. Василия часть особенностей индивида, которые он

<sup>57</sup> Диоген Лаэртский, VII.58 (= SVF III, 22).

<sup>58</sup> В отличие от Хрисиппа Ориген, как мы видим, не различает *ὄνομα* и *προσηγορία*.

<sup>59</sup> О молитве, 24.2.1–24.2.12 [Koetschau]; пер. наш. Далее Ориген говорит, что именно этой своей особенной качественностью апостол Павел отличается от других людей.

<sup>60</sup> *Против Евномия*, II.4.1–32 (SC 305), PG 29 577–29 580.

перечисляет, являются индивидуальными особенностями, характерными лишь для данного человека, так как они описывают его историю, судьбу<sup>61</sup>, в то время как в Дексипповом свидетельстве особенности, отличающие индивида, суть общие для всех людей, — это можно отнести на счет специфики библейско-христианского взгляда свт. Василия, подразумевающего историчность человека<sup>62</sup>.

Впрочем, представление о том, что имя указывает на множество особенностей вещи, насколько можно судить, имелось и у стоиков. По свидетельству Симпликия, «имя являет связанное, или, как говорят стоики, совокупное (τὸ κεφαλαῖῳδες)»<sup>63</sup>. Понятие κεφαλαῖῳδες есть технический термин, который использовался стоиками для осмысления понятия «определения». Александр Афродисийский свидетельствует о формальной стороне «определения» в понимании стоиков следующим образом: «Определение есть речь согласно анализу [предмета] с точностью (“анализом” же они называют развертывание определяемого в его совокупном содержании (κεφαλαῖῳδῶς), а “точностью” — то, что оно не шире и не уже [определяемого])»<sup>64</sup>. Основным смысл, вкладываемый стои-

<sup>61</sup>См.: «Услышав “Павел” [имеется в виду апостол Павел. — Д. Б.], мыслим схождение... особенностей — тарсянина, еврея, согласно закону фарисеев, ученика Гамалиила, из ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников».

<sup>62</sup>Мы попытались проанализировать представление о «схождении качеств» у свт. Василия и его бэкграунд в статье: Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст [в печати].

<sup>63</sup>SVF II, 225.

<sup>64</sup>SVF II, 228 = LS 32E; пер. наш. Мы следуем прочтению Лонга—Сэдли, которое расходится с пониманием пе-

ками в понятие определения, таков, что оно есть «передача особенного, т. е. то, что проясняет особенное»<sup>65</sup>. Вероятно, под этим «особенным», специфику которого передает определение, подразумевается как особенность некоего рода или вида, отличающая данный род или вид от иных<sup>66</sup>, так и особенность, отличающая данный индивид от других индивидов; т. е. эта особенность, раскрываемая в определении, могла указывать на особенное качество индивида. Одна из функций определения в понимании стоиков (наряду с формулированием общезначимого понятия о предмете<sup>67</sup>, указанием на первичные очертания предмета в уме, приводящие к его проясняющему знанию<sup>68</sup> и приведением к высшему роду<sup>69</sup>) заключается в выражении отличия вещи от других<sup>70</sup>. Это последнее понимание определения у стоиков переняли, в частности, античные грамматик. В *Комментариях к Донату* приводится пример подобного использования определения, где каждое из составляющих определения отличает определяемое от иных понятий<sup>71</sup>. Таким образом, можно

реводчика *Stoicorum Veterum Fragmenta* на русский язык А. А. Столярова (см.: *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Ч. 1. . . С. 130).

<sup>65</sup>SVF II, 226 = LS 32B, см. также: Диоген Лаэртский, VII.60.

<sup>66</sup>Например, определение мужества (Цицерон. *Тускуланские беседы*, 53). В этом стоическая процедура определения напоминает аристотелевскую, что отмечает Александр Афродисийский, см. SVF II, 228.

<sup>67</sup>Цицерон. *Тускуланские беседы*, IV.53; а также SVF II, 106; 229; SVF III, 75.

