



Глава вторая

АНТИОХ ИЗ АСКАЛОНА: ВОЗВРАТ К ДОГМАТИЗМУ

А. БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И СОЧИНЕНИЯ: ОЧЕРК ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ

Антиох, с изучения которого мы начинаем наш очерк, родился в городе Аскалоне в Палестине примерно в 130 г. до н. э. Некоторые уроженцы этих краев уже успели прославиться на эллинистической литературной сцене, хотя ни один из них не происходил непосредственно из Аскалона. Великий философ-стоик Посидоний, современник Антиоха, был родом из Апамеи в северной Сирии, а Мелеагр, сочинитель эпиграмм, составитель знаменитого венка, вошедшего в Палатинскую антологию, сатирик Менипп, младший современник Антиоха, и Филодем, философ-эпикурец и сочинитель эпиграмм, происходили из близлежащей Гадары. Единственным философом, известным в это время, был стоик Сосуз, который вполне мог оказать влияние на философское развитие Антиоха, поскольку он посвятил этому философу один из своих диалогов. Этот диалог, как мы увидим, является важным этапом его творчества, кроме того, относится к числу тех немногих сочинений Антиоха, названия которых дошли до нас.

Детство и юность Антиоха прошли в Аскалоне, однако этот город не имел значения для его дальнейшей карьеры. Цицерон сообщает, что Антиох впоследствии покинул Аскалон и никогда туда больше не возвращался (*Tusc. Disp. V 107*). Разумеется, это высказывание не исключает того факта, что он мог посещать свой родной город впоследствии, например, во время военной кампании Лукулла, однако очевидно, что он не возвращался туда жить. Для получения высшего образования он отправился в Афины, все еще центр мировой философии, и вступил в платоновскую Академию, возглавляемую в то время Филоном из Ларисы. Если верить утверждению

Нумения (fr. 28 Des Places), до этого он слушал лекции главы стоической школы Мнесарха, ученика Панетия, однако свидетельство Цицерона (Acad. Pr. 69) исключает такую возможность, так что естественно предположить, что это утверждение является поздней фабрикацией, целью которой было обвинить Антиоха в том, что он постоянно колебался в своих предпочтениях, втайне сочувствуя стоикам, и т. д.¹ Вполне вероятно, что он все же слушал лекции Мнесарха, однако скорее позже, нежели раньше лекций Филона.

Несомненно, что Антиох был учеником Филона из Ларисы. Цицерон (Loc. cit.) говорит, что Антиох «учился у Филона... столь долго, что, по общему мнению, никто не учился дольше его». Если принять эти слова буквально, то можно предположить, что Антиох стал последователем Филона сразу после вступления последнего в должность главы Академии в 110 г. до н. э., и именно этот год следует считать примерной датой приезда Антиоха в Афины.

В течение двадцати лет Антиох был более или менее верным приверженцем Новой академии Аркесилая и Карнеада, модифицированной Филоном. По словам того же Цицерона, он сочинил в это время ряд работ, защищающих философскую доктрину, которую позже сам отвергал с такой же страстностью. Не следует, однако, думать, что поворот Антиоха к догматизму был, как утверждали некоторые из его недоброжелателей, чем-то вроде моментального обращения или же, что еще менее вероятно, результатом его неприязни лично к Филону (Cic., loc. cit., Aug., Contra Acad. 2, 15; Plut., Cic. 4). Скорее всего, такой поворот явился результатом постепенного философского развития и обусловлен неудовлетворенностью, пустотой академического скептицизма, который, уже не поддерживаемый великолепным методом Карнеада, становился все более и более неприемлемым для любого философа позитивной и догматической направленности. Кроме того, и сам Филон, признав возможность «свидетельств» (*enargeia*), значительно ослабил скептическую позицию.

Открытый разрыв с Филоном произошел не ранее 88 г., когда, после наступления Митридата, философы вынуждены были бежать из Афин в Рим. Филон и Антиох некоторое время оставались в Риме, причем Антиох приобрел широкую известность своими лекциями,

¹ Нумений говорит следующее: «В любом случае, прослушав лекции стоика Мнесарха, он разработал доктрину, противоположную той, которой придерживался его учитель Филон, и внес в учение Академии множество чуждых элементов». Нумений вполне мог иметь в виду и более поздний период, накануне открытого разрыва Антиоха с Филоном. Слова Августина *auditis Philone Academico et Mnesiarcho Stoico* (Contra Acad. 3, 41) могут также на это указывать, хотя мы не знаем, откуда Августин почерпнул эти сведения.

которые посещали вместе с другими известными людьми Квинт Лутаций Катулл и Цицерон. Антиоха оценил известный римский аристократ Л. Лукулл, ставший его другом. Когда при Сулле Лукулл покинул Рим для того, чтобы стать квестором в Азии в 87 г. до н. э., Антиох поехал с ним в составе его администрации. Случай, который описывается как официальный акт разрыва с Филоном, произошел именно в это время, в 87–86 гг. в Александрии, где Лукулл был занят строительством флота.

В трактате Цицерона *Academica Priora* (11 sq.) о событии рассказывает сам Лукулл, однако вполне вероятно, что Цицерон использует диалог Антиоха *Sosus*, несколько драматизируя ситуацию. Антиох мог описывать этот случай в предисловии к своему диалогу, поскольку и Цицерон обычно писал предисловия к своим диалогам. Лукулл говорит следующее:

«Когда я был в Александрии во время моего проквесторства, Антиох был со мной. Здесь же находился и друг Антиоха Гераклит из Тира, который в течение многих лет учился у Клитомача и Филона и был преданным приверженцем той философии, которая чуть не исчезла и недавно возродилась (то есть философии Новой академии. — Дж. Д.). Мне приходилось часто слышать, как Антиох спорил с ним, впрочем, в дружественной форме. Затем в Александрии появились те две книги Филона, которые Катулл обсуждал вчера, и впервые попали в руки Антиоха. Друг наш был очень спокойным и уравновешенным человеком, более чем кто-либо, однако прочитав их, он очень разозлился. Это было удивительно. Я никогда не видел его таким. Он попросил Гераклита покопаться в памяти и ответить, припоминает ли он, чтобы Филон говорил нечто подобное ранее, и похоже ли это на учение Филона или какого-либо другого академика. Гераклит ответил, что он не может ничего подобного вспомнить, однако уверен, что книги действительно принадлежат Филону. В самом деле, сомневаться в этом не приходилось, поскольку они были мне переданы моими учеными друзьями Публием, Гаем Селием и Тетрилием Рогусом, которые подтвердили, что и сам Филон высказывался в таком же духе в Риме и что книги скопированы с манускрипта самого Филона.

Тогда Антиох рассказал Гераклиту все то, что Катулл вчера представлял как слова Филона, обращенные к его отцу, и много еще чего. И он не успокоился до тех пор, пока не написал книгу против своего учителя, я имею в виду *Sosus*. Внимательно слушая полемику Гераклита против Антиоха и Антиоха против академиков, я старался прежде всего запомнить слова Антиоха, дабы уяснить его позицию по возможности отчетливо. Так, при участии Гераклита и ряда других ученых, среди которых были брат Антиоха Арист, а так-

же Аристон и Дион, которые, в отличие от его брата, особенно активно поддерживали Антиоха, мы провели довольно много времени, обсуждая эту проблему».

Эта пространная цитата красочно излагает то событие, которое, вероятно, явилось поворотным пунктом в философской карьере Антиоха. Кроме того, здесь упоминается несколько имен, которые пригодятся нам впоследствии. Сомневаться в том, что такое событие действительно имело место, у нас нет никаких оснований, хотя вполне вероятно, что в действительности Цицерон вывел Лукулла как литературный персонаж и не обязательно получил эти сведения лично от него. Из рассказа мы узнаем несколько интересных деталей. В частности, оказывается, что ни Гераклит, ни Антиох ничего не знали об этой работе Филона и были весьма ею озадачены. С другой стороны, друзья Лукулла, которые присоединились к этому собранию позже, вероятно, для того, чтобы провести зиму в Александрии, знали об этих книгах и даже скопировали их. Следовательно, после того как Антиох покинул Рим, Филон письменно изложил некоторые из своих воззрений, о которых не говорил ранее, в противном случае об удивлении Антиоха (даже если допустить здесь риторическое преувеличение) говорить не имело бы никакого смысла.

Что же такое могло содержаться в этих книгах, столь разозлившее Антиоха? Скорее всего, основной их темой было утверждение принципиального единства платоновской традиции, и эта тема действительно была взрывоопасной. С одной стороны, книга могла включать в себя утверждение о том, что философия Сократа, равно как и ранние диалоги Платона, носила чисто апоретический и скептический характер, а с другой — могла далее развивать крайне скептическую позицию Аркесилая. Клитомах к тому времени уже весьма далеко продвинулся в построении позитивной философии, развивая теорию вероятности и учение о «вещах, которые следует предпочитать или отвергать». Сам Филон, в этой книге или ранее, признавал, что существуют некоторые «отчетливые или ясные» (*enarge*) вещи в стоическом смысле этого слова, однако он отрицал так называемую субъективную очевидность (*katalepsis*) (*Acad. Pr.* 32; *Sextus Emp. PH I* 235). Вполне вероятно, что именно его попытка доказательства того, что платоновская традиция по сути своей едина, показалось Антиоху странной. Вполне вероятно, что этот вопрос не очень заострялся в Афинской школе, однако в Риме Филона спросили, насколько его учение соответствует доктрине Платона. Вероятно, он ответил, что принципиального различия между ними не существует.

Представление Антиоха было диаметрально противоположным. Он видел, что между теми, кого он называл «древними» (имея в виду,

прежде всего, Платона, Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и перипатетиков Аристотеля и Теофраста), и представителями скептической традиции, начинающейся с Аркесилая и заканчивающейся самим Филоном, было глубокое различие. Вполне вероятно, что впервые он явно высказался об этом именно в своем диалоге *Созус* и не уставал повторять это утверждение впоследствии. Подобного рода заявление превратилось для него, по словам Цицерона, в своего рода заклинание, которое он повторял в предисловии к каждой из своих работ. Приведем один пример такого, характерного для Антиоха, заявления. В данном случае слова Антиоха вложены в уста Варрона (Cic., Acad. Post. 15 sq.):

«Сократ был первым мыслителем, который освободил философию от покрывала вековой тайны, избавив от исследований таинств природы, которыми занимались все философы до него, и сделал ее основным предметом обыденную жизнь, исследуя добродетели и грехи, добро и зло как таковое, и осознал, что проблемы неба недоступны для познания, а если даже были бы доступны, то имели бы очень косвенное отношение к благой жизни».¹

Далее Варрон описывает метод Сократа, отмечая деструктивный характер его иронии, и продолжает следующим образом:

«Однако со времен Платона, мыслителя плодovitого и разнообразного, возникла философия, которая, будучи разделенной на две ветви, представляла собой нечто единое. Действительно, Академия и перипатетическая школа придерживались единой доктрины, хотя и носили разные имена. Ибо своим наследником Платон назначил сына своей сестры Спевсиппа, а его систему унаследовали два наиболее старательных и искусственных ученика, Ксенократ из Халкедона и Аристотель из Стагиры. Последователи Аристотеля получили прозвище перипатетиков, поскольку в Ликее они имели привычку вести философские беседы прогуливаясь, в то время как остальные, поскольку они продолжали собираться в Академии, стали называться по имени этого места. Обе эти школы продолжали черпать из сокровищницы платоновского наследия, обе сформулировали определенную доктрину и начали старательно ее разрабатывать, полностью отказавшись от знаменитого метода Сократа, который, как известно, все подвергал сомнению и никогда не приходил к определенному утверждению. Так возникло то, что сам Сократ был склонен постоянно пересматривать, а именно: научно построенная философия, которая делилась на определенные разделы и включала в себя развитую философскую систему. И как я уже отмечал, фактически возник-

¹ Эти слова перекликаются с аналогичным высказыванием Ксенофонта в его *Воспоминаниях о Сократе* (I 1, 11).

ла одна наука, которая носила два разных имени, поскольку между Академией и Ликеем в то время не было существенной разницы. Аристотель превосходил всех своей эрудицией и умом, однако обе школы черпали из одного источника, и обе пришли к одинаковой классификации вещей, которых следует желать или избегать».

Трудно сказать, принадлежит ли это откровенное заявление о том, что платоников столь явно отошли от Сократа, самому Антиоху или же добавлено Цицероном. В другом месте мы встречаем более простое утверждение (Cic., Fin. V 7; cf. De Orat. III 67):

«...Древняя академия, которая включает, как заявляет Антиох, не только тех, кто носит имя академиков, то есть Спевсиппа, Ксенократа, Полемона и Крантора и других, но и ранних перипатетиков, возглавляемых Аристотелем, которого, если не считать самого Платона, можно считать царем всех философов».

Здесь и в пятой книге *De Finibus* доктрину Антиоха излагает его ученик М. Пуций Пизо Калпурниан, который был также учеником перипатетика Стасея из Неаполя. Причем его учение удивительным образом преподносится здесь как перипатетическая доктрина, что доказывает, насколько мало значило для Антиоха это различие.

Итак, первым принципом школы Антиоха было утверждение о принципиальном единстве академической и перипатетической доктрин. Такая установка с учетом резкой критики, предпринятой Аристотелем против Платона и Академии, может нам показаться удивительной. Однако прежде чем отвергнуть это воззрение Антиоха, следует рассмотреть его более внимательно. Древнюю академию он видел с несколько иной перспективы, нежели мы с вами, которая была одновременно и более близкой, и более искаженной. Более близкой была потому, что он, в отличие от нас, имел доступ к сочинениям Спевсиппа, Ксенократа, эзотерическим работам Аристотеля, сочинениям Теофраста и, last not least, трудам Полемона, который, по его представлению, был последним ортодоксальным главой Академии. С другой стороны, он смотрел на историю с более искаженной перспективы, поскольку на фоне всех этих позднейших толкований диалоги самого Платона и эзотерические сочинения Аристотеля (то есть все, что дошло до наших дней) отступали в тень, не забытые окончательно (Цицерон, например, часто их цитирует), но затуманенные и даже расчлененные трудами их непосредственных последователей. В предыдущей главе мы обсуждали те изменения, которым подверглась теория идей. Из метафизики, судя по всему, полностью исчезла идея трансцендентного нематериального Бога. Аристотелевская этика и логика нашли свое место в учении Академии, и произошло это прежде всего благодаря усилиям Полемона, имя которого Антиох постоянно связывает с именем Аристотеля. Цицерон

сообщает, например: «Наш наставник Антиох очень скрупулезно следовал доктрине древних, которая была, по его мнению, единой для Полемона и Аристотеля» (Fin. V 14; cf. Fin. II 34: «...Полемон и Аристотель до него»). В том, что Антиох адекватно выражает позицию Полемона, нет оснований сомневаться, и те немногие независимые данные, которыми мы располагаем, подтверждают это.¹

Несомненно, что тот же Полемон повлиял и на второй принцип Антиоха: утверждение единства учений Древней академии и Стои. Возьмем, к примеру, следующий пассаж (Fin. IV 3; отметим, что сам Цицерон принимает позицию Антиоха, направленную против стоиков, которых представляет Катон):

«По моему мнению, Катон, древние ученики Платона, Спевсипп, Аристотель и Ксенократ, а после них Полемон и Теофраст разработали учение столь подробно, что Зенону, после того как он стал учеником Полемона, не имело никакого смысла слишком сильно отклоняться от доктрины своего учителя и его предшественников».

Следует учитывать, что четвертая книга *De Finibus* написана с полемической целью; сам Антиох не всегда столь резко отзывается о Зеноне.² Его установка сводится к утверждению, что все верные элементы доктрины Зенона заимствованы им у Платона, однако в тех случаях, когда последний пытается продемонстрировать свою оригинальность, он отходит от учения «древних». Например, принимая правильным этическое положение о том, что «самым первичным принципом, присущим нам по природе, является чувство самосохранения», он затем отклоняется от правильной линии, заявляя, что телесное совершенство не является необходимым благом (*De Fin.* IV 25). Доктрина об «уподоблении» (*oikeiosis*), которую большинство исследователей резонно считают стоической, для Антиоха представляется учением Полемона, так что именно этот последний снова оказывается для него той осью, вокруг которой вращается история философии. Мы должны понимать, что, оценивая позицию Антиоха, приходится примириться с тем обстоятельством, что, в

¹ Сама идея о единстве учения разных школ не была уникальной. Панетий и после него Посидоний стремились соединить стоицизм и платонизм, многое заимствуя у Платона. По мнению Карнеада, между перипатетической и стоической этикой не было существенного различия (*Tusc. Disp.* V 120).

