

© 1999 г.

## УЧЕНИЕ ПЛАТОНА В ИЗЛОЖЕНИИ ИППОЛИТА РИМСКОГО: «ОПРОВЕРЖЕНИЕ ВСЕХ ЕРЕСЕЙ». I.19.4-14\*

Римский епископ начала III в., святой Ипполит (ум. 235 г. н.э.), в доксографическом компендии первой книги своего сочинения «Опровержение всех ересей» оставил сводку учения Платона, являющуюся важным источником по истории среднего платонизма<sup>1</sup>. Этот текст содержит такое описание платоновского учения, которое хорошо сопоставимо с данными других среднеплатонических источников (Альбин, Алкиной, Апулей и прочие тексты), и с этой точки зрения вполне удобно вписывается

---

\* Работа над статьей была завершена в 1997 г. во время пребывания в Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique. Автор выражает глубокую признательность этой организации за оказанную поддержку.

<sup>1</sup> То, что доксография Платона у Ипполита относится к периоду не раньше I в. до н.э., констатировал Дильс в статье, предваряющей издание первой книги «Опровержения...» в «Греческих доксографах»: *Doxographi Graeci*. В., 1929. P. 144–156.

в перспективу среднеплатонической доксографии<sup>2</sup>. Однако сводка Ипполита предлагает и в достаточной мере необычную информацию – описание противоречий, царящих в области платонизма между его приверженцами. Естественно, все точки зрения анонимны. Многие из них вызывают недоумения и самые разнородные оценки ученых. Так, например, Дж. Мансфельд считает достоверными сведения Ипполита о том, что часть платоников отрицала бессмертие души<sup>3</sup>, тогда как Дж. Диллон относит эту информацию к разряду вымысла, называя ее «явным искажением истины»<sup>4</sup>. Этот же вопрос анализируется в статье американского исследователя Янга, который склоняется к тому, что информация о платониках, отрицающих бессмертие души, не отражает действительности<sup>5</sup>. Так же обстоит и с сообщением о том, что часть платоников отрицает переселение душ: Дж. Диллон предполагает, что за ним может стоять некоторая реальность<sup>6</sup>, тогда как Я. Мюллер не видит возможности адекватно его интерпретировать<sup>7</sup>.

Что же стоит за каждым из сообщений Ипполита, остается невыясненным. Впрочем, надо заметить, что сам вопрос об их происхождении и аутентичности в общем виде так и не был поставлен, отчасти потому, что при нехватке конкретной информации, которую можно было бы сопоставить и проанализировать, кажется невозможным аргументированно его разрешить. Итак, эти сведения о противоречиях среди последователей Платона остаются в науке в статусе пока плохо интерпретируемой, но тем не менее исторической информации.

В этой статье мы хотели бы предложить иное объяснение этих разнородных сообщений. Оно станет возможным, если рассмотреть их как изначально (т.е. до включения в изложение Ипполита) единый текст, внутри которого можно увидеть следы своеобразной композиции материала.

Согласно Ипполиту, разногласия платоников касаются четырех основных тем: 1) тварность и бессмертие мира; 2) количество, тварность и бессмертие богов (здесь два различных вопроса смешаны); 3) тварность и бессмертие души; 4) переселение душ. При этом в рамках каждой из первых трех тем выделяются три отдельные точки зрения, а в последней – две, таким образом, что в каждом из этих блоков существуют два полярных мнения, и в трех из четырех – примиряющее оба, серединное (здесь и далее курсив мой. – Е.М.). Это наблюдение кажется нам весьма важным, поэтому основой нижеследующего анализа будет служить не столько смысловой, сколько композиционно-смысловой принцип.

Рассмотрим первую проблему, обсуждаемую Ипполитом – возникновение мира (I.19.4). Цифры 1 и 2 будут обозначать противоположные друг другу точки зрения, а цифра 3 – примиряющую их<sup>8</sup>. Ипполит пишет: «(1) Стало быть, материя есть начало и одновременна богу, а поэтому и космос невозникший. Ведь Платон говорит, что он состоит из нее. А невозникшему, разумеется, сопутствует неуничтожимость. (2) Если же полагать его телом, причем состоящим из многих качеств и видов, то в этом случае он и возникший и уничтожимый. (3) Некоторые из платоников соединили оба взгляда, пользуясь таким примером: подобно тому, как повозка, постепенно подновляемая,

<sup>2</sup> Трактовка учения Платона у Ипполита частично проанализирована двумя исследователями – К. Морескини, указавшим на некоторые параллели исследуемого текста с другими среднеплатоническими авторами (*Moreschini C. La Doxa di Platone nella Refutatio di Ippolito (I. 19) // Studi classici e orientali (21. P. 254–306)*), и Дж. Диллоном, уделившим Ипполиту несколько страниц своего труда по истории Среднего платонизма (*Dillon J.M. The Middle Platonists. L., 1977. P. 410–414*).

<sup>3</sup> *Mansfeld J. Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden, 1992. P. 51.*

<sup>4</sup> *Dillon. Op. cit. P. 413.*

<sup>5</sup> *Young O.M. Did Some Middle Platonists Deny the Immortality of the Soul? // Harvard Theological Review. 1975. 58. P. 58–60.*

<sup>6</sup> *Dillon. Op. cit. P. 413.*

<sup>7</sup> *Müller I. Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' «Refutation of all Heresies» // ANRW. 1992. 36. 6.*

<sup>8</sup> Далее в цитатах цифры 1, 2, 3 точно так же будут соответствовать тезису, антитезису и синтезу.

может всегда оставаться неуничтожимой, и при том, что части ее всякий раз разрушаются, сама она всегда остается целой, таким же образом и космос всегда разрушается в частях, но при их подновлении и замене отнятых, пребывает вечным»<sup>9</sup>.

Обратимся к истории данного вопроса. По всей вероятности, имея в виду текст платоновского «Тимея» (29 a–30 d), Аристотель в сочинении «О небе» указывает на противоречивость (а тем самым и несостоятельность) содержащейся в нем мысли, которая складывается из утверждений, что космос «возник» (γέγονεν) и что он вечен (De Cael. 279 b 17 sq.). Поскольку, согласно хорошо известной академиком аксиоме – возникновение исключает бессмертие, то сказать, что мир возник и вечен, все равно что сказать, что мир смертен, а затем настаивать на его бессмертии. Аристотель упоминает два объяснения этой несогласованности и оба их отвергает, как неудовлетворительные. Одно восходит, видимо, к Ксенократу (fr. 54 Heintze), который попытался объяснить слово «возник» метафорическим употреблением: Платон говорит о возникновении космоса как о возникновении геометрической фигуры – в процессе черчения, т.е. в каком-то смысле возникновения, становится понятным ее устройство, а это слово Платон употребил διδασκαλίας χάριν. Второе объяснение, дополняющее первое, как говорит Аристотель, понимало под словом «возник» процесс упорядочивания. Оно, по-видимому, использовало сам текст Платона, где говорится, что из состояния беспорядка (ἀταξία) космос был приведен в состояние порядка (εἰς τάξιν) по воле бога (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεός) (Tim. 30a).

Первое, о чем следует заключить из сообщения Аристотеля: проблема, которая поставлена им в трактате «О небе», поставлена не впервые. К моменту ее фиксации Аристотелем она успела получить уже как минимум два варианта решения, причем, и тот, и другой, очевидно, выработаны в стенах Академии. Представляется вероятным, что ученики Платона сами предлагали способы устранения трудностей, возникающих в процессе обсуждения школьных тем. Это наблюдение позволяет нам попытаться увидеть некоторый принцип, лежащий в основе зафиксированного Аристотелем подхода.