<sup>68</sup>Диоген Лаэртский, VII.60.

<sup>69</sup>SVF II, 95.

<sup>70</sup>SVF II, 225; 230.

<sup>71</sup>«Совершенным определением является то, которое от-

говорить, что стоическая логика имела базис для определения индивида через совокупность различных свойств, и логическая традиция стоиков могла сказаться на специфике Дексиппова свидетельства, так же как и повлиять на дискурс свт. Василия.

В целом можно сделать вывод, что рассмотренные места из сочинений Дексиппа и христианских авторов свидетельствуют, скорее, в пользу того, что учение стоиков включало в себя представление об особенном качестве индивида как о некоей совокупности качеств. Возможно, в пределах эти качества должны были описывать полную картину состояний и отношений индивида, и в роли таких качеств выступали общие качества вместе с качествами, отвечающими за отношения индивида к внешнему миру.

Таковы пути стоического τὸ ἰδίως ποιόν, как нам удалось их разглядеть<sup>72</sup>.

*Д. С. Бирюков*

деляет вещь от прочих общих наименований и изъясняет ее собственное свойство ... “Что есть имя?” “Имя есть часть речи, имеющая падеж, обозначающая тело или вещь собственным или общим образом”. Словами “имеющая падеж” он отделил имя от глагола, отделил от наречия, отделил от союза, от предлога, от междометия, но не отделил еще от двух частей речи — от местоимения и причастия. Ибо падежи свойственны местоимению и причастию. Что же отделяет от них имя? Лицо и время ... Остается сказать, что есть собственное свойство самого имени? Чтобы оно было либо собственным, либо нарицательным, это нельзя найти ни в какой другой части речи» (IV, 489–490K); пер. И. М. Троцкого, цит. по изд.: Античные теории языка и стиля (антология текстов). М.; Л., 1936. С. 126.

<sup>72</sup>Выражаю благодарность С. В. Месяц, критика которой помогла мне уточнить некоторые важные положения данной статьи.

## Содержание

От редактора .....	3
Платоновские вопросы .....	5
О рождении души по <i>Тимею</i> .....	45
Сокращенный вариант трактата <i>О рождении души по Тимею</i> .....	107
О противоречиях стоиков .....	115
Конспект трактата <i>О том, что стоики говорят еще более нелепо и противоречиво, чем поэты</i> .....	201
Об общих понятиях. Против стоиков .....	206
<i>Сидаш Т. Г.</i> О полемике Плутарха со стоиками ...	302
<i>Бирюков Д. С.</i> Стоики и принцип идентичности индивида .....	351

# ПЛУТАРХ

## Сочинения

Директор Издательства СПбГУ  
проф. *Р. В. Светлов*

Главный редактор  
*Т. Н. Пескова*

Редактор *Д. С. Бирюков*  
Обложка художника *Е. А. Соловьевой*  
Корректор *И. А. Симкина*  
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторт*

Подписано в печать 15.07.2008. Формат 84 × 100<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 18,72. Заказ №

Издательство СПбГУ.  
199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21  
Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22  
E-mail: editor@unipress.ru    www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:  
С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21  
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76  
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

**Плутарх. Сочинения** / Пер. с древне-  
П40 греч. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд-во С.-Петерб.  
ун-та, 2008. — 384 с.  
ISBN 978-5-288-04699-5

Опубликованные впервые на русском языке основные философские сочинения знаменитого античного философа, историка и политика Плутарха из Херонеи (I—первая половина II в.) составляют трактаты, в которых находит свое развитие традиция платонизма, и полемические сочинения, направленные на опровержения положений философии стоиков.

Собранные в данном томе сочинения представляют собой ценнейший источник по истории античного платонизма и стоической философской традиции, а также по древней математике, нумерологии и гармонике.

Издание предназначено для специалистов и всех интересующихся античной философией и культурой.

**ББК 63.3(0)32**