² Cf. *Acad. Post.* 35–42, где доктрина Зенона излагается не в столь полемическом ключе. В *De Fin.* V и *Academica* Антиох принимает стоическую доктрину в полной мере, даже не оговаривая этого, полагая, что он всего лишь возвращает Академии то, что и так ей принадлежит. Cf. *Sext. Emp. PH I 235*: «Антиох... показывает, что доктрина стоиков восходит к самому Платону».

отличие от нас, Антиох знал, о чем он говорит, хотя его утверждение о том, что учение Полемона вполне согласуется с исходными положениями Платона, все же следует считать ошибочным.

Все сказанное до сих пор базируется на анализе диалога Антиоха *Созус*. В завершение раздела нам остается сказать несколько слов об остальных работах Антиоха, названия которых нам известны. Секст Эмпирик (*Adv. Log. I 201*) цитирует пассаж из второй книги сочинения, которое называется *Κανονικα*. Сопоставив эту цитату с другим случайным замечанием (*Ibid. 162*), мы заключаем, что эта книга могла касаться теории познания. Что означает заголовок, не очень понятно. Вообще говоря, *Κανονικον* — это эпикурейский термин, употребляемый для обозначения «принципов методологии», которые заменяли в доктрине эпикурейцев логику. Сомнительно, чтобы Антиох заимствовал для своих целей столь характерный эпикурейский термин. Если принять, что слово *κανονικα* просто означает «правила поведения», и, учитывая тот факт, что в первой книге *Против логиков* Секст обсуждает критерий достоверности, естественно предположить, что работа Антиоха была посвящена теории познания и проблеме достоверности и предварялась подробным историческим очерком, элементы которого вполне могли сохраниться у Секста. Теория познания Антиоха подробно обсуждается Цицероном, однако он не указывает свой источник. Название *Κανονικα* может также означать общее введение в философию, однако с уверенностью утверждать это невозможно.

Кроме того, Антиох написал произведение, озаглавленное *Ο Βογαλ*. Вполне вероятно, что эта книга была написана во время военной кампании, в которой он принимал участие в составе ставки Лукулла, поскольку он упоминает битву при Тиграноцерте, состоявшуюся в октябре 69 г., несколько преувеличенно заявляя, что «такой битвы доселе свет не видел» (*Plut., Luc. 28, 8*). Мы не знаем, взял ли Плутарх эти слова из предисловия, или же из самого сочинения. Как бы там ни было, это свидетельство не очень значительно.

Сохранилось упоминание о работе Антиоха, посвященной Квинту Луцилию Бальбе, стоику и ученику Панетия (*Cic., De Nat. Deor. II 16*), в которой Антиох развивает свою любимую тему о согласии между учениями платоников и перипатетиков. Поскольку действие в диалоге Цицерона развивается в 77 или 76 г. и говорится, что Антиох написал свое сочинение недавно, можно условно предположить, что это сочинение датируется 78 г. до н. э.

Какими источниками пользовался Цицерон, не ясно. Вполне вероятно, что кроме диалога *Созус*, он мог знать *Κανονικα*. Не исключено, что одним из основных источников для него были записи лекций, выполненные им в 79–78 гг., хотя его извлечения из Антиоха

в четвертой и пятой книгах *De finibus* скорее напоминают адаптацию цельного трактата, последовательно излагающего этику и эпистемологию, нежели разрозненные заметки. Нам остается признать, что в данном случае мы сталкиваемся со странной ситуацией, когда, с одной стороны, нам известны названия нескольких работ нашего автора, а с другой стороны, все те многочисленные сведения о его доктрине, которыми мы располагаем, происходят из неизвестного источника. О трактатах, которые назывались бы *О цели* или *О критерии* и которых следовало бы ожидать от Антиоха, сведений не сохранилось. Несомненно, однако, что все эти темы обсуждались в его лекциях.

Ответ на вопрос, являлся ли Антиох главой платоновской Академии, зависит от того, что мы понимаем под этим термином. Лекции он читал не в Академии, которая в это время пребывала в запустении, а в гимнасии Птолемея, расположенном в самом городе (*De Fin. V 1 sq.*). Он может считаться главой Академии в том смысле, что несомненно был лидирующим философом-платоником, однако весьма сомнительно, чтобы он унаследовал какое-либо материальное состояние. Если Филон и распорядился каким-либо имуществом, принадлежащим школе, то маловероятно, что он назначил Антиоха своим преемником, к тому же сомнительно, что после 88 г. что-либо могло вообще сохраниться. Считается, что платоновская Академия была окончательно разрушена после падения Афин в 88 г. и в *физическом смысле* этого слова возродилась только в VI в. н. э.¹

Как бы там ни было, в 79 г. Антиох безусловно считался главным, если не единственным, представителем платонизма в Афинах. Цицерон, который посещал его лекции в 79–78 гг. и сохранил приверженность его учению на протяжении всей своей жизни, сообщает, что «другого лектора просто не было» (*Fin. V 6*). Правда, учитывая, что сам Цицерон испытывал также некоторую симпатию к скептической доктрине Новой академии, по крайней мере в том виде, в каком она была представлена у Филона, а также интересовался прежде всего этикой, то можно предположить, что более всего его привлекало знаменитое красноречие Антиоха.² Сам Антиох считал, что активное участие в политике не вредит мудрецу, поэтому поддерживал желание Цицерона вернуться в Рим после падения диктатуры Суллы (*Plut., Cic. 4, 3*).

¹ См. об этом: Lynch John. *Aristotle's School* (Berkeley, 1976). P. 177–189.

² «По прибытии в Афины он (Цицерон) посещал лекции Антиоха из Аскалона и был очарован его красноречием и красотой произношения, хотя и осуждал нововведения, которые он допускал в доктрине» (*Plut., Cic. 4, 1; cf. Cicero, Brutus 315*).

Умер Антиох после 68 г. до н. э., вероятно, в том же военном походе Лукулла в Сирию. Как уже упоминалось, в одном из своих сочинений он рассказывает о военной победе Лукулла при Тиграноперте, и сам Лукулл сообщает (Acad. Pr. 61), что Антиох, «пребывавая в Сирии», развил ту доктрину, о которой говорил в Александрии, «в еще более догматическом ключе». Поскольку Луллий вернулся в Рим в 67 г., дата смерти Антиоха определяется достаточно точно.

Осталось сказать несколько слов о последователях Антиоха и о судьбе основанной им «школы» после его смерти. В то время когда Антиох был в Сирии, школа, если таковая вообще была, по-видимому, была возвращена в Афины его братом Аристом, который возглавлял ее по крайней мере до 50 г. (в это время ее еще раз проездом посетил Цицерон). Поскольку в диалоге *Брут*, который датируется 46 г., Цицерон обращается к нему «мой друг и гость Арист», естественно заключить, что в этом году брат Антиоха еще был жив. Сам Брут также был другом Ариста. По свидетельству Плутарха (*Brutus* 2, 2), Арист был приятным в общении человеком, но едва ли мог быть назван философом. Ясно, что все это не создавало предпосылок для развития хорошей философской школы.

Ариста сменил некий Теомнест из города Наукратиса Египетского. Еще в 44 г. он занимал свой пост, и Брут посещал его лекции (*Plut., Brutus* 44), однако сам он, если верить Филострату (*Жизнеописания софистов* I 6), был скорее софистом, нежели философом. Что случилось со школой Антиоха после смерти Теомнеста, мы не знаем, вероятно, она просто прекратила свое существование. Центр платонизма, судя по всему, переместился в Александрию, где около 76 г. активно работал Гераклит из Тира. Гераклит был приверженцем Новой академии. Кроме того, вышеупомянутые Аристон с Дионом также остались жить в Александрии. Аристон больше известен как приверженец перипатетической школы, а Дион упоминается как платоник и в 57 г. до н. э. удостоился чести возглавить посольство в Рим, состоящее из сотни жителей Александрии, выступающих против возвращения Птолемея Авлета. В Риме он был убит в доме Л. Луккея, в котором он остановился (*Cic., Pro. Cael.* 23–24; 51–55). Возможно, что его учеником был Евдор из Александрии (ок. 25 до н. э.), о котором подробнее см. следующую главу.

Из римских учеников Антиоха, кроме Цицерона, следует упомянуть М. Теренция Варрона (116–28 до н. э.), который заслужил славу самого энциклопедически образованного человека своего времени. Его интересы были очень разнообразны, однако в области философии он был платоником. Именно в уста Варрона вкладывает Цицерон очерк философии Антиоха во втором издании своей *Academica*.

Благодаря Варрону влияние Антиоха распространилось впоследствии на Сенеку, а затем на Августина.

В. ФИЛОСОФИЯ

Очерк философии Антиоха следует предварить предупреждением. Как известно, до нас не дошло даже фрагментов сочинений самого Антиоха. Основная информация о его философии происходит из нескольких работ Цицерона, который зачастую сам сообщает читателю, что излагает воззрения Антиоха. Прежде всего, это *De finibus V*, где содержится очерк этики и рассуждение о высшем благе, или *summum bonum* (с которым соотносятся, на первый взгляд, критика стоиков в четвертой книге и критика эпикурейцев во второй), *Academica Priora (Lucullus)* и *Academica Posteriora* (в которых мы находим два различных варианта общего очерка философии Антиоха, прежде всего его теории познания в *Acad. Pr.* 11–60). Некоторые другие работы Цицерона, которые также могли быть написаны под влиянием Антиоха, *De Legibus I–II*; *De fato, Tusc. Disp. I*, *Topica*, *De Oratore*, мной также используются, но с большей осторожностью. Такие работы, как *De natura deorum* и *De divinatione* являются стоическими трактатами, однако и в этом случае (прежде всего в *De nat. deor. II*) воззрения Цицерона также могли формироваться под влиянием Антиоха.

Стремясь избежать всевозможных оговорок, я цитирую тексты так, как будто бы они были словами самого Антиоха. Это не должно вводить в заблуждение, если постоянно помнить, что в действительности стилистическая обработка текстов принадлежит самому Цицерону (*Fin. I 6*; *Ep. ad Att. XII 52*), Антиоху же принадлежат основные идеи и, вероятно, некоторые технические термины. Для того чтобы познакомить читателя с этой терминологией, я в скобках указываю греческий эквивалент в случаях, когда перевод очевиден, или латинский термин, если греческое соответствие ему подыскать не удастся.

Цицерон говорит (*Acad. Pr.* 29), что, согласно Антиоху, существуют «две основные философские проблемы — о критерии истинности (*kriterion tes aletheias*) и о высшем благе (*telos agathon*), и ни один человек не может считаться мудрецом, если он не знает о начале познания и о пределе стремления, а следовательно, не понимает, откуда ему следует начать и к чему стремиться».

Учитывая полемику Антиоха с представителями Новой академии, это определение является хорошим началом. Поэтому естественно сначала обратиться к этим двум темам — критерию достоверности и высшему благу, а затем перейти к остальным. Однако прежде всего скажем несколько слов о делении философии.

Сам Антиох, как это было принято в его время, делит философию на три части — физику, этику и логику. Такой порядок принимался стоиками и восходит к Ксенократу и Древней академии¹, однако из Acad. Pr. 19 создается впечатление, что сам Антиох предпочитал другую последовательность: этика, физика, логика. Возможно, что он принимал стоическую аналогию, согласно которой этика подобна желтку яйца, физика — белку, а логика — скорлупе (Sext. Emp. loc. cit.). Вопрос о последовательности тем может показаться читателю не важным, однако он относится к числу тех небольших, но многозначительных особенностей, которые следует иметь в виду. Итак, начнем с той темы, которая, по словам самого Антиоха, имеет первостепенное значение.

1. Критерий достоверности

Вопрос о критерии достоверности в философской позиции Антиоха занимает центральное место. Он явился тем пунктом, в котором Антиох разошелся с Новой академией, и именно на его основании он строит свою метафизическую схему.² Именно с того момента, как Антиох принял стоическую доктрину достоверности (kataleptike phantasia³) или, как мы говорим сейчас, «когнитивное впечатление», в платонической традиции возродился догматизм. Стоическое определение когнитивного впечатления таково: «Когнитивное впечатление — это впечатление, которое порождается действительно существующим объектом и которое оставляет след или запечатлевается (в восприятии субъекта) в соответствии с этим объектом, причем такого рода, что ничего подобного не может быть порождено несуществующим объектом» (курсив мой. — Дж. Д.). Выделенная курсивом часть фразы исключалась представителями скептической традиции, включая философов Новой академии. Даже если, как считал Карнеад, и существуют такие впечатления, которые можно считать «вероятными», то есть не противоречащие последующим впечатлениям, а следовательно, относительно адекватные, то все же философски несостоятельной представляется позиция,

¹ Секст Эмпирик перечисляет все возможные варианты (Adv. Math. 7, 16–19). Трехчастное деление на этику, физику и логику мы встречаем и в *Топике* Аристотеля (Тор. I 14).

² В древней классификации эта тема проходит по ведомству логики.

³ Kataleptike буквально означает «могущее быть схваченным» или «схватывающее» (прилагательное может быть в активной и пассивной позиции, и эта двусмысленность, возможно, допускается сознательно) и происходит от katalambano «ухватываю». Существительное kataleptis «захват» также часто используется в этой связи.

постулирующая и такой класс впечатлений, которые поступают в разум, так сказать, с запечатленной на них печатью достоверности. Скептическая аргументация была достаточно сильной, хотя и опиралась удивительным для нас, но приемлемым для древних образом на интерпретацию Гомера и греческую трагедию. Чтение Секста Эмпирика и книги Эйера (Ayer A. J. *The Problem of Knowledge*) поможет читателю разобраться с этим вопросом.

Позиция стоиков и Антиоха в этом вопросе может быть названа научным реализмом. Они отвергали наивный реализм эпикурейцев (которые настаивали на, вероятно, верной, но тривиальной истине, что все чувственные восприятия являются истинными, ложными же могут быть только наши толкования) и утверждали, что в том случае, когда наличествует субъективное ощущение достоверности, сопровождаемое нормальными объективными и субъективными обстоятельствами, то есть нормальным зрением и ментальным состоянием, нормальной видимостью, разумной близостью и т. д., истинное восприятие имеет место. Вопреки Карнеаду, они утверждали, что существует несомненное различие, непосредственно ясное для разума, между *достоверными* и различного рода недостоверными восприятиями. Различные сомнения, например, сомнение в том, реальный или нарисованный конь виден там вдаль, разрешаются посредством дальнейшего исследования, например, можно подойти поближе, потрогать его и т. д. и таким образом достигнуть определенности. Факт недостоверности снов и галлюцинаций, а также ложных впечатлений объясняется Антиохом тем, что в этих случаях разум не находится в нормальных условиях. Скептик мог бы на это возразить, говоря, что это утверждение предполагает допущение о том, что разум «в нормальных условиях» работает только в нормальном трезвом состоянии, кроме того, мы должны быть уверены в том, что *сейчас* мы не спим. Это возражение Антиох отвергает как бессмысленное. Наш язык создан для *этого* мира, только в этом мире наше представление о достоверности действительно, поэтому не имеет смысла пытаться применять его для иного, «высшего» мира.

Другим, и более серьезным, возражением является старый вопрос о том, сколько субъективных впечатлений необходимо получить, чтобы они стали объективной истиной? Никакая субъективная достоверность, мог бы сказать скептик, не может гарантировать объективности знания истины. Вопрос вращается вокруг смысла слова «знание». Означает ли слово «знаю» нечто большее, нежели просто убежденность в том, что нечто действительно имеет место? Слова «знать» и «помнить» отличаются нами от «верить» и «воображать» как содержащие в себе указания на действительно существующее. Если мы знаем нечто, то мы, во-первых, верим в то, что это так, и,

во-вторых, *это действительно так*. Стоики утверждали, что некоторые впечатления поражают наше сознание тем, что они несут на себе особый знак, знак ясности (*enargeia*), что не дает нам возможности не верить им и *гарантирует* их истинность. Разумеется, это очень сильное утверждение, однако оно не вызвало бы такую волну дискуссий, если бы применение его ограничивалось лишь непосредственно ясными вещами, например наблюдениями над обыденными вещами при нормальных условиях. Однако стоики стремились с помощью этого принципа гарантировать достоверность некоторых догм, например, утверждения о том, что мир управляется Провидением, которые, как они утверждали, также становятся ясными, если рассмотреть их в ясном свете.