В приведенном аристотелевском сочинении указывается на противоречивость двух высказываний одного и того же текста, в данном случае платоновского «Тимея». Помимо этого, упоминаются также объяснения, которые должны устранить впечатление противоречивости. На наш взгляд, метод, с которым мы имеем дело, наглядно изображен Платоном в диалоге «Протагор» (339a–347a). Протагор находит противоречивые утверждения в тексте Симонида, который в одном месте говорит: «Трудно поистине стать человеком хорошим», а в другом: «Вовсе неладным сдается мне слово Питтака, // хоть его рек и мудрец: "добрым быть нелегко"», а Сократ берет на себя труд разрешить это мнимое противоречие. Как критический принцип, применимый к любому литературному тексту, этот метод описан Аристотелем в «Поэтике» (1460 b sq.), где он говорит о пяти видах такого критического подхода, который предполагает постановку вопроса (πρόβλημα) и его разрешение (λύσις). Четвертый вид, по классификации Аристотеля, – это когда утверждается противоречивое (τὰ ὑπεραιντία). Сочинения, применяющие этот и другие, описанные Аристотелем, способы анализа литературных текстов называются то словом ζητήματα, то πρόβλημα, то ἀπορήματα. Так, самому Аристотелю разные источники приписывают с соответственными вариантами названий сочинение Ζητήματα Ὀμηρικά. С другой стороны, уже сам Аристотель напрямую связывает этот вид с диалектикой – дисциплиной не прерывавшей своего существования в Академии, начиная с Платона. Он говорит: «Противоречия в повествовании нужно рассматривать так же, как опровержения в диалектике (οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἔλεγχοι): говорится ли то же, и относительно того же ли, и так же ли» (Poet. 1461 b 30). Х. Кремер, который на основании школьных сочинений Аристотеля реконструировал приемы школьной диалектики,

<sup>9</sup> Здесь и далее за исключением оговоренных случаев перевод наш. Тексты средних платоников опубликованы по-русски в кн.: Учебники платоновской философии. Москва – Томск, 1995.

следующим образом описывает функционирование в ней этого метода. Перед нами диалектическое утверждение типа ἀπόρρημα, сделанное на основании противоречивых утверждений. При этом каждое из взаимоисключающих утверждений (προβλήματα) должно иметь убедительное основание (каковым, заметим в скобках, может служить, например, ссылка на конкретный текст). Такая апория требует разрешения (λύσις). По заключению Кремера, «констатация, формулировка и разрешение апорий является преимущественной задачей диалектики»<sup>10</sup>. Важно отметить показанную Аристотелем взаимосвязь приемов школьной диалектики с приемами критического подхода к тексту, отработанного, по-видимому, еще софистами на Гомере и лириках<sup>11</sup>. Этот метод естественным образом из сферы традиционных переносится и на другого рода тексты, когда они становятся объектом изучения, а тексты Платона сделались таковыми в Академии, по-видимому, очень рано<sup>12</sup>.

Добываемый при помощи такого подхода материал мог использоваться и в устном упражнении, доставляя темы для диспута, и соответственно по мере отработки и накопления, быть записанным. Так, в корпусе сочинений Ксенократа мы находим названия λύσεις τῶν περὶ τοὺς λόγους и λύσεις Α'Β'. Примером, иллюстрирующим сказанное, может служить сочинение Плутарха Πλατωνικὰ ζητήματα, написанное, по всей видимости, ради демонстрации приемов школьной диалектики<sup>13</sup>, где материалом для рассуждения почти всегда служит вызывающий затруднения текст Платона. При этом четвертый вопрос этого сочинения в точности воспроизводит четвертый вид ζητήμα, описанный Аристотелем: двум противоречащим друг другу утверждениям Платона предлагается совмещающее их объяснение. Этот вопрос сформулирован так: почему Платон представляет душу старше тела, причиной и началом его возникновения, а с другой стороны, утверждает, что ни душа не возникла без тела, ни ум без души, но душа – в теле, а ум – в душе (имеется в виду Tim. 30 a). Из этого следует, что тело существовало и не существовало, сосуществуя с душой и вместе с тем порождаясь ею. В примечаниях к «Платоновским вопросам» Плутарха Г. Чернис отметил, что у Платона нигде нет утверждения о том, что душа не может существовать без тела<sup>14</sup>. Очевидно, что Плутарх не стремится разоблачить надуманную апорию, перетолковав в нужном смысле подразумеваемый пассаж «Тимея», как, например, поступает с текстом Симонида Сократ, но видит свою задачу в том, чтобы совместить противоречивые утверждения: таковы, видимо, условия задачи – не сказать, что аперии не существует, но разрешить ее путем совмещения двух противоречащих утверждений третьим.

То, что в основе приведенной выше аперии Ипполита лежит изучаемый текст Платона, подтверждает Плутарх, воспроизводящий ее в сочинении «О рождении души в Тимее» (1016 c–d) и предлагающий для нее то объяснение, которое приводится у Аристотеля вторым. Он говорит: «Таким образом и тело мира он объявляет то невозникшим, то возникшим» (1016 с 11–13). Плутарх указывает на противоречие в тексте Платона, которое возникает из двух противоположных утверждений, одного – о предсуществовании четырех элементов (из этого делается вывод, что мир невозникший), и другого – что мир есть тело и доступен восприятию (а как известно, все вещи такого рода и возникли и уничтожимы). Для подтверждения первой мысли Плутарх очень неточно цитирует Tim. 30 a и Tim. 53 a, а для подтверждений второй Tim. 28 a. Обратим внимание на то, что апория Плутарха несколько отличается от

<sup>10</sup> Krämer H.J. Platonismus und hellenistische Philosophie. В.–N.Y., 1971. S. 25 f.

<sup>11</sup> Ср. упомянутый выше разбор Симонида у Платона (Prot. 338 e–339 d).

<sup>12</sup> Ср., например, многочисленные ссылки в сочинениях Аристотеля академического периода: De soph. elenb. 173 a 7; Anal Pr. 67 a 22; Anal Post. 71a 29 (ссылка на контекст «Менона» и его интерпретацию, бытовавшую в Академии). Ср. Met. 1010b13. Ср. также свидетельство Плутарха об интерпретации Ксенократом и Крантором вызывающих затруднения мест «Тимея» (Plut. De an. prosc. in Tim. 1014 a–b; Procl. In Tim. 1. P. 76. 2; 277. 8 Diehl).

<sup>13</sup> Рубан А.В. Проблемы композиции и интерпретации «Платоновских вопросов» Плутарха. М., 1992 (машинопись).

<sup>14</sup> Plutarch's Moralia. V. 13 (1). Camb. (Mass.), 1976. P. 48. Not. b.

той, которую имеет в виду Аристотель, где с его точки зрения, не согласуются друг с другом два положения платоновского учения – мир возник и мир вечен. У Плутарха, как и у Ипполита, апория имеет более примитивный вид двух прямо противоречивых высказываний: мир не возник и мир возник. Заметим, что Платон нигде не утверждает, будто мир не возник, однако Плутарх не отрицает ни одного из положений атории, якобы находящейся в тексте «Тимея», но находит для них примиряющее объяснение. Он пользуется уже бытовавшим в Древней Академии аргументом, заимствованным в тексте Платона, – возникновение есть упорядочивание (Tim. 30 a) – и приводит его, лишь изменив термин ἀταξία на ἄκοσμος (1014 b). Мы, кажется, даже можем объяснить, почему Плутарх избрал это, а не другое объяснение: по его мнению, разрушение всех несогласованностей, встречающихся у Платона, нужно искать в тексте самого же Платона (1016 c).

На это же противоречие указывает и доксография Апулея (De Plat. VIII): «При этом Платон то говорит, что мир не имеет начала существования, а в другой раз, что он имеет начало и рожден: (1) не возник и не имеет начала существования в том смысле, что он существовал всегда; (2) а рожден он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых – возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. (3) Но поскольку причина того, что мир возникает, – в боге, постольку с бессмертным постоянством он пребудет вечно» (пер. Ю.А. Шичалина). Как мы видим, у Апулея в качестве разрешения атории действует иное, чем у Плутарха, но также спровоцированное текстом самого Платона (Tim. 30 a; 41 b; Epinom. 967 a 4–5) объяснение – воля бога.

Не оставляет без внимания этого противоречия и доксография Алкиноя (Did. XIV.3). Правда, Алкиной не представляет сформулированной атории, но излагая положительное учение Платона, как бы предлагает объясняющий комментарий к затруднительному месту, заключающийся в интерпретации слова «возник», близкой к тому, что мы видим у Ипполита: «Когда Платон говорит о возникновении космоса, следует понимать это не в том смысле, будто некогда было время, когда космоса не было, но в том, что космос находится в вечном возникновении и обнаруживает некую исходную причину своего бытия» (пер. Ю.А. Шичалина).

Надо думать, что к определенному моменту апория о бессмертии мира приобрела такую известность, что и Алкиной, и Апулей считают необходимым ввести ее органической частью в изложение положительного учения<sup>15</sup>.

Приведенные примеры убеждают в том, что в случае с нашим текстом мы имеем дело с хорошо известной апорией и одним из возможных ее разрешений, работающих в рамках традиционного диалектического упражнения: контраргументы основываются на тексте, разрешение должно, примирив, совместить их оба. У Ипполита в качестве разрешения предлагается пример подновляемой по частям и, таким образом, вечной повозки. По нашему мнению, это разрешение также (как у Плутарха и Апулея) вдохновлено текстом Платона. Речь идет о диалоге «Политик» (270 a), где говорится о том, как согласовать вечность космоса с постоянными изменениями, происходящими в нем. Платон говорит, что вечность космоса – это бессмертие как бы подновляемое (ἐπισκευαζομένη – тот же глагол, что и у Ипполита) создателем<sup>16</sup>.

Последующие группы противоречий, приводимых Ипполитом, хорошо иллюстрируют эту схему, и нас не должна сбить с толку персонификация и дистанцирование друг от друга всех трех мнений в каждом случае. Здесь уже сам текст Ипполита подкрепляет каждый из аргументов цитатой из Платона.

<sup>15</sup> «Учебник...» Алкиной часто заключает в себе специальные доказательства, применяемые во внутришкольной практике, например, доказательства бестелесности бога (X. 7–8) или бессмертия души (см. ниже). Относительно же доксографии Апулея этого сказать нельзя, поэтому наличие в ней этой атории свидетельствует о чрезвычайно широкой популярности последней.

<sup>16</sup> Как видно из Плутарха (Thes. 23), этот аргумент был широко распространен и в свою очередь вызывал спор: остается ли тождественным сам себе постоянно подновляемый предмет? Ср. Dillon. Op. cit. P. 413.

Теперь рассмотрим вопрос о душе (который в тексте Ипполита идет третьим, I.19.10–14). Он построен при помощи того же топоса (смертный/бессмертный), что и предыдущий, и выглядит таким образом: «(1) И о душе одни говорят, что он считает ее невозникшей и неуничтожимой, когда говорит: "Всякая душа бессмертна, ведь вечнодвижущееся бессмертно" (цитата Plat. Phaedr. 245 c) и когда объявляет ее самодвижущейся и началом движения (парафраз Plat. Phaedr. 245 c–d). (3) Другие же говорят, что он считал ее хотя и возникшей, однако же бессмертной по желанию бога. (2) Третьи, что составной, возникшей и уничтожимой (σύνθετον, γενιήτην καὶ φθαρτήν), ведь и сосуд<sup>17</sup> для нее предполагается (ср. Plat. Tim. 41d), и телом она обладает светообразным<sup>18</sup>, а все возникшее по необходимости должно быть уничтожено».

Очевидно, что в данном случае пункты 1 и 2 являются двумя составляющими апории, а пункт 3 – ее разрешением при помощи уже знакомого нам по Апулею понятия воли бога. Помимо прозрачной структуры вопроса и ссылок на тексты Платона, то, что перед нами технический прием, а не реальная оппозиция мнений в платонизме, подтверждается и сведениями из истории вопроса. Действительно, положение о бессмертии души в рамках платоновских диалогов настолько бесспорно, что, если и искать среди позднейших платоников тех, кто мог бы как-то его оспорить, то только среди того направления, которое находилось под сильным влиянием перипатетической философии. Это направление условно называется «академическим»: вслед за Антиохом Аскалонским его представители практически не делали различий между Платоном и Аристотелем. Как известно, Аристотель определял душу как некую сущность, которая не может существовать без тела и, вместе с тем, телом не является (De an. 412 a 17; 414 a 2; 416 b 13). Из этого должно следовать, что со смертью тела наступает смерть души. Однако у самого Аристотеля все же не было окончательного суждения об этом. Когда в рассмотрение вводится такое понятие, как ум, дело резко меняется. Очевидно, в некоторых случаях он понимается как часть души, а признать его смертностью Аристотель не мог: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное отдельно от преходящего» (De an. 413 b; пер. П.С. Попова); «А остается ли какая-нибудь форма впоследствии, это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничего не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась, это, пожалуй, невозможно)» (Met. 1070 a 26; пер. А.В. Кубицкого). Аристотель дает платонику возможность не сомневаться в бессмертии по крайней мере разумной души. При этом, бессмертие души неразумной, конечно, должно было подвергнуться сомнению. Именно такую картину мы находим у наиболее вероятного представителя упомянутого нами направления в Среднем платонизме – Алкиноя (Did. XXV.5); «Что бессмертны души разумных существ, – это у Платона можно считать твердо установленным (βεβαιώσαίτο αὐ τῆς), а вот бессмертие душ у существ неразумных сомнительно (ἀμφιβητοῦσιν ὑπάρχει)»<sup>19</sup> (пер. Ю.А. Шичалина). Действительно, спор в рамках платонической системы существует только об этих неразумных душах, и в той мере, в какой кто-то признает их бессмертными, он является «ортодоксальным», с современной точки зрения, платоником. Оппозицию «академическому» течению в этом отношении составляют такие фигуры, как Аттик, Никострат и Гарпократион. Последний, например, выражает крайнюю противоположную точку зрения, настаивая

<sup>17</sup> Сосуд, в котором создавалась душа, служит отсылкой к Tim. 35a. На этом пассаже обычно строится доказательство смертности души (см. далее текст). Так, Ориген упоминает его для того, чтобы доказать тварность души в платонизме (C. Cels. 347 b). См. также Procl. In Tim. 246 sqq. Diehl.

<sup>18</sup> Выражение «светообразное тело», очевидно, употреблено здесь как исконно платоновское, хотя оно продукт более поздней эпохи. Как исконно платоновское его употребляет также Ориген (C. Cels. 11. 60). Он поясняет при помощи него контекст из «Федона» (81 c–d), где говорится о явлении душ умерших, не полностью отрешившихся от тела.

<sup>19</sup> Ср. Ps. Plut. Plac. 899 c 9–12.

на том, что бессмертна душа «всякая», «и муравья, и мухи»<sup>20</sup>. Что же касается Аттика, который известен своим стремлением дать наиболее «чистую» версию платонизма, очистив его от перипатетического влияния, то, по его свидетельству, бессмертие души – чуть ли не единственная вещь, бесспорно общая для всех последователей Платона: «Также и те, кто занимается наследием Платона, с величайшей ревностью стали защищать это учение и Платона. Ибо можно сказать, что [приверженность сему учению] и есть признак, объединяющий всех последователей упомянутого мужа» (πολλὴ δὲ καὶ τοῖς ἐσπουδακόσι περὶ τὰ Πλάτωνος ἢ φιλοτιμία γέγονε συναγωνιζομένοις τῷ τε δόγματι καὶ τῷ Πλάτῳ· σχεδὸν γὰρ τὸ συνέχον τὴν πᾶσαν αἰρεσιν τάνδρῶς τοῦτ' ἐστὶ. Fr. 7 Des Places)<sup>21</sup>.