Антиох защищает это положение таким образом (*Acad. Pr.* 19):

«Давайте начнем с чувств, вердикт которых столь ясен и определен, что если бы человеческой природе был предоставлен выбор, и она была бы спрошена каким-нибудь богом, удовлетворена ли она своими органами чувств, в их трезвом и неиспорченном состоянии, или же предпочла бы получить другие и лучшие, то трудно себе представить, что еще она могла бы попросить».

Антиох полагает, что поскольку в отличие от эпикурейцев он не собирается защищать все без разбора чувственные восприятия, то такие знаменитые апории, как «весло в воде», к нему не относятся. Он признает, что существуют обманчивые впечатления, которые, если разобраться, отнюдь не обманывают, но просто заставляют разум исследовать данное явление до тех пор, пока он не выяснит истинное положение дел и не получит истинное «когнитивное представление». Такой ответ не решает проблемы окончательно, однако это лучше, что мы в данном случае имеем.

Далее он продолжает:

«По моему мнению, чувства позволяют постичь высшую истину, при условии, что они трезвые, здоровые и что все препятствия и мешающие обстоятельства удалены. Поэтому мы часто стремимся изменить освещение или положение рассматриваемого объекта, увеличить или уменьшить его расстояние до нас, до тех пор, пока мы не сможем составить отчетливое впечатление о том, что это такое. Точно так же мы поступаем и в случае звуков, запахов или вкуса, так что никто из нас не имеет никаких оснований считать, что нам нужен, в каждом классе чувственных способностей, еще один, более точный орган чувственного восприятия».

Так обстоят дела в случае обыденных восприятий, однако он идет дальше и теория неизбежно становится более противоречивой (21):

«Однако как соотносятся те объекты, которые ухватываются органами чувств, с теми, которые, постигаются *некоторого рода*

чувством, как, например, “этот объект является конем, а этот собакой”. Далее следует остальная серия, составляющая звенья в цепи дальнейших концепций, которая дает нам полное представление об объекте, например, о том, что “это — человек, разумное смертное существо”. Подобные концепты запечатлевают в нас *представления о вещах*, без понимания которых никакое исследование и обсуждение были бы невозможны».

Итак, от простого впечатления мы переходим к более сложному, причем разум выносит суждения на основании сопоставления текущего впечатления с системой прошлых, вплоть до гипотетического первого положения, истинность которого устанавливается опытом.

Отметим, что между базовыми данными чувств и тем, что можно назвать «простыми восприятиями», которые, говоря словами Цицерона, воспринимаются *non sensibus ipsis... sed quodam modo sensibus* (quodam modo, вероятно, является переводом греческого слова *hoion*), есть непреодолимая грань. И это обстоятельство весьма хорошо подмечает Секст Эмпирик (AM VII 343 sq.):

«То, что воспринимается в вещах как истинное, не может быть просто восприятием белого цвета или ощущением сладкого вкуса, оно должно базироваться на представлении (*phantasia*) о предмете: “это — белое”, “это — сладкое”... однако восприятие образа подобного рода уже не является чистым чувственным восприятием (*aisthesis*)».

Невозможно вынести суждение только лишь на основании чувственного восприятия, как показывает Секст, точно так же невозможно скомбинировать или упорядочить данные чувств так, чтобы они сформировали концепт. Принять такой подход — значит признать значение чувств и противопоставить их разуму, однако такой вывод, несмотря на то, что он платоник, Антиох принимать отказывается. По его мнению, разум, стоический *hegemonikon*, также является особым видом чувства, расположенного над остальными пятью (Acad. Pr. 30):

«Разум, являясь источником всех чувств и сам будучи чувством, обладает естественной способностью, которую он направляет к вещам, которые им движут. Соответственно некоторые чувственные представления (*phantasiai*) он ухватывает непосредственно, некоторые откладывает на потом, сохраняя их в памяти, а остальные оформляет в виде системы на основе их взаимного сходства (*similitudinibus construit*), и именно из них формируются концепции, которые по-гречески называются *ennoiai* и *prolepseis*.¹ Когда к этому добавляется

¹ По всей видимости, различие между этими терминами здесь не проводится, однако *prolepsis* «представление» должен быть более общим термином, нежели *ennoia*. В *Топике* (31) Цицерон также отождествляет эти тер-

разум и силлогистическая аргументация и разнообразные факты, возникает познавательное восприятие (*katalepsis*) всех этих вещей; так разум, достигнув полноты (*teleios*), становится мудростью».

Для того чтобы прояснить эти путаные отношения между разумом и чувствами, воспользуемся различием, которое, по замечанию Тейлера (*Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus I*), вполне может восходить к самому Антиоху. Давайте в рамках критерия выделим: 1) агента (*ho hyph' hou*), которым является сам человек, точнее, его разумная часть, 2) инструмент (*to di'hou*), чувства, и 3) то, что Секст называет *prosbole kai schesis* (сходство и отношение?), благодаря которым возникает *phantasia* и запечатлевается в чувствах. Последнее может по-гречески быть названо *to en ho* (то, в чем), материал и условие получения впечатления. В настоящий момент нас интересуют первое и второе. Разум является «источником чувств», то есть агентом, который приводит их в действие. Он обладает «силой», которую направляет вовне в физический мир при посредстве чувств, которые он использует как инструмент. С платонической точки зрения (принятой также и в *Acad. Post.* 30) имеется строгое различие между действием чувств и разума. Со стоической (и Антиоха) точки зрения разум не является нематериальной сущностью (поскольку все материально), и он не может иметь иного источника информации, отличного от того, который предоставляется органами чувств. Различие между ними состоит в том, что только разум, используя способность памяти и рассуждения по аналогии (*analogike metabasis*), способен формировать концепции. Различие между данными чувств и умственными конструкциями, на котором настаивает Секст, Антиох отвергает, поскольку, приняв их, пришлось бы признать также и то, что между чувствами и мышлением существует непреодолимое различие. Приняв такое различие, мы немедленно сталкиваемся с вопросом о том, могут ли концепции, базирующиеся на данных чувств, быть ошибочными. Напротив, в нашем случае разум, получающий и обрабатывающий данные чувств через свой инструмент, не может ошибаться. Если мы все же проводим различие между *hegemonikon* и его инструментом (состоящим из пяти органов чувств), мы снова открываемся для скептических выпадов, однако Антиох возражает против теории, которая отвергает «высшую часть души» (*hegemonikon*). Согласно Сексту (*AM VII 201*), во второй книге *Капоника* он критикует медика Асклепиада из Коса за то, что тот полагает, что «чувства — это и есть верные и истинные восприятия, разум сам по себе ничего не воспринимает».

мины. См. об этом: Sandbach F. H. *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge* // Long A. A. *Problems of Stoicism*. P. 22 ff.

С другой стороны, *hegemonikon* не должен принципиально отличаться от остальных чувств.

Критика позиции Антиоха не входит в нашу задачу. Все, что мы пытаемся сделать, — это собрать воедино все те элементы, за достоверность которых мы можем ручаться, и построить на их основании сколько-либо связную систему. Антиох принимает стоическую *kataleptike phantasia* и на основе этого «когнитивного представления» пытается построить базовые принципы своей физики и этики, по преимуществу также стоической. Базовыми принципами оказываются вышеупомянутые *ennoiai kai prolepseis* (понятия и представления). Поскольку эти понятия и представления являются столь же простыми, как и данные чувств, они являются общими для всех людей, за исключением отдельных безумцев и эксцентричных интеллектуалов, которые время от времени появляются и портят картину. Истинность того, что стоики именуют общими понятиями (*koinai ennoiai*), также базируется на том факте, что они запечатлены в человеческом разуме в любое время и в любом месте. Примером такой общей идеи является утверждение о том, что Бог существует. Стоики, в особенности Хрисипп, исследовали исторические хроники и специально собирали сведения о других народах для того, чтобы продемонстрировать, что ни один из известных народов не был чужд такой общей идеи, как представление о Богах, в том или ином виде. Единичные случаи атеизма, такие как Диагор из Мелоса и Теодор из Кирены (Cf. Cic., *De Nat. Deor.* I 2; 63), не уменьшают значимости этого заключения до тех пор, пока не обнаружено целое племя или народ, который бы не верил в Бога. И даже если оно будет обнаружено, следует выяснить, не сформировалось ли их воззрение под влиянием какой-либо зловерной философской теории.

Такова теория познания Антиоха. Как мы видим, она по большей части соответствует стоической, хотя некоторые из его «общих понятий», как мы увидим, сильно отличаются от стоических. Некоторая несогласованность, за которую стоическая теория критикуется скептиками, не очень беспокоит Антиоха. Он полагает (с. g. Acad. Post 35; Fin. IV 14), что стоики, и прежде всего Зенон, начали верно, а затем отступили от истины, поэтому необходимо вернуть их на верный путь, указанный самой природой.

2. Этика

а) Базовые принципы

Судя по всему, Антиох, как и его духовный наставник Полемон, прежде всего интересовался этикой. Однако для того чтобы понять

этические принципы, на которых базируется Антиох, необходимо снова вспомнить его представление о критерии достоверности. Базовый принцип этики — доктрина самосохранения (*oikeiosis*) — излагается в *De Finibus* V 24:

«Каждое живое существо любит себя и с момента своего рождения стремится к самосохранению; ибо первым импульсом, вложенным в него природой для его безопасности, является инстинкт самосохранения и поддержания своего состояния в максимально возможно хорошем состоянии в согласии с природой».

Этот импульс заложен природой во все существа, даже растения, однако в данном случае он является полностью бессознательным первичным стремлением (*prote horme*). В отличие от других существ человек способен превратить этот инстинкт в сознательное стремление к тем вещам, которые согласны с природой. К сожалению, сама природа, вложив в человека исходный импульс, не в силах привести естественное стремление человека к самосохранению к верному заключению. Если бы это было не так, то в мире не существовало бы зла и ни один человек не смог бы вредить ближнему. Поэтому для постижения высшего блага и конечной цели человеческой жизни люди нуждаются в руководстве со стороны философии. Именно она призвана открыть им высшее благо.¹

в) «Предел всех благ», или Высшее благо

Определение высшего блага, или предела всех благ, было излюбленной темой эллинистической философии, которая коснулась и Антиоха. Именно в этом вопросе он наиболее отчетливо расходился со стоиками.

В отношении базового принципа он вполне сходиллся с Зеноном, или, как он сам сказал бы, Зенон был вполне согласен с Полемоном и «древними». Однако выводы Зенона отличались от «правильных», поскольку он полагал, что высшее благо базируется только на добродетели, которая укоренена в уме, и что телесные и внешние блага, такие как здоровье, красота или богатство, не могут считаться его частью, а значит, вообще не являются благами. По мнению Антиоха, напротив, поскольку человек состоит из души и тела и живет в физическом мире, базовые принципы, как это установил Полемон, должны относиться к человеку во всей его полноте, а не только к воображаемому бестелесному уму. «Хрисипп, — говорит Антиох, —

¹ О связи между первичными проблесками (*igniculi*) добродетели и совершенной философской добродетелью см. предисловие к третьей книге *Тускуланских бесед* Цицерона.

полагал, что ум является основной частью человека. Причем цель человека он определил таким образом, что создается впечатление, что человек — это не только по преимуществу ум, но исключительно ум» (Fin. V 28).

Наиболее важным в этой связи свидетельством является высказывание Варрона (ар. Aug., Civ. Dei XIX 3), который, по его собственным словам, передает воззрение Антиоха:

«Поскольку философия изучает смысл высшего блага не для дерева, животного или Бога, но для человека, следует рассмотреть, что есть человек. Человек по природе состоит из двух частей, души и тела, причем душа является несомненно лучшей и более совершенной частью. Однако только ли душа является человеком, как будто тело для него, как упряжка лошадей для наездника? Ведь наездник не является человеком и лошадь, но только имеет к лошади некоторое отношение. Или же человек — это только тело, которое как-то связано с душой, как, например, это питье с этим кубком? Ведь не питье и кубок вместе называют кубком, но только сам кубок, однако он называется так потому, что специально создан для того, чтобы в него наливать питье. Наконец, не тело ли и душа вместе составляют человека? Причем человек состоит из двух этих частей, однако только они вместе составляют человека, подобно тому как упряжку из двух лошадей мы не разделяем на переднего и заднего коней, но вместе называем парой».

Разумеется, Варрон выбирает третью возможность, так показывая, что высшее благо для человека должно включать в себя *prima naturae* и добродетель, «которую воспитание вкладывает в нас как искусство жизни» (cf. Fin. V 16). Добродетель не заменяет собой первоначальные природные потребности, но стремится согласовать их:

«Таков, следовательно, образ жизни, который называется счастливым, когда есть возможность наслаждаться (*fruitur*) добродетелью и другими душевными и телесными благами, *без которых она не смогла бы существовать*. Жизнь называется более счастливой, если она сопровождается одним или несколькими благами, без которых добродетель может обходиться, и наименее счастливой, если она причастна всем без исключения благам, не будучи лишенной ни одного из телесных или душевных благ».

Несомненно, добродетель — это главная часть в определении высшего блага, однако было бы нелогичным, как полагает Антиох, отрицать роль внешних и телесных благ — тем более что даже сами стоики (за исключением экстремиста Аристонa) признавали градацию «вещей предпочитаемых и вещей отвергаемых» как часть класса вещей, которые обозначались общим термином *adiaphora* (безразличные). Если вы хотите быть киниками, говорит Антиох, — пожа-

луйста, однако если вы предпочитаете комфорт бедности, здоровье болезни, мир войне и т. д., то незачем вводить новые определения и ковать новую монету (cf. Cic., De Legibus I 55).

Разумеется, все это больше напоминает апелляцию к здравому смыслу, нежели философские аргументы. Стоики строили определенную систему аргументации, а Антиох, судя по всему, ограничился тем, что высмеивал их: «Стоики, вероятно, шутят, говоря, что из двух возможностей, просто добродетельной жизни и добродетельной жизни с бутылочкой масла и скребком, мудрец предпочтет последнее, однако он не станет от этого счастливее».

Выступая против стоиков, Антиох опирался на то учение, которое, по его мнению, разработали древние. Как он полагал, именно от них он унаследовал следующую теорию человеческого развития: природа дает нам «предметы первой необходимости» (*ta prota kata physin*), «семена» или «искорки» добродетели, а Разум (*logos*) позволяет человеку развить эти задатки в философию жизни (Fin. II 34):

«Именно таков источник, из которого с необходимостью вытекает вся теория добра и зла. Полемон, и Аристотель до него, полагали, что первичными предметами были только что упомянутые [то есть доброе здоровье, благоразумие, благоприятное окружение]. Из этой посылки древние академики и перипатетики выводят, что высшее благо — это *жизнь в согласии с природой*, то есть такая жизнь, когда употребление первейших даров природы происходит в согласии с добродетелью».

Выделенная курсивом фраза является стандартным стоическим определением, однако, как легко видеть, Антиох добавляет к ней некоторые нестоические элементы. Обратим особое внимание на фразу: «Употребление первейших даров природы (*frui primis a natura datis*)», поскольку именно она является связующим звеном между стоической и перипатетической этикой. Кроме того, некоторые термины, такие как «жизнь в согласии с природой» и «совершенство (*teleiotes*)», восходят к Древней академии. Согласно Клименту Александрийскому (Strom. II 133), Спевсипп определял счастье как «совершенное состояние, присущее тем, кто живет в согласии с природой, или контролируемое обладание благами, такое состояние, о котором мечтают все люди». Последняя часть этого определения является всего лишь эмоциональным добавлением к первой части этого определения, которое, если довериться аккуратности Климента, очень полезно. В другом определении цели (Fin. V 26–27) связь с перипатетической этикой прослеживается еще отчетливей:

«Это приводит к выводу о том, что высшим благом для человека является жизнь в согласии с человеческой природой, *доведенная до полного совершенства и снабженная всем необходимым*».

«Совершенство», как мне представляется, следует понимать здесь в аристотелевском смысле как «совершенную меру» (cf. Met. V 16; Eth. Nic. II 5). Цицеронова латынь — *undique perfecta* — выражает стремление Антиоха подчеркнуть роль телесных и душевных благ.

Однако как быть со знаменитым стоическим положением о том, что поскольку счастье, порожденное мудростью, не может быть утрачено или измениться под влиянием внешних обстоятельств, то мудрец останется столь же счастливым даже в фаларском быке? Против этого положения Антиох выдвинул примечательный аргумент, который частично содержится в вышеприведенной цитате из книги Варрона *О философии*. Он различает между счастливой и наилучшей (или совершенно счастливой) жизнью (*bios eudaimon kai bios eudaimonestatos*). Таким образом, оказывается, что поскольку душевные блага или добродетель неизмеримо превышают по своей ценности телесные и внешние блага, то в случае, если эти последние отсутствуют (как, например, в знаменитом быке или в более обыденном смысле при зубной боли), жизнь мудреца, хотя и все равно будет счастливой, не может быть названа «совершенно счастливой»:

«Верно, что те вещи, которые мы называем телесными благами, являются фактором, необходимым для совершенного счастья, однако счастье возможно и без них. Ибо эти блага по своему значению столь сильно тускнеют перед светом добродетели, что становятся совершенно не видными, как звезды при полном солнечном свете» (Fin. V 71; Tusc. Disp. V 22).

Однако звезды все же присутствуют, утверждает Антиох (Acad. Post. 22–23):

«И это соответствует трем типам благ, учение о которых, как полагают многие, принадлежит перипатетикам. Действительно, эта классификация принадлежит им, однако ошибочно думать, что академики, которые цитировались выше, и перипатетики — это разные школы. Теорию эту разделяли обе школы, и обе они учили, что высшее благо состоит в обретении *всех или же величайших благ* из тех, которые дарует нам природа (эта же формула присутствует в Fin. IV 15 и эксплицитно приписывается там Ксенократу и Аристотелю) и которые заслуживают того, чтобы к ним стремиться. Величайшими из этих благ являются те, которые укоренены в душе и в добродетели. Поэтому все древние философы согласны с тем, что счастье состоит исключительно в добродетели, однако оно *не является высшим* без телесных и иных благ, которые *помогают осуществлению* описанной ранее добродетели (cf. Varro, ap. De Civ. Dei. XIX 3)».

Доктрина «вещей, первых по природе (*ta prota kata physin*)» является ключевой для понимания этического синтеза Антиоха. По

всей видимости, определение цели как «наслаждения вещами, первыми по природе» восходит к Карнеаду, даже если он и не придавал ему столь формальное значение (Fin. V 20). Эти первые по природе вещи несомненно являются тем, к чему «человек стремится по природе от самого рождения», а следовательно, включают в себя блага всех видов, прежде всего телесные и внешние. Стоики принимали это положение, разумеется, добавляя, что эти первые блага являются всего лишь основой, заложенной природой для человека, который должен стремиться к добродетели, достижение которой для взрослого человека становится конечной целью (*telos*). Антиох соглашается с этим, однако указывает на то, что природа не затем дала нам первые вещи, чтобы мы их потом совершенно отбросили. Величайшими (*megista*) благами являются те, которые доступны только уму, однако без остальных жизнь будет счастливой, но не совершенно счастливой.

В *Тускуланских беседах* (V 22) Антиоху приписывается аргумент, который получил широкую известность в позднем платонизме: «Все вещи называются по имени того, что является высшей их частью. Такие вещи, как сила, здоровье, богатство или почет оцениваются по роду, к которому они принадлежат, а не по количеству (*genere non numero*). Точно так же и счастливая жизнь, даже если она в чем-то несовершенна, получает свое имя от лучшей ее части». Значит, «все» в данном случае означает примерно то же, что и «по большей части».

В данном споре Антиох выступает скорее как арбитр, нежели как серьезный философ, как будто он всерьез принял предложение, в шутку сделанное Л. Геллием Попликолой в 69 г. до н. э. во время его проконсульства в Афинах. Цицерон (De Leg. I 53) рассказывает, что он будто бы «собрал вместе всех философов и приказал им попытаться достигнуть согласия в их разногласиях». Формула, предложенная Антиохом, вполне резонна, однако едва ли устроила бы серьезного стоика.

Окончание рассматриваемого высказывания также заслуживает анализа. Оказывается, что из добродетелей можно извлечь пользу (*chresis*). Антиох, как и следовало ожидать от человека, который посоветовал Цицерону вернуться к активной политической жизни, одобрял так называемую смешанную жизнь, которая сочетала бы в себе жизнь созерцательную и практическую (*bios theoretikos kai praktikos* — Aug., CD XIX 3). Аристотель также различал эти два образа жизни, считая первую высшей, вместе с тем подчеркивая, что добродетель может проявить себя только в деятельности. Согласно Антиоху, активной жизнью можно назвать любой род деятельности, даже то, что обычно считалось теорией, например созерцание небес (Fin. V 58):

«Ясно, что природа предписывает нам активный образ жизни. Деятельность бывает самых различных видов, причем менее важная активность часто затеняет собой более важную. Однако наиболее важными родами деятельности являются, во-первых, созерцание небесных тел и тех секретов природы, которые могут быть открыты силою разума, во-вторых, практика и *теория* политики и, в-третьих, соблюдение принципов благоразумия, умеренности и смелости и справедливости, которые, вместе с остальными добродетелями, могут быть названы принципами морали. Именно к *знанию и осуществлению* этих принципов, по мере нашего возмужания, мы направляемся природой».

Физика, политика и этика в этом высказывании упоминаются таким образом, что практика и теория их осуществления оказываются неразрывно связанными. Выделенные курсивом фразы (*administration aut administrandi scientia et cognitionem et usum*) вполне осознанно сочетают воедино две стороны человеческой деятельности. Сам Цицерон, если угодно, может быть взят в качестве примера мудреца в смысле Антиоха, хотя частые противоречия между требованиями действовать и стремлением к созерцательной жизни в его случае несколько ослабляют наш идеал.

с) Добродетели

Четыре кардинальные добродетели, установленные Платоном и Аристотелем, — благоразумие (*phronesis*), умеренность (*sophrosyne*), смелость (*andreia*) и справедливость (*dikaiosyne*) — часто упоминаются Антиохом наряду с «остальными добродетелями». В связи со справедливостью в *Fin. V 65* упоминаются «верность семье, мягкость, либеральность, добрая воля, обходительность и другие подобные качества», кроме того, о добродетели (*arete*) часто говорится в единственном числе, как если бы она была воплощением всех остальных добродетелей (*Fin. V 37*).

К платонико-перипатетической основе Антиох добавляет некоторые стоические формулировки. Прежде всего, существует проблема взаимного следования (*antakolouthia*) или неделимости добродетелей. Стоики полагали, что невозможно обладать одной добродетелью, не обладая всеми остальными. Отсюда следует, например, что смелость, которая присуща человеку неумеренному, не является истинной смелостью, но представляет собой звериное подобие истинной смелости и т. д. Эта идея высказывается уже Платоном (*Gorg. 507c*) и, судя по всему, не была чужда Ксенократу (Heinze, p. 23), однако в законченном виде сформулирована именно стоиками. Антиох также придерживался такого воззрения. В *Fin. 65–66*, после высказывания о справедливости и перечисления дополнительных

добродетелей, он добавляет: «...и поскольку они являются отличительной особенностью справедливости, они присущи также и остальным добродетелям». Несколько далее он говорит об «общем единстве и согласованности добродетелей между собой», что, несомненно, указывает на доктрину antakolouthia.

На стоический же манер (cf. SVF I 200–201) Антиох различает сферу применения для различных добродетелей (Fin. V 67). Смелость является добродетелью «в трудах и опасностях» (стоическое *ho hypomeineteois*); умеренность — «в отношении к наслаждениям» (что может соответствовать стоическому *en energeteois*); благоразумие применяется там, где необходим «выбор между добром и злом» (*en haireteois*); а справедливость, когда необходимо «воздать каждому по заслугам» (*en aronemeteois*).

Из свидетельства Цицерона не ясно, различал ли Антиох между *prudencia* (*phronesis*) и *sapientia* (*sophia*), то есть практической и теоретической мудростью. *Scientia* или *cognitio* (*episteme*) восхваляется в Fin. V 48–49 как «желание знать», однако не называется добродетелью в собственном смысле этого слова, в отличие, например, от маргинального стоического философа Герилла, который утверждал, что именно она является единственной подлинной добродетелью.

Если принять несколько недоброжелательное свидетельство Цицерона (Acad. Pr. 136), Антиох принимал некоторые из стоических «парадоксов», а некоторые отвергал. В частности, он признавал, что только мудрец (в стоическом смысле этого слова) является царем, богачом, красавцем, свободным и т. д. Скорее всего, он разделял общую для платоников его времени позицию, которая нашла впоследствии отражение в трактате Филона Александрийского *О том, что только добродетельный человек свободен*. Точно так же он соглашался с тем, что мудрец никогда не «придерживается мнения (*ouden doxazein*)», но если знает что-то, то знает наверняка (Acad. Pr. 113). С другой стороны, он отвергал стоическую доктрину о том, что все грехи одинаковы, проявляя в этом вопросе тот здравый смысл, о котором мы уже имели случай упомянуть.

Все эти небольшие детали показывают, как стоическая и платоническая доктрины уживаются в системе Антиоха и образуют прихотливый сплав.

d) Страсти

Стоики выделяли следующие страсти (*pathe*): желание (*epithymia*), страх (*phobos*), наслаждение (*hedone*) и печаль (*lype*). Все они противны природе и являются иррациональными движениями души, основанными на ложном мнении, поэтому мудрец свободен от них.

Антиох принимает еще одну стоическую аксиому (Acad. Pr. 135) о том, «что мудрец никогда не подвержен желаниям и не увлекается наслаждением». Цицерон обвиняет его в непоследовательности и предательстве платонизма:

«Хотел бы я знать, кто из древних академиков признавал подобные “догмы”? ...Эта школа всегда стремилась найти меру во всем, и учила, что все эмоции отчасти естественны... Как подобное чудо нашло путь к дверям Академии, я не знаю... Где Ксенократ писал об этом, или же Аристотель (ведь ты думаешь, что они почти что близнецы)?»

Следовательно, Антиох принял стоический идеал «свободы от страстей» (*apatheia*) вместо перипатетического идеала «умеренности в страстях» (*metriopatheia*). Не исключено, однако, что Антиох взял стоический термин и переопределил его в духе перипатетизма. Он мог бы сказать, что поскольку страсть — это по определению «неумеренный импульс» (*horme pleonazousa*), то всякий умеренный импульс — это уже не страсть «в смысле действия». Кроме того, сами стоики развивали теорию «приемлемых страстей» (*eupatheiai*), согласно которой каждой страсти, кроме печали, соответствует своя приемлемая форма, что вполне может быть согласовано с перипатетическим учением о «мере».

В целом, однако, в своей этике Антиох был ближе к стоикам, нежели к перипатетикам и Древней академии, и его стремление к умеренному, и местами недопустимому, компромиссу впоследствии вызвало гнев представителей всех этих школ.

е) Принципы политической философии

I. Идеальное государство. Базовым принципом этики, как мы видели выше, была доктрина о том, что «каждое живое существо любит себя и с момента своего рождения стремится к самосохранению (*oikeiosis*)». Истоки этой идеи, как мы также говорили, могут восходить к Полемону, однако в своей развитой форме она едва ли была сформулирована до Зенона и Диогена из Селеузии. Разумеется, Антиох утверждает, что она принадлежит Древней академии, и вполне вероятно, что он имел основания для такого заявления. Поскольку мы не располагаем трудами Ксенократа, Теофраста и Полемона, мы не можем с уверенностью утверждать или отрицать это, к тому же для наших целей это не так уж важно.

Несравненно большее значение имеет тот факт, что эта теория использовалась Антиохом и для построения его политической теории, которая не очень отличалась от современной ему стоической теории. Поздний стоицизм несколько отошел от того политическо-го квиетизма, который предполагался по сути кинической теорией

мирового гражданства (*kosmopolites*), и уклонился в сторону национального патриотизма. Для того чтобы устраивать римскую аристократию, стоическая теория должна была сделаться лояльной национальному государству, и трудами, например, Панеция эта задача была достигнута. Эта реформа могла быть проведена без особых усилий и без отказа от принципов космополитизма, путем смещения акцентов с базовой «любви к себе» (собственно *oikeiosis*), через симпатию к семье, дружбу и национальный патриотизм к идее о симпатии всех людей друг к другу. Лучше всего это выражено в следующем высказывании Варрона (ар. Aug., CD XIX 3):

«Счастливая жизнь также социальна и предполагает любовь к благам друзей ради их самих, как к своим благам, и желает им того же, что желает себе, не важно, подразумеваем ли мы под друзьями своих домочадцев, жену, детей, родственников, соседей, сограждан или же людей всего мира, представителей наций, с которыми нас связывают узы человеческого родства (*societas humana*), или же обитателями космоса, неба и земли, то есть богов и демонов».

Отметим, что здесь утверждается возможность дружбы ради нее самой (о чем Цицерон говорит также в *De Amicitia*, а следовательно, и этот пассаж также можно считать восходящим к Антиоху) и отсутствие какого-либо намека на трансцендентность божества. Значит, идея о дружбе людей, демонов и богов принадлежит не только Посидонию. Кроме того, нечто подобное говорится и в *Девятом письме* 358а Платона (происхождение которого сомнительно).

О том, что Антиох разделял утопические воззрения Платона, свидетельств не сохранилось, однако теорию о том, что человек есть общественное животное, он принимал (Fin. V 65). Эта теория принадлежит, по его мнению, «древним», и выразителем ее был Аристотель. Следовательно, институты семьи и государства созданы самой природой. О его собственных воззрениях на этот счет трудно говорить с уверенностью, поскольку рассуждения в *De Re Publica* Цицерона в основном отсылают к Панецию и Полибию (I 34). Однако ничто не противоречит допущению, что и сам Антиох мог разделять такие же воззрения.

Тип государственного устройства, который предпочитает Сципион в *О государстве*, — это смешанное конституционное правление. Именно такое государство прославляется Полибием в шестой книге его *Историй*, причем идеальным его воплощением называется Римская республика. Кроме того, Сципион не возражает и против монархии, если только найдется совершенный мудрец, который мог бы управлять ею. Такое спекулятивное утверждение, вероятно, восходит к Панецию, однако и Антиох мог разделять его. В конце концов, идеал мудреца-монарха — это как стоическое, так и платоническое

учение, которое не так уж несовместимо с идеей о смешанной конституции. Сам Цицерон боролся в 50-е гг. за правление такого рода, которое сочетало бы в себе его *concordia ordinum* и некоего *rector, pater patriae* (Сципион в первой книге диалога отводит такую роль Помпею и в наиболее крайних случаях себе). Итак, учитывая то, что мы не располагаем достаточными сведениями для того, чтобы выявить истинную позицию Антиоха в этом вопросе, остается признать, что он в любом случае не был демократом.

II. Естественное право. С другой стороны, есть все основания полагать, что рассуждение о естественном праве в *De legibus I* восходит к Антиоху, поскольку включает в себя такие характерные для его позиции черты, как очерк доктрины Древней академии, сопровождаемый замечанием, что Зенон был с ней согласен (I 38). Общий тон повествования вполне соответствует тому, который следовало бы ожидать от Антиоха. За ссылками на Платона неизменно скрывается Зенон.

Мне представляется, что следует сказать об этом несколько слов, поскольку при посредстве Цицерона это учение оказало большое влияние на европейскую правовую науку. Разумеется, учение это не принадлежит Антиоху, однако вполне вероятно, что именно он передал ее Цицерону. Базовые принципы сводятся к следующим:

- 1) Весь космос управляется божественным промыслом (I 22). Этот промысел является проявлением его разума (Логоса), который и насаждает в мире законы природы.
- 2) Человек является единственным существом, который наделен разумом, и именно это связывает его с Богом (I 23):

«Следовательно, поскольку нет ничего лучше, чем разум, и поскольку он присущ человеку и Богу, именно он является наиболее важным свойством как для Бога, так и для человека. Однако совместно обладающие разумом должны также разделять и правильный разум (*orthos logos*). А поскольку правильный разум — это закон (*nomos*), то есть основания верить в то, что закон един для нас и для богов. Наконец, разделяющие закон должны разделять и справедливость, а те, кто разделяет их, должны считаться жителями одного государства».