Итак, на основании того, что мы знаем, положение о смертности души, возводимое к авторитету самого Платона, разумно было бы считать логическим следствием, навязанным в ходе дискуссии, учебной, или же такой, которая возникает при полемике между представителями разных школ. Во фрагменте Севера, платоника конца II – начала III в. н.э., сохраненном Евсевием (Pr. Ev. XIII. 17. 1 sqq.), представлен ход такого доказательства, основанный на Tim. 35 а. В этом контексте говорится о создании души из двух разнородных сущностей – «тождественного» и «иного», или, как это, собственно, и называется у Севера, «бесстрастного» и «страстного». Составленная из двух сущностей, т.е. будучи составной (σύνθετος, как и у Ипполита), душа не может оставаться неуничтожимой, «потому что невозможно тому, что сведено воедино из каких-либо двух противоположностей, вечно пребывать в одном и том же состоянии», «...а если это так, то мы вынуждены объявить душу уничтожимой, а не бессмертной (φθαρτὴν ἀποφαινοῦμεν, ἀλλ' οὐκ ἀθάρατον τὴν ψυχὴν)». Однако показательно, что у Севера это положение фигурирует вовсе не в качестве платонической точки зрения на предмет, а в качестве тезиса, который с платонической точки зрения необходимо опровергнуть, и это опровержение выглядит так: «Но ведь душа не есть какая-то третья вещь, составленная (σύνθετος) из двух противоположных друг другу, но она проста и по своей природе бесстрастна и бестелесна. Поэтому-то Платон и его последователи и сказали, что она бессмертна».

Как становится ясно из приведенного контекста, для того, чтобы доказать смертность души, нужно было указать на ее составность и соответственно, чтобы утвердить ее бессмертие, надо было доказать, что она несоставна.

Доказательство именно этого последнего факта наличествует также и в «Учебнике...» Алкиноя. Говоря сначала о создании души из «тождественного» и «иного» (Did. XIV. 2), он затем, как и в случае с тварностью мира, следующим образом поясняет этот пассаж. Во-первых, он говорит, что рождение души нужно понимать как упорядочивание (XIV. 3). Во-вторых, и это есть антигезис тезису, сохраненному Севером, доказывает, что душа, хотя и составлена из разнородных сущностей, при этом бессмертна, тем самым «несоставна (ἀσύνθετος), неразрушима и недробима» (XXV. 1) (видимо, потому, что процесс ее рождения не был процессом возникновения в собственном смысле, но лишь процессом упорядочивания). Здесь так же, как и в случае с бессмертием мира, мы должны объяснить наличие этого доказательства в доксографии Алкиноя тем, что упоминание о двусоставности души стало требовать в какой-то момент обязательного пояснения, устраняющего впечатление противоречивости и нелогичности платоновской мысли.

<sup>20</sup> *Hermius*. In Phaedr. P. 102 10 sqq. Couvreur. Гермий, комментируя фразу Платона «Всякая (πᾶσα) душа бессмертна» (Phaedr. 245 с), приводит две известные ему противоположные точки зрения, одну – Гарпократиона, и другую – Посидония, который толковал в этом месте слово πᾶσα как «вся целиком», т.е. душа мира. Только за ней он признавал бессмертие. Это наиболее смелая из известных Гермию трактовка платоновского учения, да и та принадлежит человеку, которого и современники, и потомки, не сомневаясь, причисляли к стоикам (см. *Posidonius*. Fragmenta / Ed. L. Edelstein, I. G. Kidd. Camb., 1972. V. 1. Passim.).

<sup>21</sup> Об интерпретации слова σχεδόν в значении «практически единственная вещь», а не в значении «почти всех платоников» см. *Young*, Op. cit.

Этой проблеме Плутарх посвящает целое сочинение – «О рождении души в "Тимее"». Он начинает его с цитирования того знаменитого пассажа (Tim. 35 a), который вынуждает признать душу порожденной и составной, а следовательно, смертной, что несовместимо с неоднократно постулируемым Платоном бессмертием души. В своем стремлении сгладить это противоречие все платоники, по Плутарху, делятся на тех, кто придерживается толкования Ксенократа, считавшего сущность души самодвижущимся числом, а следовательно, ее рождение – рождением числа (ведь «тождественное» – это единица, а «иное» – множественность) и тех, кто использовал в качестве объяснения интерпретацию Крантора, считавшего душу смешанной из умной природы и состоящей из мнений о чувственновоспринимаемом. (Это свидетельство Плутарха говорит о том, что апория о бессмертии души относится к тому же времени и скорее всего к тому же источнику, что и первая – о бессмертии мира.) Самому Плутарху не нравится ни то, ни другое объяснение. Он призывает не бояться текста Платона и объясняет рождение души, так же, как и рождение космоса, упорядочиванием (объяснение, повторенное Алкиноем). Он говорит (1015 а 4–1016 а 6): «Такова, по моему мнению, мысль Платона, а первым доказательством будет разрешение его *так называемой и кажущейся вражды с самим собой и несогласованности* (ἀσυνφωνίας). Ибо, не говоря уже о Платоне, даже софисту с тяжелой с похмелой головой, не припишешь в рассуждениях, над которыми тот наиболее усердно потрудились, такой путаницы и непоследовательности, чтобы одну и ту же природу объявлять одновременно невозникшей и возникшей: невозникшая душа в "Федре" (245 с; 246 а), а возникшая в "Тимее"». Затем Плутарх приводит оба контекста и сопровождает свое решение этой апории следующим замечанием (1016 с 3–7): «Ведь каким еще способом можно исправить эти несогласованности, кроме того, который он сам [Платон] предлагает желающим: дело в том, что невозникшей он объявляет душу, которая приводила все в несогласованное и беспорядочное движение прежде возникновения космоса, а появившейся и возникшей ту, которую бог...», упорядочив, составил из нее самой и другой, лучшей сущности. После чего Плутарх приводит контексты, подтверждающие, по его мнению, правоту этой интерпретации.

Итак, Плутарх ссылается на некую «всем известную и мнимую несогласованность Платона с самим собой» и для того, чтобы ее устранить, предлагает пользоваться текстом самого же Платона, который способен примирить противоречивые утверждения. Следующий фрагмент Ипполита прекрасно иллюстрирует эту схему Плутарха, показывая, как «*мнимая несогласованность*» устраняется специально подобранным контекстом. Это вопрос о богах (у Ипполита он идет вторым, I.19.6–9). Он выглядит таким образом: «(1) О боге же одни говорят, что он признавал одного – невозникшего и неуничтожимого, как он говорит в "Законах": "Бог, согласно древнему сказанию, держит начало, середину и конец всего сущего". Таким образом он представляет его одним, проходящим через все (ср. Plat. Legg. 715 e). (2) Другие же считают, что также и многих, числом не ограниченных, когда говорит: "Боги богов, которых я творец и отец" (цитата Plat. Tim. 41a 7–b 6). (3a) Некоторые – что числом ограниченных, когда говорит: "Великий на небе Зевс на крылатой колеснице едет" и когда перечисляет род детей Урана и Геи (Ср. Plat. Tim. 40e). (3) Некоторые же – что он представил богов возникшими, и, поскольку они возникли, разумеется, необходимо, чтобы они были уничтожены, однако же, по желанию бога, они бессмертны, когда он, добавляя, говорит: "Боги богов, которых я творец и отец, бессмертны по моему желанию..."».