Естественный закон соединяет не только людей, но и людей и богов. Отсюда следует последний принцип — определение естественного закона, которое является всего лишь стоическим определением (Хрисипп, SVF III 314):

«Закон — это высший разум, насажденный природой, которая приказывает делать то, что следует, и запрещает противоположное.

Этот разум, будучи зафиксированным и полностью развитым в человеческом уме, и является законом».

«Высший разум» — это Логос в природе; отсюда следует, что Логос является моральной силой, по крайней мере, в его субъективном аспекте, в человеческих умах. Именно он, например, приказывает любить родину и осуждать грабеж (Leg. II 10).

Характерное для теории естественного права смешение законов общества с законами физики видно из следующего пассажа:

«Это становится ясно, если рассмотреть человеческую дружбу и единство между людьми. Ибо нет таких вещей в мире, которые столь бы подходили “друг другу”, как такие люди. В самом деле, если бы дурные привычки и ложные мнения не развращали слабые умы и не направляли их в том направлении¹, к которому они склоняются, каждый бы был подобен себе не в большей мере, нежели все люди друг другу».

Итак, законы природы были бы во всем подобными законам физики, то есть являлись бы неизменными образцами поведения, если бы люди не были испорченными или, скорее, бессознательными творениями обычая. Однако, к сожалению, это не так, поэтому естественное право живет только в разуме лучших представителей человеческой расы, и через них мы узнаем о том, как природа предписывает нам поступать.

Все это, как уже отмечалось, не очень оригинально и может восходить как к Панаецию и Посидонию, так и к Антиоху. Однако следует признать, что воззрения всех этих трех мыслителей в этом вопросе просто обязаны быть схожими. Единственное, чем примечателен Антиох, — так это своим стремлением возвести это учение в Древней академии, однако остальные два автора также не стали бы возражать против такой связи.

3. Физика

а) Устройство мира

Судя по всему, Антиох не очень интересовался физическими спекуляциями, хотя вполне возможно, что это у нас складывается такое о нем впечатление потому, что ими не очень интересовался Цицерон. Персонаж диалога Acad. Post. 36 sq. «Варрон» компактно излагает то, что может быть рассмотрено как физические воззрения

¹ Этой доктрины придерживались стоики. Katechesis, по Зенону, — это развращение молодых людей в результате дурных влияний. Вероятно, все это напоминает идею Платона о том, что душа при рождении пребывает в смутном состоянии.

Антиоха. Не удивительно, что система эта представляет собой смесь платонической и стоической доктрины, однако она представляет исторический интерес как первый вариант того, что впоследствии станет стандартной среденеплатонической физической теорией.

Варрон начинает с деления качеств (*poiotetes*) на первичные и вторичные. Первичные качества просты и сводятся к традиционным четырем элементам — огню, воздуху, воде и земле, причем первые два называются активными, а вторые — пассивными. Пятый элемент Аристотеля беспокоит Антиоха, однако он не отвергает его явно, хотя и не принимает. В качестве субстанции звезд и ума он предпочитает принять стоический «чистый огонь». Об этом он говорит как об «очень сложной проблеме» (*Fin. IV 12*):

«Они [платоники] говорят, что всем вещам подлежит субстанция, именуемая материей, абсолютно бесформенная и лишенная каких-либо качеств, и именно из нее формируются и создаются все вещи, так что эта материя может воспринять все вещи во всем их многообразии и способна подвергнуться радикальной трансформации, и даже разрушиться, однако не в ничто, но как бы развалиться на отдельные части, каждая из которых может и далее бесконечно делиться и рассеиваться, поскольку нет ничего такого в природе, что не было бы абсолютно цельным и не подверженным делению».

Иначе говоря, атомов не существует. Отметим также, что Антиох, впрочем, как и все последующие платоники, игнорирует тот факт, что сам Платон термин «материя» не использует. Далее говорится о пространстве, космосе и Логосе, или Душе мира:

«...все вещи, которые пребывают в движении, движутся благодаря пространственным промежуткам (*diakena*), которые также делимы до бесконечности».

Антиох использует стоический термин *poiotetes* для описания платонических форм или идей в процессе их нисхождения в материю:

«А поскольку сила, которую мы называем “качество”, движется таким образом и поскольку она испытывает возвратно-поступательную вибрацию, они полагают, что материя также постоянно пребывает в состоянии изменения и создана из элементов, которые они называют “качественными” (*poia*); именно из этих элементов, которые составляют вместе непрерывный континуум, создан космос, за пределами которого нет никакой материи и вообще ничего, в то время как все вещи, сущие в мире, являются частями этого космоса, который соединен воедино неким чувствующим существом, в котором имманентно живет совершенный логос и который как целое неизменен и вечен, поскольку нет ничего более мощного, что могло бы его разрушить; и эта сила, как они говорят, является Мировой душой, а также совершенным Умом (*nous teleios*) и мудростью, кото-

рую прилично также назвать Богом, а также Провидением (propoia), которому доступно знание всех вещей в сфере ее влияния; но прежде всего она управляет небесными телами и всем тем на земле, что касается людей».

Все это по-прежнему напоминает *Тимей*, однако такие элементы, как poia и logos, имеют стоическое происхождение. Стоическая доктрина периодического разрушения мира (ekpyrosis) Антиохом не принимается. Напротив, мир вечен, неразрушим, и за его пределами нет ничего такого, что могло бы повлиять на него. Это важно запомнить, поскольку доктрина периодического возгорания мира эксплицитно выражена Платоном в *Политике* и многие платоники принимают ее.

Отметим еще несколько моментов. Во-первых, Демидург Платона отождествляется здесь с Мировой душой и становится позитивной силой, присутствующей в мире в качестве Логоса. Во-вторых, пассаж начинается с упоминания «illa vis quam qualitatem esse diximus». Однако в тексте Цицерона нигде не упоминается qualitas в единственном числе, говорится только о четырех элементах, qualitates (poiotetes). Следовательно, речь здесь идет о стоическом элементе to poioun, активном творческом принципе в космосе, который обычно отождествляется с огнем и воздухом, однако также с Логосом в роли оформителя материи. Здесь в текст вкралась какая-то неточность, допущенная самим Антиохом или Цицероном.

Наконец, сложный вопрос о нематериальности. В тексте не говорится ни слова о том, что качества или Мировая душа нематериальны. Поэтому у нас есть основания полагать, что Антиох был согласен с известной теорией Зенона (которая явилась основным яблоком раздора между ним и платониками) о том, что ничто нематериальное не может действовать или претерпевать воздействия (Acad. Post. 39). Об этом принципе говорится в нашем тексте как о положении, в котором Зенон расходился с Ксенократом (однако вовсе не обязательно с платониками в целом, ведь можно, если угодно, вспомнить *Софист* 248c), и ничто не указывает на то, что Антиох не согласен в этом месте с Зеноном. Другое место, в котором Антиох критикует стоиков за то, что они сводят природу человека только к уму (Fin. IV 36), также интересно в этой связи:

«...в то время как другие игнорируют все, кроме ума, как будто бы человек не имел тела; и хотя ум не является чем-то пустым и недоступным (это высказывание мне не понятно), но представляет собой материальную субстанцию определенного вида...»

Слова для платоника поразительные! Если нематериальная субстанция для Антиоха «непостижима», совершенно непонятно, как он обошел платоническую доктрину нематериального? По-видимому, он полагает, что этого учения придерживался только Ксенократ.

Высшей субстанцией, из которой созданы души, звезды и даже Бог, таким образом, оказывается стоический огонь в его наиболее рафинированной форме, истинное место которого находится в запредельных высях космоса. Ничто нематериальное и внешнее не может находиться за пределами этого материального космоса. Итак, поскольку нематериальность и трансцендентализм стали характерными особенностями среднеплатонической доктрины в последующие времена, ясно, что восходит она к кому угодно, только не к Антиоху, поэтому его никак невозможно считать единственным или основным основателем среднего платонизма.

в) Судьба и свободная воля

Далее следует краткое рассуждение о Судьбе. По сути дела излагается стоическая доктрина, однако детальный анализ вскрывает ряд проблем:

«Эту силу (то есть действие Логоса) иногда они называют Судьбой, поскольку ничто не может случиться помимо ее приказа и в силу “судьбоносного и неизменного вечного порядка”; хотя иногда они называют ее Фортуной (*tuche*), ибо ее действия по большей части неожиданны и непредвиденны для нас по причине их темноты и нашей неспособности постичь причины».

Именно это говорит Хрисипп. Определение судьбы также стоическое (SVF II 912), а объяснение природы случая снова восходит к Хрисиппу. Свободная воля — это чисто субъективное явление. Мы думаем, что мы свободны, и принимаем решения, потому что нам неведомы все причины, ведь мы не можем посмотреть на мир глазами Бога. Нам только кажется, что некоторые события происходят случайно. Слова «свободная воля» и «случай» имеют для нас смысл, однако не соответствуют никакой объективной реальности.

Аргументы Хрисиппа поставили перед перипатетиками и платониками сложную проблему. Трактат Александра Афродизийского *О судьбе* является хорошим примером такого типа аргументации. Для платонической школы ситуация усугублялась и тем обстоятельством, что ни Платон, ни Аристотель не посвятили проблеме судьбы отдельного исследования. Вероятно, до стоиков она не воспринималась как проблема в столь явной форме. Вопрос о судьбе больше волновал трагиков, нежели философов. Аристотель в *Этике* и *Физике* (Eth. Nic. III 1–6; Phys. B 4–9) дает определение всем соответствующим терминам, однако не видит в этом проблемы.

Антиох «ни на шаг не отходит от Хрисиппа» (Acad. Pr. 143), однако это только в общих чертах. Источники De fato Цицерона, работы, от которой сохранился только один раздел, довольно связно

излагающий проблему судьбы и свободной воли, — это отдельная проблема.

Трактат представляет собой критику стоической концепции судьбы, однако с какой точки зрения? В первом сохранившемся разделе (§3) отвергаются примеры примечательных пророчеств, о которых говорит Посидоний; в § 4 мы переходим к Хрисиппу. По преимуществу критикуется теория Хрисиппа об истинности высказываний о будущем. Рассматриваются сложности этой теории, в особенности той крайней позиции, которую занимает Диодор Крон, утверждающий, что высказывания о будущем, если они вообще верны, *необходимо* истинны. Хрисипп пытался оставить в своей теории место для возможности (*dynaton*) в отношении тех событий, которые несомненно случатся так или иначе, однако, в силу ограниченности нашего знания, все же могут случиться скорее *иначе*, вопреки нашим предсказаниям. Для этого он предложил изменить форму высказываний, вместо гипотетических суждений предлагая отрицания конъюнкций (§ 2). Аргументы против Хрисиппа, как мне кажется, восходят непосредственно к Карнеаду, имя которого регулярно упоминается, однако центральной частью работы является § 9, где после выяснения места Хрисиппа в истории этой контroversы (17–18) говорится, что позиция Хрисиппа и автора данной работы «отличается только терминами, не по сути (*verbis... non re dissidere*)». И это скорее указывает на Антиоха, нежели на Карнеада.

Позитивная доктрина трактата является значительным развитием позиции Карнеада. Как и Хрисипп, мы соглашаемся, что «ничего не происходит без причины». Однако следует различать внешние и внутренние причины (18). Внутренней причиной является движение, возникшее из самого субъекта, в то время как внешней считается некий толчок извне. Это различие призвано установить, что человеческая душа способна сама порождать внутренние импульсы, а значит, является автономной причиной движений. Сам Хрисипп различает между «совершенными и принципиальными причинами и вспомогательными и отдаленными причинами». Совершенной и принципиальной причиной является та, которая необходима и достаточна для данного действия, а вспомогательной причиной оказывается необходимая, но не достаточная. Хрисипп приводит следующий пример. Для того чтобы цилиндр начал двигаться по искривленной поверхности, необходим исходный толчок, и в этом состоит вспомогательная причина. Однако для того, чтобы двигаться, он должен сам обладать такой способностью или «склонностью». И в этом состоит принципиальная причина. Если бы такой «склонности» не было, например, вместо цилиндра был бы куб, то вспомогательной

причины (толчка) было бы недостаточно. Другой пример. Если бы восприятие не имело места, то невозможно было бы осуществить какое-либо действие на ее основе, однако, с другой стороны, без намерения человеческого разума что-либо предпринять или без его склонности поступать таким образом само по себе восприятие не повлекло бы за собой действия. Именно это и имеется в виду под свободной волей. Действие вовсе не следует с необходимостью за восприятием, и в этом смысле мы автономны.

Автор *De fato*, судя по всему, стремится доказать, что разногласия между Хрисиппом и теми, кто не желает принимать положение о том, что «ничего не происходит без непосредственной причины» и думает, что человеческая душа автономна, — это всего лишь спор о терминах. Чтобы понять это, следует определить точный смысл понятия непосредственной причины. Оппонентами Хрисиппа несомненно являются представители Новой академии, и прежде всего Карнеад, однако сам Карнеад едва ли согласился бы с тем, что между ним и Хрисиппом нет разногласий. Поэтому я полагаю, что этот пассаж, равно как и § 3, содержащий указание на Посидония, восходит к Антиоху. Возможность того, что сам Цицерон на той стадии его карьеры (осень 44 г.) имел время или желание создать оригинальный философский труд, очень мала.¹

Вне всякого сомнения, Антиох знал учение Карнеада и не отвергал его полностью. Он расходился с ним в вопросе о роли *katalepsis*, однако с большим уважением относился к его познаниям в логике и охотно использовал его аргументы и формулировки.²

Сравним аргументы, изложенные в *De fato*, с теми, что Цицерон приводит в *Топике*, кратком трактате, написанном незадолго до *De fato*, при обстоятельствах, о которых мы скажем несколько ниже, и, по общему мнению, созданном под значительным влиянием Антиоха. Стоическая теория причинности здесь также не исключает свободной воли (58–66).

В разделе 58 говорится о двух типах причин — действующей и материальной, причем эти аристотелевские термины используются для пояснения стоических концепций. Материальной причиной называется такая причина, которая необходима, но не достаточна, *sine*

¹ Альбер Йон (Albert Yon) в его предисловии к изданию текста *De fato* (серия Budé, p. xl–xlvi) думает так же.

² E. g. Fin. V 16: «Примем за основу классификацию Карнеада, которую наш учитель охотно использовал»; cf. TD II 59; Acad. Pr. 97–98; *ibid.* 28 (хотя в данном случае он расходится с Карнеадом). Вполне вероятно, что Секст Эмпирик также использует Антиоха для его очерка учения Новой академии (e. g. Adv. Log. I 162).

qua pop, называемая Хрисиппом «прокатарктической». Стоическая концепция судьбы касается только этой причины:

«Среди причин, без которых эффект не может возникнуть, некоторые являются пассивными, неактивными или безынициативными, такие как время, материя, строительный материал и т. д. Другие, однако, вносят в конечный эффект дополнительный фактор и сами оказывают на него воздействие, однако недостаточное для того, чтобы самостоятельно сделать эффект необходимым, как например: “встреча стала причиной любви, а любовь — преступления”. Из таких типов причин, каждая из которых изначально зависит от другой, стойки сплели свое понятие о судьбе».

Итак, стоическая судьба связывается с материальными причинами, а человеческой воле предоставляется возможность оперировать с действующими причинами (63). Случай не исключается из списка причин (64), однако автор прилагает усилия для того, чтобы подвести его под правило «ничто не возникает без причины», описывая случайные события как произошедшие под влиянием неизвестных нам причин.

В обоих этих трактатах Цицерон опирается на теорию каузальности, которая, используя стоическую терминологию, не принимает всех следствий из теории Хрисиппа об иллюзорности свободной воли и стремится сохранить ее реальность. Если это не концепция самого Цицерона, то подходящим кандидатом естественно называть Антиоха.

Противоречия между *De fato* и *Топикой*, с одной стороны, и явно стоической формулировкой в *Acad. Post.*, с другой, как я полагаю, всего лишь видимость. Антиох здесь обсуждает физику, а в сфере физики даже Карнеад согласился бы с ролью «судьбоносного и неизменного вечного порядка». Только в сфере психологии он стремится ограничить свободу воли и говорит о внутренних причинах.

Наконец, даже если я не вполне убедил читателя в том, что рассматриваемые тексты действительно восходят к Антиоху, аргументы, в них содержащиеся, интересны для истории этой противоречивой проблемы в последующем платонизме и в этом качестве заслуживают анализа.

с) Боги

Теология в античной философии обычно являлась частью физики. Нет никаких свидетельств, говорящих о том, что Антиох в своем представлении о богах в чем-то отступал от стандартного стоицизма, и напротив, имеются свидетельства, что дела обстоят именно таким образом.

В трактате *О природе богов* Цицерон пересказывает мнение всех известных школ, эпикурейцев, стоиков и представителей Новой ака-

демии, однако об особом учении Древней академии Антиоха не говорится ни слова. Цицерон сам обращает на это внимание (ND I 16):

«И мне, — ответил я, — тоже кажется, что я пришел, как ты говоришь, весьма кстати. Потому что здесь собрались вы — главы трех основных школ. Если бы с нами был и Пизон [от лица которого излагается доктрина Антиоха в *De finibus* V. — Дж. Д.], то ни одна философская школа, из тех, по крайней мере, которые сейчас в почете, не осталась бы без представителя».

На что Котта возразил: «Если книга вашего Антиоха, которую он недавно прислал Бальбу, говорит правду, то у тебя нет оснований сожалеть об отсутствии твоего друга Пизона, поскольку, по мнению Антиоха, стоики с перипатетиками по существу согласны, а расходятся только в словах (*re concinere videntur, verbis discrepare*)».

Стоик К. Луцилий Бальб решительно отвергает это предположение, как и следовало ожидать от правоверного стоика, однако его возражения касаются этики, а не природы богов. Очевидно, Цицерон не видит необходимости в отдельном изложении того, о чем учит Антиох, поскольку его воззрения мало чем отличаются от стоических. Из *Acad. Post.* (см. выше) мы уже видели, что Антиох без колебаний приписывает стоическую доктрину о космосе Древней академии. Речь Бальба в ND II, хотя и излагает стоическую доктрину, вероятно, на основании трактата Панеция (может быть, того самого, что Цицерон просил у Аттика в *Ad Attic.* XIII 8), вполне может рассматриваться как образец воззрения Антиоха о богах.

d) *Дивинация*

В трактате *О дивинации* Цицерон использует в качестве основы стоический источник, вероятно Посидония, однако и в этом случае некоторые отдельные детали указывают на то, что воззрения Антиоха также не слишком сильно отличаются от тех, которых придерживаются стоики, хотя указания Цицерона в данном случае не столь эксплицитны, как в ND II. Цицерон говорит (*Div.* I 5), что практически все философы, за исключением Ксенократа и Эпикура, верили в дивинацию:

«Сократ, например, и все сократики, равно как и Зенон и его последователи, разделяли веру древних философов. *Представители Древней академии и перипатетики были того же мнения*».

Последняя фраза (*vetere Academia et Peripateticis consentientibus*) говорит о том, что, по мнению Цицерона, речь идет об известных вещах. Однако далее в этом списке упоминается Пифагор, что для Антиоха было не очень характерно, однако являлось обычным делом для Посидония.

Итак, не претендуя на то, что в данном тексте мы нашли что-либо характерное для Антиоха, можно тем не менее сделать вывод о том, что и он, как большинство людей его времени, верил в естественную и искусственную дивинацию, которая является результатом действия божественного Логоса в этом мире (§ 110). Она приходит к нам во сне, когда наши души наиболее свободны от телесного воздействия, а также наиболее ярко проявляется в определенных святых местах, например в Дельфах, и определенным людям, например сивилле. Она действует и через животных и даже через неодушевленные тела. В результате внимательного изучения знаков человек в силах постичь скрытый смысл, который они несут в себе.

Эта базовая доктрина в полной мере принимается поздними платониками. Споря о роли свободной воли и судьбы, стоики и платоники были вполне единодушны в вопросе о дивинации. Все, чего хотели добиться платоники, — так это ограничить сферу действия судьбы физическим миром и защитить право человека на принятие решений, даже если и обстоятельства, на фоне которых должны приниматься решения, связаны нерушимой цепью причинно-следственных отношений.

е) Демоны и другие промежуточные существа

О демонах и героях в ND II не говорится, однако здесь нам помогает свидетельство ученика Антиоха Варрона. В предисловии к шестнадцатой книге своей *Гражданской теологии* (ар. Aug., Civ. Dei VII 6) Варрон обсуждает предмет естественной теологии (*physike theologia*):

«Бог — это душа мира, и этот мир есть Бог. Но как человек, состоящий из души и тела, называется мудрым благодаря своему уму, так же и космос называется Богом благодаря Уму, хотя и он состоит из этого Ума и тела».

Варрон, хотя он и заслужил среди современников славу самого энциклопедического ума благодаря обширным познаниям в грамматике, агрикультуре и римских древностях, никогда не претендовал на роль оригинального философа или теолога и был верным последователем своего учителя. Пожалуй, единственной его заслугой являются многочисленные чисто римские иллюстрации, которыми он снабжает свое изложение того, чему научился у Антиоха:

«Космос делится на две части, небо и землю; небо и земля также делятся надвое: небо на эфир и воздух, а земля, в свою очередь, на воду и землю. Высшим из этих элементов является эфир, затем идет воздух, вода и земля. Все эти части космоса полны душ, причем бессмертные души населяют эфир и воздух, смертные — воду и землю.

Эфирные души, звезды и планеты, занимают место от высшего круга небес до сферы Луны. Они не только открываются нашему разуму как сущие, но и видны нашему зрению как небесные боги. Между сферой Луны и высшим кругом небес и облаками располагаются воздушные души, которые можно постичь разумом, но невозможно увидеть глазами. Они называются героями, ларами и гениями».

Lares и genii — это очевидная попытка найти эквивалентное латинское слово для греческого daimones. Пассаж интересен, поскольку позволяет восстановить воззрение Антиоха на природу демонов, о которой более подробно говорят такие средние платоники, как Филон, Плутарх и Апулей. Оказывается, что в каждом из элементов обитают присущие ему души, причем в воздухе живут отнюдь не птицы, а некие духи, невидимые человеческому взору. Впоследствии эта идея станет общепринятой. Отметим также, что Варрон различает демонов и героев. Вполне вероятно, что и Посидоний различал их, поскольку известно, что он написал специальное сочинение, так и озаглавленное — *О демонах и героях*. О различии между добрыми и злыми демонами также ничего не говорится, однако, поскольку такое различие проводится уже Ксенократом, вполне естественно предположить, что и Антиох принимал его.

В последующих главах мы еще не раз обратимся к демонологии. В настоящий момент следует отметить только, что, учитывая то обстоятельство, что представители Новой академии едва ли интересовались демонологией, резонно предположить, что именно Антиох возродил среди платоников моду на исследования подобного рода.

4. Психология

а) Антиох о теории идей

От тем, которые, по классификации Антиоха, относятся к «физике», мы переходим к тому, что он называет логикой. Однако в действительности речь здесь скорее пойдет о вопросах, которые так или иначе связаны с проблемой бессмертия души, и только затем с логикой в собственном смысле этого слова. Именно в этой связи, как часть психологии, возникает и вопрос о статусе платоновских идей.

Что думал по поводу души сам Антиох, мы не знаем, однако по сообщению Лактанция (Op. Dei 17) его ученик Варрон считал, что «душа — это воздух, проникающий через рот, разогреваемый в легких, нагреваемый в сердце и распространяющийся по всему телу». Вполне вероятно, что и сам Антиох придерживался такой же — вполне стоической — доктрины. Если это так, какое же место отводится в ней платоновским идеям и знанию как воспоминанию?

Оставим в стороне противоречивый вопрос о судьбе идей в Древней академии и сосредоточимся на том, как их понимает Антиох. К сожалению, ситуация здесь, как и во многих других случаях, не вполне ясна. Начнем со следующего пассажа (Acad. Post. 30):

«Критерий истины базируется на чувствах, однако не сводится только к ним: суждения, как они полагают, выносит разум, и поэтому только он один заслуживает такого названия, поскольку только он проникает в суть вечного, простого, единого и тождественного себе. И эту вещь они называют идеей — тем именем, которое ей дал Платон».

Этот пассаж, если бы он не содержал указания на «критерий», был бы полностью платонический. Идеи здесь выглядят как вполне независимые, трансцендентные объекты познания. Фраза *id quod semper (est) simplex et unius modi et tale quale (est)* очень напоминает *Федон* 78cd и *Тимей* 27d. Однако понимал ли Антиох идеи именно в таком смысле? По всей видимости, нет. Сначала он проводит платоническое различие между умом и чувствами, причем последние отвечают за сферу мнения, в которой все изменяется и ничто не является достоверным, а первый доставляет нам знание, объектами которого являются неизменные идеи. Однако далее говорится следующее: «Знание, с другой стороны, как они полагали, существует только в понятиях и рассуждениях ума». Оба термина (*notions, rationes*), употребляемые здесь, — стоические. Объекты созерцания ума являются его же содержанием. Исключает ли это возможность существования трансцендентных идей? И признавал ли Антиох их существование? Рассматриваемый пассаж представляет собой вполне платоническое определение идей, однако, во-первых, из него не следует, что идеи объективно существуют и, во-вторых, это всего лишь доксографическое свидетельство, которое нельзя понимать буквально. Для сравнения вспомним другой пассаж (Acad. Pr. 30, см. выше, в начале главы), в котором Лукулл говорит о теории познания Антиоха.¹

Эта вполне стоическая теория может быть согласована с платонической, как этого несомненно хотел Антиох, однако скорее с *Тезетом*, нежели с *Федоном* или *Государством*. В частности, оказывается, что память не имеет никакого отношения к платоновскому анамнесису, но служит всего лишь для того, чтобы сохранять некоторые

¹ Обратим внимание также на примечательный пассаж из Acad. Post. 33, где Варрон (ученик Антиоха) излагает историю отклонений от исходной платоновской теории идей: «Аристотель был первым, кто поставил теорию форм под сомнение, которую Платон принимал с таким энтузиазмом, как будто считал их божественным Откровением». *Mirifice* в данном пассаже может соответствовать *thaumastos hos* и употребляется в явно ироническом ключе. Может ли это означать признание того, что Платон *слишком* увлекался идеями?

данные чувств. Примечательно описание того, как формируются концепции: разум воспринимает *similitudines* (*analogiai*) и формирует на их основании общие понятия, так что для трансцендентных идей места не остается. Они не припоминаются в процессе анамнезиса и не нужны для формирования общих понятий.

Если Антиох, как платоник, и продолжает говорить об идеях, то вне всякого сомнения вынужден отождествить их со стоическими «когнитивными восприятиями». Может показаться удивительным, что для этого он использует язык *Федона*, однако нам следует помнить, что мы не знаем практически ничего о тех промежуточных этапах, которые претерпела эта теория в Древней и Новой академиях. Если Антиох и читал *Федон*, то наверняка делал это через призму восприятия, сформированную его предшественниками.

Следующим интересным свидетельством является пассаж из *Оратора* Цицерона (8). Вне всякого сомнения, этот трактат, посвященный описанию образа идеального оратора, является одним из наиболее оригинальных философских работ Цицерона, однако используемая здесь терминология также может восходить к Антиоху.¹ Теория идей, которая представлена здесь, несомненно ближе к Антиоху, нежели к Платону:

«Я абсолютно уверен в том, что ничто не может по своей красоте превзойти тот образец, копией которого оно является, как, например, маска является копией лица. Идеальный первообраз не может быть воспринят органами чувств, однако мы можем постичь его разумом и представить в своем воображении. Например, хотя статуя Фидия является самой прекрасной из тех, что сотворено руками человека, мы, несмотря на ее красоту... можем представить себе нечто еще более прекрасное. Очевидно также, что этот великий скульптор, изображая Зевса или Афину, не смотрел только на модель, но в своем разуме держал образ все превосходящей красоты. На нее он взирал, и именно она руководила рукой мастера, когда он творил образ бога.

Как и в случае со скульптурой или картиной, существует нечто совершенное и превосходное, умопостигаемый образ (*cogitata species*), обращаясь к которому художник воспроизводит то, что само по себе не может открыться взору, так и в случае с совершенным красноречием, наши уши воспринимают только подобие.

Эти образцы вещей называются Платоном, великим мастером речи и мысли, идеями. Они, как он выражается, не возникают (*gigni, gignesthai*), но существуют вечно, находясь в рассудке и в разуме (*ratione et intellegentia contineri*). Все же остальные вещи приходят и уходят, и никогда не стоят на месте».

¹ См. об этом: Theiler W. *Vorbereitung...* S. 40.

Во-первых, отметим, что риторика — это не то, что Платон назвал бы трансцендентной идеей. Во-вторых, в пассаже ничего не говорится о том, что идеи находятся где-то еще за пределами их воспринимающего ума. Разум не воспринимает ничего внешнего по отношению к себе. Идеи являются его содержанием. «Вечность» идей состоит в том, что в каждом уме они одинаковы. Например, «белое» означает то же самое для Аристотеля, Цицерона или для нас с вами. Разумеется, можно возразить, что справедливость или риторика вовсе не обязательно означают для всех одно и то же, однако тот же аргумент можно выдвинуть и против теории трансцендентных идей. Идеи такого рода, как и «общие понятия» стоиков, своей вечностью и неизменностью обязаны не их трансцендентному положению, но присутствию во всех без исключения умах.

Роль, которая отводится скульптору, также весьма отличается от той, которую отводит ей Платон в десятой книге *Государства*. А поскольку Плотин (Епп. V 8, 1) рассуждает в полном согласии с данным пассажем и пример Фидия, используемый Цицероном, становится впоследствии хрестоматийным, можно предположить, что именно Антиоху принадлежит заслуга такой возвышенной, по сравнению с Платоном, оценки роли художника. Действительно, художник в нашем случае не делает копию с копии, но непосредственно обращается к архетипу и именно такой способностью отличается от простых людей.

И все же в пассаже имеются некоторые указания на то, что идеи могут представлять собой объективные сущности *некоторого* рода. Поскольку, как мы видели, Демиург *Тимея* и Мировая душа отождествляются Антиохом со стоической пневмой-логосом, парадигма *Тимея* неизбежно оказывается не чем иным, как содержанием ума Логоса, совокупностью его «сперматических логосов», по образу которой создается этот мир. Однако именно таким образом интерпретируют парадигму *Тимея* и другие поздние платоники — как совокупность идей. Значит, сперматические логосы Антиоха также оказываются идеями в их «трансцендентном» и объективированном аспекте и приобретают статус «мыслей Бога». К сожалению, сам Антиох (словами Цицерона) не говорит об этом явно. Не имея достаточных свидетельств, многие исследователи считают, что происхождение такого толкования неопределенно и весьма загадочно, однако, поскольку оно однозначно принимается Филоном Иудеем и Сенекой, можно предположить, что подобное представление о месте идей должно было естественно вытекать из теории Антиоха.¹

¹ Варрон (ар. Aug., CD VII 28) аллегоризирует Юпитера, Минерву, Юнону, Идею и Материю, причем Идеи выходят из Ума Бога. Учитывая то об-

С другой стороны, мы не можем быть уверены в том, что Антиох *первым* определил идеи как мысли Бога. Эта концепция вполне может восходить и к Древней академии. Критика платоновского трансцендентализма Аристотелем несомненно учитывалась таким поклонником Аристотеля, каким был Полемон. (Однако этот сюжет уже был затронут в первой главе.)