В данном случае представляются смешанными два вопроса, один из которых – количество богов – позволяет сформулировать несколько натянутую апорию: (1) бог – невозникший и неуничтожимый (или) (2) боги – возникшие и уничтожимые (эта мысль следует из приведенной цитаты: «боги богов, которых я творец и отец»). Разрешение (3) совмещает одного невозникшего и многих возникших богов и говорит: боги возникли, но неуничтожимы по воле бога. Обратим внимание на цитату, под-



тверждающую заключительный аргумент – решение. В тексте Ипполита сказано: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς τε καὶ πατὴρ, ἄλτα ἐμοῦ γε μὴ θέλοντος, тогда как в тексте «Тимея» содержится: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργωι, ἃ δι' ἐμοῦ γεγόμενα ἄλτα ἐμοῦ γε μὴ θέλοντος, т.е. в тексте Ипполита к слову θεοὶ относится и существительное πατὴρ и прилагательное ἄλτα, соединенное с θεοὶ даже без изменения рода. По счастливой случайности Евсевий (Pr. Ev. XIII. 18. 9 sqq.) сохранил нам чуть более логично построенную, но в основе, очевидно, ту же самую апорию, совершенно рассеивающую наши сомнения относительно происхождения той, что дана в тексте Ипполита. Сначала Евсевий говорит, что Платон предлагает почитать светила богами, для подтверждения чего подробно цитирует контексты: Eriptom. 699 b; 702 c. Но между тем, говорит Евсевий, в «Тимее» Платон описывает их рождение – здесь подробно цитируется Tim. 50aa sqq. После этого Евсевий формулирует собственно апорию: «Итак, почему же он снова говорит, что они вечны, а потому боги, хотя они облечены тленным телом и могут погибнуть?». В качестве объяснения этой апии он приводит именно тот измененный контекст, что и Ипполит (Tim. 41 a–b): θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργωι, ἄλτα ἐμοῦ μὴ θέλοντος. Здесь прилагательное ἄλτα также соединено со словом θεοὶ, но понятно почему: речь идет о богах-светилах, и в таком случае несогласованность по роду не является неправильностью (ср. Tim. 38 c: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα), хотя осознанная работа с текстом, призванным наиболее убедительно подтвердить нужную концепцию, налицо. Ясно, что апория Ипполита является модификацией этой, сохраненной Евсевием.

Дополняющий эту апорию вопрос о количестве богов представляет собой несколько якобы противоречащих друг другу утверждений Платона на этот счет. Посмотрим, как он устроен: (1) бог один; (2) но, с другой стороны, богов много и их число неопределенно (подтверждением чему служит выражение θεοὶ θεῶν, указывающее на некоторое неопределенное множество); (3) бог не один и боги не бесчисленны, но их число точно определено (дело в том, что он их перечисляет, а перечисление предполагает число). Но на самом деле выражение θεοὶ θεῶν прилагается у Платона именно к этим «перечисленным» богам, детям Урана и Геи (Tim. 40 e–41), из чего становится ясно, что две эти части одной и той же фразы, нарочито вырваны из контекста и противопоставлены друг другу абсолютно без учета их смысла, лишь как два способа выражения: неопределенный и определенный.

Столь же странным образом построено и следующее противоречие нашего текста (I. 19. 12–14). Оно касается метемпсихоза – важного и, главное, характерного для платонической концепции души момента.

«(1) А некоторые говорят, что он признавал даже переселение душ... (2) Другие же это отрицают, но считают, что каждая душа получает место по достоинству, в доказательство приводя его слова о том, что некоторые души находятся вместе с Зевсом, другие, принадлежавшие хорошим людям, сопровождают других богов (ср. Plat. Phaedr. 246 e; 250), а третьи избивают вечные наказания – это те, кто в течение этой жизни совершали низкие и несправедливые поступки» (возможно, Plat. Phaedr. 248 a).

С отрицанием бессмертия душ неразумных существ могла бы быть пересмотрена и концепция переселения душ. Однако, насколько традиционно она входила в систему платонических представлений, показывает тот же Алкиной, который безоговорочно признает ее, несмотря на то, что это плохо увязывается у него с признанием смертности неразумных душ («Из положения о бессмертии душ следует, что они внедряются в тела... меняют многие тела – человеческие и другие...» (Did. XXV. 6)). Действительно, эта теория сформулирована у Платона настолько четко (Phaedr. 248 a – 249 c; Resp. 617–620), что у платоника, который признает бессмертие души, как это справедливо подчеркивает Алкиной, нет оснований в ней сомневаться. Говоря о загробном воздаянии, ничего не говорит о переселении душ Апулей (De Plat. XX), однако его молчание – совершенно недостаточная причина для того, чтобы посту-

лирование в среднем платонизме наличие такой теории. И уж по крайней мере очевидно, что такое мнение никак не может сформироваться на основании того пассажа «Федра», который имеется в виду в тексте Ипполита<sup>22</sup>. Как известно, там речь идет о том, с кем из богов душа обращалась до воплощения. В прямых или скрытых цитатах этот пассаж присутствует у многих среднеплатонических авторов, везде сохраняя свой первоначальный смысл<sup>23</sup>, и только в нашем контексте меняет его на противоположный. Таким образом, перед нами снова вырисовывается знакомая схема тезиса и антитезиса. В данном случае антитезис, как и в предыдущей апории, и как и в двух из трех приведенных нами апорий Плутарха, основан на переинтерпретированном контексте.

Евсевий (Pr. Ev. XIII. 16. 12 sqq.) сохранил нам безусловное доказательство того, что это противоречие не имеет исторического характера, ибо он прямо ссылается на него, как на апорию, существующую в тексте самого Платона. Евсевий приводит ее для того, чтобы показать нелогичность платоновских представлений о метемпсихозе, который не согласуется с христианской концепцией души. По его мнению, совершенно справедливо упрекают Платона в том, «что то, что один и тот же человек говорит в отношении этих вещей, не находится в согласии между собой (οὐκ ἦν σύμφωνα)». По Евсевию, в противоречие вступают утверждения, что души нечестивых отправляются в ад и избегают там наказания и что всякая душа добровольно избирает новую земную жизнь. Для подтверждения каждого положения Евсевий приводит контексты, например, «Федр» 249 сл., «Горгий» 312 а сл. и т.д. Интересно, что эта апория не имеет у Евсевия разрешения, так же, как и наша в тексте Ипполита.

Если до сих пор мы стремились продемонстрировать некоторый общий принцип, строго соблюдающийся при построении каждого блока противоречий, с тем, чтобы доказать целесообразность рассматривать их только в перспективе истории критического подхода к тексту, то теперь имеет смысл уточнить эту перспективу, попытавшись ответить на вопрос, почему же они попадают в платоновскую доксографию.

В качестве аналогии вопросам о душе и о мире мы привели разработку этих тем в сочинении Плутарха «О рождении души в "Тимее"». Мы подчеркнули, что это сочинение написано им в жанре традиционного школьного упражнения – разрешения апории. Однако невозможно не заметить и того, что Плутарх с особым вниманием относится к тезису о самопротиворечивости Платона. Кажется, что этот тезис перестает существовать исключительно в рамках упражнения «апория – разрешение», но обретает самостоятельное значение, так что Плутарх неоднократно подчеркивает пафос своего сочинения – устранить приписываемую Платону «с самим собой вражду и несогласованность (ср. ἡ λευομένη καὶ δοκοῦσα ἀσυμφωνία)». Два последние приведенные нами примера противоречий у Ипполита могут наглядно проиллюстрировать тезис об их самостоятельном существовании, ведь оба эти вопроса не имеют примиряющего их объяснения. Один из этих вопросов – о богах – отражен в трактате Цицерона «О природе богов».

У Цицерона эпикуреец Веллей, доказывая несостоятельность мысли о богах всех философов до Эпикура, говорит, что у Платона существуют противоречивые утверждения по поводу того, кто же является богами и каковы они (De nat. deor. I. 30). Текст Цицерона гласит: «Слишком долго было бы говорить о непоследовательности Платона, который в "Тимее" утверждает, что отца этого мира невозможно назвать, а в "Законах" – что не следует и доискиваться, что такое бог. А так как, по мнению Платона, бог не имеет никакого тела, как греки говорят θεῶματων, то вообще невозможно понять, какой он может быть. Ибо [в таком случае] он необходимо должен

<sup>22</sup>Это отмечает также Дж. Диллон (op. cit., p. 412). Он предлагает считать это мнение скорее христианским, чем платоническим, но в этом нет никакой надобности, если принимать предлагаемое нами объяснение.