Итак, теория познания Антиоха по своей сути была стоической, однако, некритично интерпретируя учение Древней академии, он исходил из того положения, что Зенон всего лишь формализовал то, о чем учил Полемон. В этой связи интересна «критика» Зенона в Acad. Post. 40. Вопреки исходному заявлению, в конечном итоге Варрон находит не так уж много в позиции Зенона, с чем он не согласился бы, за исключением его положения о том, что «добродетель — достаточное условие для счастья». В сфере логики критике подвергается только положение Зенона о том, что «чувствам также можно доверять» (40), в то время как в очерке платонического мнения на этот счет говорится, что они «темны и смутны, и не в силах предоставить нам ясное представление о том, что в них входит» (31). Однако последующее рассуждение показывает, что и это различие не очень принципиально, поскольку и Антиох и Зенон считают чувства единственным источником познания, хотя собственно знание, по мнению обоих этих мыслителей, не может возникнуть без посредства разума. Наконец, именно Аристотель (33), а не Зенон упрекается в том, что он принизил значение теории идей. Итак, судя по всему, по мнению Антиоха, стоическая теория познания вполне согласуется с платоновским учением об идеях.

б) Бессмертие души

О проблеме бессмертия души в *Academica* и *De Finibus* ничего не сказано, поэтому в этом вопросе нам придется опираться на менее надежные источники. Если базироваться только на сообщении Лактанция о доктрине Варрона, то легко сделать вывод о том, что, по мнению Антиоха и в полном согласии с учением Древней Стои, чистый огонь, из которого создана душа, соединяется с эфиром, равно как другие элементы, из которых состоит тело, соединяются с им подобными элементами, а значит, нет смысла говорить о каком-либо личном бессмертии.

Однако уже поздние стоики, начиная с Хризиппа, признавали, что некоторые или все индивидуальные души после смерти тела

стоятельство, что он, скорее всего, ограничился введением римских примеров, а не изобрел саму теорию, естественно предположить, что сама эта идея также восходит к Антиоху.

живут в течение некоторого времени. Кроме того, спросим себя, как Антиох относится к платоническому учению о бессмертии души, предсуществовании душ и жизни после смерти? Чтобы прояснить это, обратимся к двум работам Цицерона, в которых излагается платоническая доктрина о предсуществовании душ, со значительными стоическими элементами — *Somnium Scipionis* (из *De Re Publica VI*) и трактат *О смерти*, который входит в состав первой книги *Тускуланских бесед*. Никаких прямых указаний на то, что эти трактаты написаны под влиянием Антиоха, в них не содержится, хотя Георг Люк пытался доказать такую связь в случае первого из них.¹ Высказывалось также предположение, что источником для Цицерона в данном случае служит Посидоний, однако это допущение аргументированно отвергнуто Карлом Рейнхардтом в его статье о Посидонии в *Paully-Wissowa* энциклопедии (С. 575–586). Однако, как мы увидим, обе эти позиции имеют свои слабые стороны.

Если обе эти работы зависят от Посидония, спросим себя: не является ли в таком случае Антиох еще большим стойком, нежели Посидоний? Если последний готов принять бессмертие души, то почему Антиох не может этого сделать? Очевидно, мы должны предположить, что либо Цицерон, не найдя подходящего для данного случая современного ему автора, вынужден был обратиться к какому-нибудь древнему тексту времен, например, Древней академии, скажем, к Гераклиду Понтийскому² (однако почему же он не упоминает об этом необычном факте в своих сочинениях?), либо он ограничился современными ему изложениями платонической доктрины, как, например, во второй книге *De Natura Deorum*, хотя автор, здесь используемый, был скорее стойком, нежели платоником.

Первая книга *Тускуланских бесед* начинается спором о том, является ли смерть злом, и эта тема продолжается до § 17, где собеседник Цицерона просит его произнести речь. Цицерон сначала отказывается, ссылаясь в духе Новой академии на свое нежелание прослыть догматиком. Однако затем все-таки произносит речь *О смерти*.

¹ Georg Luck. *Akademiker Antiochos*. S. 30–42.

² Несмотря на то что душа в TD I описывается не как нематериальная сущность, а как чистый огонь, который поднимается вверх до тех пор, пока не находит себе подходящего места в сфере неподвижных звезд, это обстоятельство не исключает того, что он мог обратиться к учению Древней академии. Именно такое воззрение засвидетельствовано Тертуллианом (*De An.* 9) в отношении Гераклида Понтийского. По сообщению Ямвлиха (*De An.* P. 378 Wachsmuth), он полагал, что души обитают в области за Млечным Путем.

Речь начинается с определения терминов и доксографического очерка. Причем о стоиках сказано в одной фразе: «Зенон полагал, что душа — это огонь». Платон и Аристотель упоминаются с большим уважением («Аристотель, который, исключая Платона, превосходит всех философов...»). «Пятый элемент» Аристотеля не критикуется, что было бы слишком даже для Посидония. В целом очерк выдает стремление Цицерона имитировать стиль скептиков. Затем трактат переходит к первой теме: «О том, что душа выживает» (26). Сначала говорится, что все народы, даже самые дикие, признают бессмертие души (что напоминает обычную для стоиков практику апеллировать к общим понятиям). Далее говорится, что сама природа вложила в нас стремление к бессмертию, чем объясняется человеческий героизм.

Если сама природа учит нас тому, что души переживают смерть тела, следовательно, резонно задать следующий вопрос: «Где же они обитают?» Подземный мир — это миф. Если души созданы из огня или горячего воздуха, они должны устремляться вверх. А поскольку земля находится в центре мира, они должны стремиться к периферии. Поскольку разум является самым подвижным из известных нам элементов, он несомненно проникнет через холодный воздух, окружающий землю (43). Он останавливается в своем движении, только достигнув схожего с ним окружения, то есть области неподвижных звезд. Разум стремится к знанию, но таковое в теле достигается только отчасти, однако именно в этой сфере звезд он сможет созерцать истину в гораздо более полном виде (и именно об этом говорится и в *Сне Циципиона*).

Далее говорится, что нам не следует беспокоиться о том, что мы не можем понять, как душа существует вне тела, будто мы знаем, как она существует в теле! Разум следует постигать разумом, и тому учит нас изречение «Познай себя». Мы являемся умами, а не телами. Далее цитируется *Федр* (245с).

Человеческая душа обладает некоторыми свойствами, которые отсутствуют у других существ. Прежде всего, это память. Далее следует упоминание о платоновской доктрине анамнесиса, сопровождаемое замечанием о том, что от рождения нашему разуму присущи «общие понятия» (57). Затем идет высказывание о вечности идей.

Мог ли Антиох принимать доктрину анамнесиса? Процесс формирования понятий предполагает собирание и сортировку впечатлений. Доктрина анамнесиса предполагает, что разум обращается к памяти, в которой уже присутствует архетип, стоическая же доктрина говорит о том, что он познает общие понятия самостоятельно. В конечном итоге для Антиоха эти две теории могли выглядеть не так уж непримиримо различными.

Далее мы переходим к важному месту (72), где в духе *Федона* говорится о различии судьбы чистых и нечистых душ. Нечистые души «лишаются божественного общества, а чистые с легкостью взлетают к звездам». Этот сюжет далее здесь не обсуждается, однако в *Сне Циципона* (13) говорится, что только совершенные души достигают звезд. Примечательно, что самое почетное место отводится отнюдь не добродетельным людям, но воинам и героям, которые «спасли, укрепили или увеличили свое отечество». В рамках стоической школы вопрос о месте душ также дискутировался. Клеанф, например, полагал, что души всех людей сохраняются до «великого пожара», а Хрисипп думал, что такой участи достойны только души мудрецов. Остальные души «глупцов» существуют еще некоторое время, а души животных распадаются немедленно (SVF II 809, 811; cf. Zeno, SVF I 146). Согласно платоническому воззрению, все души, за исключением самых худших, после очищения отправляются к звездам. (Вопрос о реинкарнации не поясняется ни в TD I, ни в SS.)

Вопрос о бессмертии души и природе жизни после смерти важен, как мы увидим, для истории последующего платонизма, особенно для понимания философии Плутарха. Обращался ли он к Антиоху — это установить невозможно, однако наш мыслитель вполне мог служить в качестве посредника между ним и такими авторами, как Ксенократ и Гераклид Понтийский.

С § 78 рассуждение переходит от проблемы бессмертия к самой смерти. Общий тон рассуждения платонический; стоики, в особенности Панеций, осуждаются за их отрицание бессмертия. В § 20 упоминается деление души на две части, причем это деление приписывается самому Платону, а разум именуется стоическим термином *principatus* (*hegemonikon*). В § 80 двухчастное деление используется для критики Панеция.

Итак, перед нами открывается три возможности: либо Посидоний был более верным платоником, нежели Антиох, либо Антиох был в большей степени платоник, нежели это кажется на первый взгляд, либо Цицерон предпочел в данном случае обратиться к таким древним авторам, как Ксенократ и Гераклид Понтийский. Последняя возможность представляется маловероятной, если вспомнить обычные методы Цицерона. Из двух оставшихся обе возможности равновероятны (причем и Антиох сам мог заимствовать кое-что у Посидония). Как бы там ни было, первая книга *Тускуланских бесед* является важным источником по философии среднего платонизма.

с) Структура души

Как отмечалось только что, двойственное деление души противоречит стандартной стоической теории, согласно которой душа едина,

однако делится на семь способностей, главной из которых является *hegemonikon*, ведущая часть души. Семь способностей включают в себя пять чувств, способность речи и прокреативную способность. Ведущая часть души получает и обрабатывает данные пяти чувств (Acad. Pr. 30) и управляет работой всех способностей. *Hegemonikon* часто называется также разумом, *nous*.

Антиох принимает такое определение структуры души, хотя в доксографическом очерке из Acad. Post. проводится различие между пятью чувствами и умом. О трех частях души, как об этом учил Платон, в связи с Антиохом нигде не говорится (в TD I 20 такое воззрение преподносится как догма самого Платона). Что касается двухчастной схемы, то ее скорее принимал Посидоний, нежели Антиох (в TD II и TD IV такая схема принимается). Стоики, например Хрисипп, никогда не говорят о неразумной части (*alogon*) души. Различные страсти рассматриваются всего лишь как «души в определенных состояниях (*pos echousa*)», подверженные ложным мнениям.

Вероятно, платоновское деление души на три части Антиох рассматривал как поэтическое выражение того, что такие стоики, как Хрисипп, в конечном итоге сформулировали научно, однако недостаток точных данных заставляет нас ограничиться этой гипотезой.

5. Логика

В этом вопросе обратимся к пассажиру из Acad. Post. 32:

«Они одобряли метод определений (*difinitiones rerum, horismoi*) и применяли эти определения ко всем понятиям, которые обсуждали. Они применяли также метод разделения слов, основанный на предположении, что каждый класс вещей обозначается определенным именем, и называли его методом этимологий. Они использовали также разделения как знаки или символы вещей, которые призваны были привести к доказательствам или заключениям о том, что нуждается в объяснении. К этим разделам сводилась их система диалектики или речи в форме логического аргумента».

В данном пассаже упоминаются определения и этимологии, очевидно, в духе *Кратила* Платона, а также доказательства (*apodeixis*) и силлогистика, однако не дается никаких деталей. Несомненно, что Антиох принимал диалектический метод Академии (Acad. Post. 5; Fin. V 10), метод аргументации, используемый Карнеадом, однако технические вопросы логики, несомненно, разрешал методами Хрисиппа. Мы имеем одно (весьма критическое) свидетельство об этом (Acad. Pr. 143):

«Очевидно, что наш друг Антиох не одобрил бы учение этих наставников. Напротив, он не принимает даже того, что восходит к

его собственному предшественнику, и следует либо Ксенократу, который написал много превосходных книг по логике (*de ratione loquendi*), или самому Аристотелю, непревзойденному по тонкости и завершенности мастеру. От Хрисиппа же он не отступал ни на шаг (а *Chrisippo pedem nusquam*)».

Очевидно, что Цицерон, даже в полемических целях, не мог сделать совсем беспочвенного заявления.

Краткий трактат Цицерона, написанный в качестве учебника для его юного друга Требатия Тесты и озаглавленный *Топика*, предоставляет нам дополнительные данные. Цицерон утверждает, что этот трактат он написал во время морского путешествия по пути из Велии в Регий в июле 44 г., в процессе своего бегства из Италии и лишенный возможности пользоваться книгами из своей библиотеки. Действительно, трактат очень краток, схематичен и неформален по стилю, однако содержит кое-что такое, что может восходить к Антиоху.

Основное содержание и примеры приспособлены Цицероном специально для нужд юриспруденции, однако общая логическая схема легко просматривается и является по сути своей стоической. Однако трактат написан не со стоической, а с академической точки зрения. Стоики упоминаются только как внешний источник (§ 6), поскольку именно им принадлежит заслуга разработки науки о вынесении истинных суждений, в то время как Аристотель в основном концентрировался на методах открытия и анализа модусов высказываний. Трактат отдаленно напоминает *Топику* самого Аристотеля, однако действительно отдаленно. Очевидно, что источник, которым пользовался Цицерон, не только приветствовал принятие Теофрастом гипотетических силлогизмов, но и предлагал сделать следующий шаг — принять логику Хрисиппа как дальнейшее развитие академической и перипатетической логики. А эта идея вполне могла восходить к Антиоху.

Специально отметим следующие два момента:

- 1) В § 26, в разделе об определениях, делается различие между двумя классами вещей, вещами «существующими» и вещами «мыслимыми». К первому классу относятся физические объекты, ко второму — абстрактные концепции, не имеющие материального субстрата. Такое различие приемлемо только для таких философов, которые, подобно Антиоху, не признавали существования нематериальных субстанций. То, что для платоников было идеями, для такого философа представляло собой только понятия (*επινοιαί*, *prolepseis*), запечатленные в разуме. В § 31 это предположение подтверждается.
- 2) В §§ 53–57, в разделе о следствиях, antecedентах и противоречиях, стоический гипотетический силлогизм используется как

нормальный тип силлогизма (53), а затем вся стоическая система гипотетических силлогизмов излагается как раздел диалектики. Причем Цицерон описывает не пять, а семь модусов гипотетического силлогизма, что является последующим развитием системы Хрисиппа.

Эти примеры призваны подтвердить нашу гипотезу о том, что логика, излагаемая в *Топике*, в своей основе схожа с той, которую принимал Антиох. Итак, можно заключить, что Антиох свободно дополнял платоническую доктрину силлогистикой Хрисиппа, и тем самым добавил к аристотелевской логике стоические элементы, что стало общепринятым в позднейшем платонизме. Отметим, однако, что в *Учебнике платоновской философии* (шестая глава) платоническая логика дополняется только лишь формулировками Теофраста и от стоической логики не остается и следа.

6. Риторика

Как и Филон до него, Антиох стремился объединить философию и риторику воедино. Его предшественники, академики и стоики, придерживались той же тенденции. В *De Oratore* I 83–93 Цицерона пересказывается диспут между стоиком Мнесиархом и учеником Карнеада Хармидом о роли оратора. Мнесиарх, в духе стоических парадоксов, утверждает, что только мудрец может быть оратором, Хармид же ему возражает, говоря, что риторика — это вообще не наука.

Как и стоики, Антиох считал риторику наряду с диалектикой (логикой в собственном смысле слова) подразделами логики (*Acad. Pr.* 32):

«К ней, как дополнительную часть (*quasi ex altera parte, anti-strophon*), он добавил риторику, науку связной речи, способную убедить».

Цицерон, как мы видели ранее, был восхищен ораторскими способностями Антиоха, хотя собственно риторику он изучал сначала у Деметрия Сирийца в Афинах, а затем у Аполлония Молона на Родосе (*Brutus* 315–316). Думается, однако, что в вышеобозначенном споре Антиох встал бы на сторону того, кто считает, что хороший оратор должен также быть философом.

С. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На этом мы заканчиваем очерк воззрений Антиоха, который, судя по всему, не был перворазрядным философом. Едва ли у нас есть основания утверждать, что Антиох был основателем среднего пла-

тонизма. Для этого он был слишком увлечен стоической физикой. И все же Антиох был значительной фигурой, который сумел, и, как оказалось, навсегда, повернуть Академию от скептицизма Аркесилая и Карнеада (которые черпали свое вдохновение от Сократа и создали много интересного по современным стандартам) к догматизму.