<sup>23</sup>Alk. Did. 180. 21 (XXVII); Max. Tyr. Diss. 109, p. 126; Phil. Alex. De opif. 70, De spec. leg. I. 37; II. 45; III. 1; Plut. Quaest. conviv. 745 e и т.д.

быть лишен способности чувствовать, лишен также мудрости, неспособен испытывать удовольствие, а ведь мы все это связываем с понятием о богах. Но тот же Платон в "Тимее" и "Законах" говорит, что и вселенная – бог, и небо, и звезды, и земля, и души наши, и те божества, которых мы признаем по установлению наших предков, каковы мнения и сами по себе ложны и между собой вступают в сильнейшее противоречие» (пер. М.И. Рижского).

Упрек, которым пользуется Веллей для доказательства несостоятельности всех философских учений, кроме эпикуровского (этот же упрек применяется в речи Веллея и к другим философам: Ксенократу (I. 31), Аристотелю (I. 33), Гераклиду Понтийскому (I. 34), Феофрасту и др.) – это внутренняя противоречивость их мысли и ее противоречие с очевидным. И то, и другое суть *скептические тропы*, которые применяются для доказательства невозможности истинного суждения, а следовательно, необходимости воздержания от него (ἐποχή). То, что нас преимущественно интересует, противоречие с самим собой, – это, и по Диогену Лаэртию, и по Сексту Эмпирику, первый троп Агриппы, который называется способом "от разногласия" (ἀπο τῆς διαφωνίας) (Diog. Laert. IX. 88; Sext. Emp. Ph. I. 164, 170). Он, по Диогену Лаэртию, "прилагается ко всякому разысканию, философскому или обычному, и показывает как много в нем спорного и смутного" (пер. М.Л. Гаспарова). Этот метод имел чрезвычайно широкое применение и использовался как для противопоставления одного философа другому (Alex. Aphr. De fato. I. 1–12; De mixt. I. 213. 13 ff.; Phil. Alex. Heres 248; Cic. Fat. 39; Luc. 117 ff.), так и для противопоставления друг другу мыслей одного философа либо школы (Cic. De nat. deor. I. 30 sqq.; Galen. De plac. Hipp. et Plat. IV. 1. 5; 5.6; Plut. De stoic. repugn. 1036 d 1; 1041e 9). В сочинении «О природе богов» (I.30) Цицерон показывает нам, как этот метод применяется к Платону. На основании данного контекста Г. Дерри<sup>24</sup> некогда предположил, что именно в эпикурейских кругах зародилась традиция критики платоновских диалогов, но мы бы скорее сказали, что придавать особенное значение эпикуреизму Веллея – ошибка<sup>25</sup>. Эпикуреец, как и представитель любой другой школы, мог воспользоваться такого рода аргументацией в полемических целях – ради опровержения неугодных ему философов. Заметим, например, что доказательство того, что бог не может быть бестелесен, соответствует аналогичному доказательству, которое, по Сексту Эмпирику (M. IX. 151), принадлежит Карнеаду. Карнеад, правда, равно доказывает и невозможность телесности и ограниченности бога, но для опровержения Платона, очевидно, могла бы быть использована только первая часть его рассуждения.

Есть и другой пример применения этого метода к Платону. Но в данном случае о нем говорится не от лица обличителя, а от лица апологета Платона. Речь идет о передающем, по всей видимости, слова Евдора Александрийского Арии Дидиме (Stob. II. 69 Wachsmuth). Арий Дидим упоминает несколько контекстов, в том числе «Тимей» и «Законы», где Платон по-разному определяет цель. На самом же деле, как старается доказать Евдор Александрийский, все они не противоречат друг другу и значат не разное, а одно: цель, по Платону, – уподобление богу. Тезис Евдора в том, что разнообразие высказываний Платона об одном и том же не означает непоследовательности его мысли и что в результате его учение представляет собой целостную, согласную систему: τὸ δὲ γὰρ πολύφωνον τοῦ Πλάτωνος οὐ πολύδοξον... εἰς δὲ ταῦτο καὶ σύμφωνον τοῦ δόγματος συντελεῖ. То, что Платон об одном и том же говорит по-разному, Евдор относит на счет его учености и возвышенности слога: καὶ τὴν μὲν ποικίλιαν τῆς φράσεως ἔχει διὰ τὸ λόγιον καὶ μεγαλήγορον. Он не может отрицать обвинения Платона в «многоголосии», но переинтерпретирует его в «пестроту выражения». Возможно, он пользуется здесь словом πολύφωνον ради более легкого изменения его значения из отрицательного в положительное: слово πολυφώνια не имеет строго терминологического значения в философии, как слово διαφωνία, хотя

<sup>24</sup>Dörrie H. Platonica minora. München, 1976. S. 159.

<sup>25</sup>Ср. Festugière A.J. La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV. P., 1954. P. 362 suiv., 367 suiv.

как показывает Александр Афродисийский (De mixt. 216.6), может служить к нему синонимом.

Итак, в ту эпоху, когда в платонической традиции наметился поворот к догматизму<sup>26</sup>, Евдор Александрийский, одна из самых ярких фигур этого времени, считает необходимым, излагая положительное учение Платона, устранить очень важный деструктивный аргумент – Платон противоречит сам себе. Он специально останавливается на этом, объясняя, что же, по мнению Платона, является целью жизни (Stob. II. 69 Wachsmuth). И он еще раз возвращается к этому, когда подходит к определению и классификации благ: «Платон говорит по-разному, а не мыслит, как некоторые думают, по-разному: благо подвергается дизрезе по многим признакам» (Stob. II. 83 Wachsmuth). А то, что не один Евдор Александрийский придавал особенное значение устранению тезиса о самопротиворечивости Платона, подтверждают, помимо доксографии Ария Дидима, и прочие доксографические сочинения: излагая положительное учение Платона, и Алкиной, и Апулей считают нужным приводить и разрешать особенно знаменитые противоречия – то, как у Апулея, в явном виде (проблема происхождения и бессмертия мира), то, как у Алкиной, в скрытом (бессмертие и мира и души). Насколько важным было устранить это представление показывает также и Плутарх, неоднократно возвращающийся к теме разрешения платоновских апорий и посвящающий этому целые сочинения. При этом Плутарх прямо говорит о том, что сочинение «О рождении души в "Тимее"» написано им ради устранения его «так называемой и кажущейся вражды с самим собой и несогласованности (ἀσυνφωνίας)». Совершенно закономерно возникает вопрос, против кого же направлены усилия новых платоников, когда они отстаивают единство платоновской мысли, – против таких персонажей, как, скажем, использующий скептические тропы Веллей и каких-то абстрактных скептиков? Или же разумнее предположить, что, так же, как необходимость догматизации, стремление устранить представление о противоречивости Платона самому себе диктуется состоянием платоновского учения в самой платонической традиции, какой она была ко времени Антиоха Аскалонского.

Мы прекрасно знаем, что скептическая Академия времени Карнеада и Клитомаха чрезвычайно широко и охотно использовала метод от диафонии применительно к самым разным философам и школам (Cic. Luc. 117 ff.; De fato. 39)<sup>27</sup>. Но вспомним при этом и то, что выступающий от лица скептической Академии Цицерон сомневается в трехчастном делении души у Платона (Luc. 124), находит различие в мнениях древней Академии, опровергает, видимо, относящееся, по его мнению, к тому же источнику, положение о том, что мудрец обладает всеми благами (Luc. 136), и говорит, что Лукуллу придется быть защитником всех этих нелепостей, если он согласится с Антиохом в его стремлении следовать древнеакадемическим авторитетам.