Разумеется, процесс адаптации Академией всего богатства стоической терминологии начался задолго до Антиоха. Карнеад, говоря, что «без Хрисиппа не было бы Карнеада», несомненно имел в виду не только то, что Хрисипп предоставил ему множество тем для спора, но и его позитивную доктрину. Однако именно Антиоху выпало на долю скрепить этот союз. Его единственным разногласием со стоиками была этическая проблема о «самодостаточности добродетели», однако и в этом случае противоречие было не столь неразрешимым. Антиох больше опирает на здравый смысл, стоики — на логическую аргументацию. Вопрос о свободной воле, к сожалению, остается неопределенным, однако в логике и физике отличие Антиоха от стоиков чисто виртуальное. Задача освобождения Бога от пут материи и определение ему места на небесах выпала на долю следующих поколений платоников.

D. ПРОБЛЕМА ПОСИДОНИЯ

Хотя Посидоний является стоиком, а не платоником, его роль в истории философии I столетия до н. э. столь велика, что в очерке среднего платонизма он никак не может быть совершенно обойден вниманием. Пятьдесят лет назад среди исследователей античности царил почти полное единодушие в том, что Посидоний являлся практически основным связующим звеном между древним и поздним платонизмом. Такие работы, как книги Вернера Йегера (*Werner Jaeger. Nemesios von Emesa. 1914*) и Карла Рейнхардта (*Karl Reinhardt. Poseidonius. 1921; Kosmos und Sympathie. 1926*), оказали значительное влияние как на специалистов, так и на более широкий круг читателей.

Своего рода контратака оказалась неизбежной, поскольку твердые данные о Посидонии и явные указания на его доктрину с самого начала базировались на весьма хрупком фундаменте.

Главной фигурой в этой контратаке был Людвиг Эдельштейн, который в статье «*The Philosophical System of Posidonius*» (*American Journal of Philosophy. Vol. 57. 1936*) заявил, что намерен работать только с достоверными свидетельствами, и пообещал опубликовать собрание фрагментов Посидония. Над этим проектом он работал вплоть до своей смерти в 1965 г., а сам проект был доведен до конца

его коллегой И. Г. Киддом в 1972 г.¹ На данном этапе исследования Посидоний по-прежнему остается доминирующей интеллектуальной фигурой своего времени, чьи работы в области истории, географии, математики и других наук легли в основание многих последующих античных наук. Он также является проводником, если не провозвестником, многих философских идей, таких как столь популярная впоследствии концепция космической симпатии. Однако тенденция приписывать его влиянию все без исключения нововведения в последующей философии в настоящее время утратила былую привлекательность. Сказанное не означает, разумеется, что он в действительности не разделял тех воззрений, которые ему приписываются. Просто более разумным представляется предположение, что он был скорее ярким представителем некой традиции, нежели уникальным создателем чего-то совершенно нового. Кроме того, в последнее время мы гораздо больше узнали о таких современных ему факторах, как неопифагореизм. Наконец, доктрина Древней академии также получила более всестороннее освещение.

Как бы там ни было, краткий очерк философии Посидония представляется здесь уместным.

1. Биографические свидетельства и сочинения

Посидоний родился в 135 г. до н. э. в Апамее (Северная Сирия). Он много путешествовал и даже посетил Кадиз, чтобы посмотреть на Геркулесовы столбы, и Южную Францию, дабы познакомиться с удивительными обрядами кельтов. Некоторое время он учился у стоика Панетия в Афинах, однако впоследствии обосновался на острове Родос, который благодаря его присутствию превратился в известный интеллектуальный центр. Жители острова окружили его почетом, даровали ему гражданство, назначили магистратом и в 87–86 гг. послали его во главе посольства в Рим для ведения переговоров с Марием. Умер он в 51–50 гг. Среди его поклонников и почитателей были такие люди, как Помпей и Цицерон.

До нас не дошло ни одного из его больших сочинений. Все сведения ограничиваются отдельными фрагментами и пересказами. Прежде всего, первая книга *De divinatione* Цицерона базируется на его одноименном сочинении; в книге Галена *О доктринах Гиппократа и Платона* содержится пространная выдержка, посвященная его теории страстей. Ниже я перечислю названия только тех из его работ, которые непосредственно относятся к нашей теме, оставив

¹ Posidonius. Vol. 1: The Fragments. Vol. 2: Commentary. Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, 1972.

в стороне многочисленные книги по истории и естественно-научные сочинения: *Введение в философию (Протрептик)*, *Physikos Logos*, в восьми книгах, *О космосе*, более чем в одной книге, *О богах*, по крайней мере в пяти книгах, *О героях и демонах*, в пяти книгах, *О судьбе*, по крайней мере в двух книгах, *О дивинации*, в пяти книгах, *О душе*, по крайней мере в трех книгах, *Ethikos Logos*, более чем одна книга, *О страстях*, более чем одна книга, *О долге*, *О критерии*, *О соединении* и, last not least, какой-то комментарий на *Тимей*, который, по общему мнению, оказал важное влияние на средних платоников.

Позитивное отношение к Платону Посидоний унаследовал от своего учителя Панетия, который также был приверженцем платонизма, так что в лице Посидония мы имеем пример, противоположный тому, что мы видели в лице Антиоха. Если последний, оставаясь платоником, испытывал явную симпатию к стоикам, то Посидоний, будучи стоиком, был безразличен к платонизму. Это привело к значительной ассимиляции между школами, которая, однако, значительно уменьшилась впоследствии, начиная с Евдора Александрийского. Платоники устремились к трансцендентализму, а стоики вернулись назад к Хрисиппу. Однако в случае Антиоха и Посидония разногласия, вероятно, сводились только к этике. Встречались ли эти два современника и были ли знакомы с учениями друг друга? Об этом, к сожалению, нет никаких сведений. Цицерон ни словом не упоминает об их знакомстве. Этот факт, однако, не исключает взаимовлияния, хотя наставником Антиоха в стоицизме был не Посидоний, а другой стоик, Мнесиарх, также ученик Панетия.

2. Философия

Оставив в стороне исторические и научные работы Посидония, скажу несколько слов о его собственно философской позиции, следуя той последовательности, которой он сам придерживался, — физика, этика, логика (fr. 87 Edelstein — Kidd). Философию он сравнивал с живым существом, кровью и телом которого являлась физика, костями и венами — логика, а душой — этика (фр. 88). Хотя другие стоики, следуя Хрисиппу, начинали с этики, Посидоний, следуя Панетию, начинал с физики (фр. 91).

а) Физика

Посидоний исходил из двух стандартных принципов стоицизма — активного (*poion*) и пассивного (*paschon*) (fr. 5), как в конечном итоге и Антиох. Последний испытывал известные сложности при попытке применить его к доктрине *Тимея*. Вероятно, что Посидоний также не избежал этих трудностей. Нет никаких указаний

на то, чтобы в системе Посидония нашлось место трансцендентному принципу. Бог, по его мнению, является «огненной и умопостигаемой *пневмой*, не имеющей определенной формы, однако способной измениться каким угодно образом и ассимилироваться к любым вещам» (фр. 101), «проникающей всю сущность (*ousia*)» (фр. 100), в этом своем качестве называемой также Логосом (фр. 5). Хотя сущность Бога — это весь космос (фр. 20), в различных случаях он проявляет себя по-разному. Его ум или *hegemonikon* — это небо, на земле он присутствует в виде *hexis*, принципа единения (фр. 21, 23). Отметим, что Умом, по Посидонию, является не Солнце, а именно все небо. Так что он в гораздо меньшей степени, нежели, например, Клеанф, склонен к солярной теологии.

Итак, Бог является активным принципом, материя — пассивным. Материя, которую он в соответствии со стоической терминологией называет *ousia*, бескачественна и бесформенна, она не имеет своей формы, однако всегда выступает в определенной форме и качестве (фр. 92). Все это не очень отличается от платонической доктрины «вместилища».

Посидоний принимает четырехэлементный космос, считая огонь и воздух аспектами активного, или эйдического, принципа, а воду и землю — аспектами пассивного, или материального, начала (фр. 93). Эта схема, как мы видели, разделяется и Антиохом. В отличие от Платона и Аристотеля он признавал существование пустоты (*кепон*) за пределами космоса, однако не бесконечной пустоты, но вполне достаточной для того, чтобы космос мог в ней раствориться. Он принимал учение о периодическом возгорании и разрушении космоса, которое было отвергнуто его предшественниками Панетием и Боздием из Сидона (fr. 99b). Это примечательное предположение о пустоте, очевидно, спровоцировано осознанием того, что в процессе *ekrugosis* космос должен как-то расширяться.

До сих пор все согласуется с базовой стоической доктриной, однако в вопросе о судьбе и провидении Посидоний идет своим путем. Стоики учили, что судьба (*heimarmene*) правит всем, и Посидоний, как и Зенон с Хрисиппом, также считает, что все происходит «согласно судьбе». Однако по свидетельству доксографа, по Посидонию, судьба является «третьей после Зевса» (фр. 103): «Зевс первый, природа вторая, а судьба третья». Что это значит? Напоминает ли нам эта триада ту, о которой говорит Ксенократ и которая стала общим мнением в последующем платонизме? Трудно понять, для чего Посидонию понадобилась эта теория, если, конечно, она не связана с его делением космоса на небесную сферу, управляемую божественным умом, неодушевленную земную сферу, которая управляется его *hexis*, и промежуточную одушевленную сферу, которой заведует *psyche* или *physis*, причем последняя является, как это часто встре-

чается в современной ему философии, неразумной частью души. Однако это всего лишь предположение. В действительности, как это видно из *De fate* и *De divinatione* Цицерона (фр. 104, 106–107), он считает, что человеческие дела подчинены неизбежной цепи предопределения, и его теория дивинации основана на предположении о том, что в мире все происходит в согласии с законами. Мы читаем (*De div.* I 125; фр. 107), что различные аргументы в пользу дивинации он выводит из трех источников — Бога, судьбы и природы, однако сводит их к двум источникам вдохновения: Бог или боги действуют через сны и видения, а судьба или природа предоставляют нам знаки, которые необходимо как-то истолковывать.

Именно в связи с дивинацией Посидоний говорит о космической симпатии (*Div.* II 33–35; фр. 106). Привлекая многочисленные наблюдения из географии, биологии и других естественных наук, он доказывает, что все части этого мира по природе взаимосвязаны. Как же иначе было бы возможно, чтобы форма печени жертвенной птицы содержала знаки, указывающие на исход отдаленной битвы? Посидоний не претендует на оригинальность и ссылается на Ксенофана, Демокрита, Пифагора и Сократа (*Div.* I 6; 131), не говоря уже о том, что это воззрение разделяли все стойки. Кроме всего прочего, Посидоний очень интересовался астрологией, используя ее для своих целей (фр. 111, 112).

в) Психология

Душу Посидоний определял как «горячую пневму», а также, вероятно, в процессе комментирования на *Тимей*, как «идею, распространенную одинаково во все стороны, созданную в согласии с числом, образующим гармонию» (фр. 141). Мы видим, что это всего лишь распространение определения Спевсиппа. Примечательно, что душа, которая занимает в его системе промежуточное положение между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым мирами, эксплицитно отождествляется с математическими объектами, которые в платонизме также занимают промежуточное положение.

Переживает ли душа тело, и если да, то в какой форме? Сопоставляя свидетельства Ахилла (*Isag.* In *Arat.* 13, p. 41, 1 Maass = фр. 149) с параллельным рассуждением Секста Эмпирика (*Adv. Phys.* I 72), можно, как мне кажется, прийти к заключению, что, по Посидонию, душа переживает тело и существует независимо от него. Это воззрение возникает в контексте критики эпикурейцев:

«Эпикурейцы считают, что планеты не являются живыми существами, поскольку они состоят из телесной субстанции, однако стоики думают противоположным образом. Посидоний говорит, что от эпикурейцев ускользнуло то простое обстоятельство, что не души

содержатся в телах, а тела представляют собой единство благодаря душам; подобно клею, они соединяют тела вместе и не дают им распадаться».

Посидоний имеет здесь в виду доктрину *Тимея* 36е, где Мировая душа оформляет тело мира и поддерживает его форму. Секст Эмпирик не упоминает Посидония в вышеупомянутом месте, однако из других аналогичных пассажей, где он это делает (*ibid.* I 363; *Adv. Log.* I 19; 93), становится ясно, что и в нашем случае он использует его в качестве своего источника. Пассаж *Adv. Log.* I 93, судя по всему, опирается непосредственно на комментарий Посидония на *Тимей* или, в крайнем случае, на его работу, где говорится о *Тимее*. Однако приведем соответствующее место из *Adv. Phys.* I 72:

«Они (то есть души) могут жить сами по себе и вовсе не рассеиваются как дым после того, как покидают тела, как в этом хотят убедить нас эпикурейцы. Ведь не тело прежде владело ими, а они сами были причиной для непрерывной связности тел, как еще раньше для самих себя (очевидно, аналогия аналогии с клеем). Покинув сферу Солнца, они живут в подлунном мире. Там, ввиду чистоты воздуха, они могут прожить довольно долгое время и для своего существования используют обычную для них пищу — земные испарения (*anathymiasis*), точно так же как и звезды, и в этом месте они не встречают ничего такого, что могло бы их разрушить.

Если души выживают, то они становятся тем же, что и демоны; а если демоны существуют, то следует признать, что существуют и боги. Причем их существованию несколько не мешают все те сказки (или предрассудки, *prolepsis*) о мифических деяниях в Аиде».

Доказательство существования душ в данном случае используется и для доказательства существования демонов и богов. Доктрина вполне стоическая, аргумент против эпикурейцев полностью согласуется с тем, что приводит Ахилл, хотя типы душ, о которых рассказывается в двух этих пассажах, несколько отличаются друг от друга. В следующей главе я еще буду иметь повод высказать предположение, что Ахилл цитирует Посидония при посредстве Евдора, однако не вызывает сомнения тот факт, что Секст имел доступ к работам непосредственно самого Посидония. Кидд, следуя принципу Эдельштейна, исключает все пассажи, где Посидоний не упоминается эксплицитно, поэтому свидетельству Секста в его собрании не нашлось места. Нам остается только подождать, что он скажет об этом месте в комментарии. Доктрина в данном пассаже вполне совпадает с тем, что мы видим у Плутарха в его работе *О гении Сократа*. И хотя в конечном итоге Плутарх восходит к Ксенократу, использование им таких стоических терминов, как *tonos* и *anathymiasis*, выдает стоическое посредничество.

с) Этика

В этике, и особенно в его теории о страстях, Посидоний проявляет себя как еретик, перешедший в лагерь платоников. Гален в его обширном трактате *О доктринах Гиппократов и Платона* использует воззрения Посидония как палку, которой он побивает Хрисиппа.

Гален утверждает, что вся этическая теория Посидония основана на Платоне, поскольку он принимает платоническую теорию о страстях и различных способностях души (фр. 150 а Е–К).¹ Доктрина Зенона и Хрисиппа о том, что страсти — это всего лишь ошибочные суждения, а потому могут быть исправлены правильным суждением, полностью отвергается (фр. 31; 165, II. 86; 167). Вместо этого Посидоний принимает платоническое деление души на три части, рассматривая страсти как проявления, присущие нижней части души (фр. 157). Они не могут быть просто отброшены, и их излечение должно базироваться на серьезном воспитании и образовании, основанном на рациональных принципах. Только таким образом можно достигнуть контроля над страстями, которые не могут быть полностью удалены (фр. 31). Примечательно, что эту платоническую теорию Посидоний возводит к самому Пифагору (фр. 165).

3. Заключение

Этот краткий очерк достаточен для того, чтобы понять, что, как и учение Антиоха, философия Посидония не может рассматриваться в качестве необходимого и достаточного условия для возникновения среднего платонизма. Как и Антиох, в физике Посидоний был стойком-материалистом, и именно в своей физике, утвердив доктрину о нематериальной субстанции и божественной трансценденции, средние платоники последующих поколений наиболее резко отмежевались от стоицизма. В сферах этики и логики, несмотря на многочисленные противоречия, платоники принимали то стоическую, то перипатетическую сторону, однако в метафизике они строго держались своей линии. Вне всякого сомнения, Посидоний был очень влиятельной фигурой и в свое время и в последующие времена, однако в истории платонизма его влияние все-таки достаточно периферийно, в любом случае оно не может сравниться с его влиянием в области истории и географии. Истоки среднего платонизма, судя по всему, приходится искать в ином месте.

¹ Об этике Посидония см.: Kidd I. G. *Posidonius on Emotions* // Long A. A., ed. *Problems of Stoicism*. P. 200–215.