Вопрос, что происходит с наследием Платона во времена скептической Академии не имеет определенного ответа, в частности, и потому, что нет никаких письменных источников, относящихся к этому периоду, или даже сведений о них. Поэтому ясно, что если иметь в виду прояснение этого обстоятельства, то разумнее всего обратить внимание на состояние внутришкольной учебной практики.

Важнейшим выводом упомянутой выше книги Х. Кремера «Платонизм и эллинистическая философия» было доказательство континуитета школьной диалектики. Но континуитет вовсе не означает абсолютной неподвижности форм. Есть основания думать, что диалектическая практика приспособлялась к приоритетным направлениям деятельности школы, а начиная с Аркесилая, таким направлением было доставление аргументов к ἐποχή. Нетрадиционной цели – воздержанию от догматического суждения – должен был служить традиционный инструментарий. В

<sup>26</sup>Начало этой эпохи условно связывают с Антиохом Аскалонским (I в до н.э.). Вопреки традиционному, «скептическому» подходу Средней Академии Антиох предлагает в догматическом ключе интерпретировать сочинения «древних». Именно этот смысл заключен в его знаменитой фразе «veteres sequi».

<sup>27</sup>См. Striker G. Über den Unterschied zwischen den Pyrroneern und den Akademisten // Phronesis. 1981. 26.

частности, интересующая нас схема констатации, формулировки и разрешения апории видоизменилась таким образом, что, говоря словами Кремера, «между тезисом и антитезисом нет больше синтеза, или же – апория не имеет разрешения»<sup>28</sup>. Логично предположить, что работающие схемы продолжали применяться к традиционному материалу. Если вплоть до старшего коллеги Аркесилая Крантора традиция работы с платоновскими текстами не только жива, но и процветает<sup>29</sup>, нелепо было бы предположить, что она уходит в небытие с изменением академических ориентиров. Одним из традиционных разделов диалектической практики, тесно связанным с принципами критического анализа текста, было, на что мы указали в начале, нахождение и разрешение противоречий в тексте изучаемого автора, в данном случае Платона. Однако лишенное разрешения противоречие в тексте и является классическим аргументом от диафонии, каким мы видим его у Ария Дидима, Цицерона, Плутарха.

Заметим здесь и еще одну вещь: доставляя аргументы к  $\epsilon\pi\omicron\tau\eta$ , такой принцип работы с платоновскими текстами должен был представить как скептика и самого Платона. В том, что именно такова была интенция скептической Академии, не дают сомневаться свидетельства, приводимые Цицероном. Известно, что разрыв между Антиохом и его учителем Филоном произошел из-за книги, написанной последним, в которой доказывалась идентичность старого и нового академического подхода. Цицерон пишет: «Хотя учитель Антиоха Филон, великий, как ты сам полагаешь, муж, отрицает в своих книгах существование двух академий, о чем мы также и от самого него слышали в личной беседе, и обличает заблуждение тех, кто составил себе такое мнение» (Acad. I. 4. 13; ср. также Acad. II. 4. 11–12). Сам Цицерон, который в обоих «Академиках» представляет точку зрения Филона, говорит об этом новоакадемическом подходе как определенном Аркесилаем, который отрицал возможность познания чего-либо, стараясь рассмотреть каждый предмет с двух противоположных сторон: «Это называют новой Академией, а мне она кажется старой, если только мы будем относить к той старой Академии Платона, в чьих книгах ничего не утверждается, и много рассуждают в обе стороны, все исследуют, ни о чем не говорят точно» (Acad. I. 12. 46). Точно так же изображаются скептиками Сократ и Платон в Acad. II. 23. 74.

Автор «Анонимных пролегоменов к платоновской философии», сочинения, относящегося к VI в. н.э. все еще придает большое значение тому, чтобы опровергнуть представление о Платоне как о скепике. Положение о том, что Платон воздерживался от догматического суждения имеет, как сообщает нам анонимный автор, обширную аргументацию, которая и приводится в данном сочинении. На каждый из аргументов в защиту этого тезиса приводится опровержение, которое, правда, носит характер традиционного и давно отработанного возражения, так что нигде не дается в более или менее развернутом виде. Этот факт можно объяснить поздним происхождением «Прологоменов», когда проблема опровержения скептического наследия уже не стояла как насущная и живая, но аргументация, выработанная в ходе ее обсуждения, сделалась общим местом, неизменным для введения в платоновскую философию. Вряд ли что-нибудь, кроме Новой Академии, может рассматриваться в качестве источника и апологета такой («скептической») аргументации. Текст гласит: «Презошел Платон и новых академиков, кои отстаивали непознаваемость; он же доказал, что существует нечто доступное научному познанию. Некоторые, правда, причисляют Платона к скептикам и новым академикам, утверждая, будто и он отвергал возможность достоверного знания; к такому заключению они приходят будто бы на основании сказанного им в собственных его сочинениях...» (пер. Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе). Далее следуют пять аргументов, базирующихся на изучении текста Платона, второй из которых буквально подтверждает нашу догадку: «Второй довод у

<sup>28</sup>Krämer. Op. cit. S. 51.

<sup>29</sup>Крантор, по свидетельству Прокла, пишет комментарий к «(Тимею)» (Procl. In Tim. I. P. 76. 2; 277. 8 Diehl).

них такой: раз Платон об одном и том же предмете высказывает противоположные суждения, ясно, что он не допускает возможности точного знания. В "Лисиде", мол, он высказывает противоположные суждения о дружбе, в "Хармиде" – о рассудительности, в "Евтифроне" – о благочестии. Мы возразим, что, выдвигая вначале противоположные точки зрения, он в конце концов все же приходил к истине» (пер. Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе). Обратим внимание на заключительный аргумент автора: так же, как Плутарх, Апулей, Евсевий и др., он не отрицает наличия противоречия, но утверждает, что двум противоречащим всегда соответствует третье истинное утверждение.

Итак, лишенные своего разрешения противоречия также могли фиксироваться в специальных сборниках в качестве учебной информации, которая доставляла материал к «скептическому» рассуждению, и также быть достоянием широкого круга лиц, которые использовали ее в полемических целях, как это делает Веллей у Цицерона. Насколько удобной она была для любого полемиста, показывает значительное количество текстов<sup>30</sup>. Безусловно, мы не можем возводить такого рода информацию всегда к академическому источнику. Настаивать на этом было бы недоказательно, тем более, что скептицизм был популярным течением не только среди академиков, но и среди других школ, например, среди перипатетиков. Поэтому в науке и не прижилась уже высказанная в начале века<sup>31</sup> точка зрения, что к академическому источнику восходит доксография Веллея в трактате «О природе богов». Но мы хотели бы подчеркнуть внутреннюю значимость этого момента именно для платонической традиции с тем, чтобы более понятным стало стремление платоников новой, «догматической», эпохи сгладить и устранить следы такого подхода к Платону. Евдор Александрийский использует для этого, по-видимому, метод экзегезы, объясняя истинный смысл разнородных высказываний и сводя их к единому значению (обратим, кстати, внимание на то, что эту информацию мы получаем также из доксографии). Но особенно широко вновь применяется традиционный метод разрешения апории при помощи совмещения двух противоположных утверждений в третьем. Плутарх пишет целые сочинения, выдержанные в рамках этого метода: «О рождении души в "Тимее"» и «Платоновские вопросы». Сочинение с таким же названием (Πλατωνικὰ ζητήματα), за которым может скрываться в том числе и интересный способ анализа текста, приписывается к другому платонику II в. н.э. – Евбулу (Porphy. Vit. Plot. 15). Платоник II в. н.э. Кальбер Тавр формулирует и сводит воедино все отработанные в школьной практике варианты разрешений одного из самых знаменитых противоречий Платона – о порожденности и бессмертии мира, всего их оказывается четыре (Ioann. Philopon. De aetern. mund. P. 145, 13 ff. Rabe). Третье толкование («порожден», т.е. находится всегда в процессе становления) мы встречаем у Алкиноя и, возможно, у Ипполита, а четвертое («порожден», т.е. его существование зависит от внешнего источника) – у Апулея. Итак, повторим еще раз, что использование таких схем доксографией – не уникальное, но скорее обычное явление, продиктованное необходимостью избавиться от мнимых несогласованностей платоновского учения.

Если принять, что такие схемы вновь входят в обиход и распространяются под влиянием скептического наследия, то и особенности построения противоречий возможно логичнее считать скорее скептическими, при том, что метод их построения и принцип их решения безусловно восходит к Древней Академии. Имеется в виду лежащий в их основе аргумент от диафонии, призванный продемонстрировать само-

<sup>30</sup>К ним относятся также некоторые христианские тексты. Ср. *Eus. Pr. Ev.* XIII. 16. 12; *Iust. Coh. Gr.* 6–8; *Tertullian. De Anima* 51. 2; *Origen. C. Cels.* 347b. Интересно отметить, что самому Ипполиту источники также приписывают сочинение, в котором он «показывает... что Платон противоречит сам себе, а также изобличает Алкиноя, нелогично и ложно говорящего о душе, материи и воскресении» (δείκνυσσι... πρὸς ἑαυτὸν στασιάζοντα Πλάτωνα, ἐλέγχει δὲ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ ὕλης καὶ ἀναστάσεως Ἀλκίνοου ἀλόγως τε καὶ ψευδῶς εἰπόντα. Phot. Bibl. 48. 11b 17–20).

<sup>31</sup>*Gianola A. De compositione et fontibus Ciceronis librorum qui sunt de Natura Deorum.* [S. 1.] 1904.

противоречивость текста, причем, очевидно, что чем менее специальна аудитория, на которую рассчитана такая демонстрация, тем более формально должен применяться этот принцип. Так, говоря об апории возникновения и бессмертия мира, мы отметили, что та форма, в которой мы находим ее у Плутарха, отличается от представленной Аристотелем: Аристотель противопоставляет друг другу два действительные положения платоновского учения (мир возник и мир вечен), которые, с его точки зрения, противоречат друг другу. У Плутарха – более примитивное противопоставление двух прямо противоречивых утверждений: мир возник и мир не возник, при этом Платон нигде не утверждает, что мир не возник, таким образом, одно из необходимых для построения апории утверждений выводится из некоторых косвенных данных, имеющих в «Тимее», но никоим образом не содержится в нем, как утверждается в тексте Плутарха (πῆ δὲ ἀγένητον, πῆ δὲ ὑετήτων ἀποφαίνει (1016 с 11–13).

Также явно более выдержанной и безупречной выглядит восходящая к Древней Академии апория о бессмертии души: Платон действительно в одном месте называет ее невозникшей, а в другом возникшей. Но замечание о скептическом происхождении, возможно, стоит отнести и к апории четвертого вопроса в сочинении «Платоновские вопросы», которая была рассмотрена в начале, и к апории тварности и уничтожимости богов (в противопоставлении одному нетварному и неуничтожимому богу). А что касается противоречий о количестве богов и метемпсихозе, то только это предположение, как кажется, и может пояснить отмеченную нами странность в их построении. Трудно сказать, потеряло или не получило разрешения противоречие о метемпсихозе, но, очевидно, что противоречие о количестве богов и не могло бы его получить по причине абсолютной бессмысленности своего содержания, не предполагающего какой-либо хоть немного философски образованной аудитории, но рассчитанного на эффектную демонстрацию тезиса о самопротиворечивости Платона.

Мы попытались показать, что сводка разногласий среди платоников, приводимая в тексте Ипполита в своей основе не является ни догматической оппозицией взглядов, ни полемической фикцией автора, но должна быть рассмотрена как единый текст, построенный по вполне хорошо известным законам. Внимательное изучение текста позволяет увидеть в построении некоторых противоречий следы применения скептического аргумента от диафонии. Но сами эти блоки могут быть отнесены исключительно к самой платонической традиции, потому что только в рамках этой традиции имеет смысл и объяснение существование такой схемы, когда основанной на тексте изучаемого автора апории дается разрешающее ее объяснение. Перед нами технический прием школьной диалектики, который, по нашему мнению, особенно широко применялся в первые два – три века после Антиоха Аскалонского в качестве реакции на агностицизм скептической Академии.

*Е.Д. Матусова*

PLATO'S TEACHING IN HIPPOLYTUS'  
REFUTATIO OMNIUM HAERESIUM (I. 19. 4–14)

*E.D. Matusova*

Platonic doxography in Hippolytus of Rome contains a summary of contradictions supposedly existing among Plato's followers (Hipp. Ref. I. 19.4–14). The contradictions concern the questions of the world's immortality, the number of gods, immortality of soul and metempsychosis. These perplexing reports are distrusted as fictitious by some scholars, but relied upon as completely historical by some others.

In the first part of her work the author finds out a compositional principle strictly observed in every group of contradictions. It appears that (a) of every four contradictions three have a tripartite structure (thesis – antithesis – synthesis) and the fourth a bipartite (thesis – antithesis); (b) every statement bears an allusion (direct or latent) to Plato's text. This structure seems to have been determined by a principle of critical approach to the text: the principle of revealing a contradiction in the studied text and solving the

contradiction. This principle, attested already in the sophistic practice (Plat. Prot. 339–347a), began to be used by Aristotle as a method of the school analysis of a literary text, but sometimes also in dialectical discourse (Poet. 1469b30). Aristotle himself gives an example of applying this method to Plato's dialogues within the precincts of the Academy (De caelo. 279b30). In its basis, this is a dialectical exercise consisting of an ἀπόρρημα – like proposition derived from two contradictory statements in the texts and a λύσις – solution of the contradictions. H.-J. Krämer reconstructed this practice from Aristotle's school works.

In the second part of the article, analyzing the peculiarities in the making of some contradictions in Hippolytus' text (especially in the passages on metempsychosis and the problem of gods), the author discovers some traces of an intentional work with the text aiming at constructing an artificial aporia, and a deliberate misinterpretation of the context. A considerable amount of parallel evidence (Cicero, Plutarch, Arius Didymus, Eusebius and some others) supports the author's conclusion that the greatest part of contradictions of this sort are due to the sceptical methods of text analysis intending to bring arguments to ἐποχή (D.L. IX. 88; Sext. Emp. Ph. I. 146. 170). Basing herself on Cicero's and Plutarch's works, Arius Didymus' doxography and other texts of Middle Platonism, the author endeavours to demonstrate that it was the Sceptical Academy itself that initiated this approach to Plato. This also proves Krämer's idea about the continuity in school dialectics: this continuity being assumed, we can suppose that adjusting the habitual tripartite structure of dialectical exercise to currently predominant trends (such as «suspension of dogmatic judgement» was in the times of the Sceptical Academy), the school practice worked out the bipartite structure (thesis – antithesis), which is exactly the classical argument ἀπό τῆς διαφωνίας.

The assumption that this approach to Plato's texts was practiced within the Academic tradition itself helps us to understand, why the Platonists of the new dogmatic period were so eager to eradicate the idea of self-contradicting Plato (Eudorus of Alexandria, Plutarch): the first centuries after Antiochus of Ascalon witnessed a reaction against the agnosticism of the Sceptical Academy. Thus, the old methods of solving text contradictions began to be used again, so that the original tripartite structure of the exercise, which was current in the Old Academia, was restored.

The author shows numerous traces of the scheme in Middle-Platonic works. E.g., Middle-Platonic doxographies would think it necessary to put and solve some particularly well-known contradictions (Apuleius and Alcinous). Obviously, Hippolytus must have had before his eyes some texts of that very kind. The summary of Platonic contradictions in Hippolytus' work is neither a dogmatic opposition of the views, nor a polemical fiction. In its basis, this is the material of Plato's dialogues subjected to the methods of critical analysis, which were used by the Platonists of that time.