

*Р. В. Светлов**

ЗЕНОН-СТОИК И ФИНИКИЙСКИЕ НАРЯДЫ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Исторические версии герменевтики платоновских текстов дают нам широкое разнообразие форм их интерпретации. Некоторые из них требуют нашего собственного герменевтического усилия, — так сказать, герменевтики второго порядка. Один из подобных случаев — эволюция платонизма в Древней Академии и ее влияние на создание стоических доктрин. Мы хотим оспорить популярную гипотезу о том, что платоники Ксенократ и Полемон создали предпосылки для будущих стоических физики, этики, учении о познании, а также предвосхитили концепцию «древней философии» Антиоха из Аскалона. Свидетельства о Полемоне показывают, что он все-таки был близок тому типу «метафизики», который оказался сформирован в Афинах эпохи Платона-Аристотеля. Его обвинение Зенона-стоика в том, что тот желает выкрасть академическое учение и нарядить его в финикийские одеяния, может быть проинтерпретировано через отсылку к «финикийскому мифу» в текстах Платона («Государство», «Софист», «Законы»). Основатель Академии однозначно понимает под «финикийским» способом мышления тот, который утверждает, что лишь телесное бытие обладает реальностью. «Соматоцентризм» стоиков и есть те «наряды», которые, по мнению Полемона, примеряет к философии Академии Зенон. Это обвинение показывает, что Полемон прекрасно понимал отличие своего учения от взглядов Зенона, причем по наиболее важным параметрам.

Ключевые слова: платонизм, стоицизм, Полемон, Зенон стоик, «финикийская ложь».

* Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф., r.svetlov@spbu.ru; Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9.

Roman V. Svetlov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, r.svetlov@spbu.ru; St. Petersburg State University, 7-9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/> в БФУ им. И. Канта.

The reported study was funded by RSF according to the research project № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

ZENO THE STOIC AND THE PHOENICIAN OUTFITS
OF PLATO'S PHILOSOPHY

Historical versions of the hermeneutics of Platonic texts give us a wide variety of forms of their interpretation. Some of them require our own hermeneutic effort — so to speak, second-order hermeneutics. One such case is the evolution of Platonism in the Old Academy and its influence on the creation of Stoic doctrines. We want to challenge the popular hypothesis that the Platonists Xenocrates and Polemon formed the preconditions for future Stoic physics, ethics, and the doctrine of knowledge, and also anticipated the concept of the «ancient philosophy» of Antiochus of Ascalon. Evidence about Polemon shows that he was still close to the type of “metaphysics” that turned out to be formed in Athens in the era of Plato-Aristotle. His accusation that Zeno the Stoic wants to steal academic teaching and dress it up in Phoenician garb can be interpreted through a reference to the «Phoenician myth» in Plato's texts (*The Republic*, *The Sophist*, *The Laws*). The founder of the Academy clearly understands the «Phoenician» way of thinking as one that asserts that only corporeal being has reality. The «somatocentrism» of the Stoics is the «outfit» that, according to Polemon, Zeno tries on for the philosophy of the Academy. This accusation shows that Polemon was well aware of the difference between his teaching and Zeno's views, and in the most important respects.

Keywords: Platonism, Stoicism, Polemon, Zeno the Stoic, «Phoenician myth».

Герменевтика Платоновских текстов, как показывает нам история античной, да и последующей мысли, — это не только историко-философский и литературоведческий процесс, имеющий вполне определенные научные или общекультурные рамки. Она связана с разворотами мысли к новым темам, аспектам, исследовательским горизонтам. При этом текст Платона оказывается либо истоком новой проблемы, которая при прошлых его прочтениях не обнаруживалась, либо важным предметом критики, каковая позволяет его оппонентам проговорить, осознать и утвердить свою точку зрения. Пример Карла Поппера, увидевшего в Платоне первый в европейской мысли образец «историцизма» и первого идеолога «Закрытого общества», то есть всего того, с чем «современный» мир, по его мнению, должен бороться, показывает, насколько важным оказывается платоновский нарратив. Даже понимаемый в негативном смысле — как враждебный или порождающий массу заблуждений.

Многоликость Платона, похоже, связана не только с тем, что он является одним из первых смылосозидателей европейской культуры, а потому его философский образ заново пересобирается при каждом новом развороте истории. И не просто потому, что он — литератор, который придумал философию (Люк Бриссон). Очевидно, что есть несколько аспектов или модусов его диалогов: философский, литературный, перформативный (меняющий читателя), конструктивистский, позволяющий из отдельных смысловых блоков платоновских текстов и их последовательностей мастерить разные миры и онтологии.

Полемика Аристотеля с Платоном стала первым примером такой «пересборки» учения основателя Академии. Взглянем на то, как осуществлялась рецепция Платона в воззрениях его младших современников, а также

у мыслителей последующих двух-трех поколений. Они были еще близки к жизни самого Платона, не только к письменной, но и к устной памяти о нем.

Здесь у нас, правда, появляется несколько едва ли разрешимых проблем. Мы не знаем, как Платон вел занятия. И вел ли он их в привычном нам смысле этого слова. Есть известный фрагмент из комика IV в. до н. э. Эпикрата, где Платон побуждает своих учеников при помощи процедуры диерезы определить, что такое тыква (Athen. Deirn. II.59). Но перед нами скорее всего ирония над одной из философских техник, к тому же являющаяся парафразой к описанию Сократа и его учеников в «Облаках» Аристофана, а не указание на реальные педагогические процедуры.

Мы не понимаем, какую роль в образовательных практиках играли диалоги Платона. Насколько они выражали суть самого проекта Академии, или же были обертонами вокруг него. В зависимости от того, какую позицию в данном вопросе занимает исследователь, избирается стратегия, которая им движет: искать аутентичного Платона в его сочинениях, или же, напротив, в откликах на его философию в текстах Аристотеля, фрагментах Спевсиппа и Ксенократа, в суждениях более поздних платоников (того же Нумения из Апамеи).

Характерен «казус Кефисодора», афинского оратора, ученика Исократ. Дионисий Галикарнасский в своем сочинении, посвященном афинским ораторам, упоминает Кефисодора как того, кто составил апологию Исократ, направленную против критики последнего со стороны Аристотеля. Из нескольких строк Дионисия мы узнаем лишь то, что эта апология была «удивительна» и, судя по контексту, как-то связана с судебными, речами, которые писал Исократ (Dion. De Isocr. XVIII). Афиной в «Пирующих софистах» упоминает ту же апологию, заявляя, что она была составлена в четырех книгах и Кефисодор упрекал Аристотеля за то, что тот считал ниже своего достоинства заниматься собиранием пословиц (Athen. Deirn. II.56). Казалось бы, к нашей теме все эти скудные сведения отношения не имеют. Однако Нумений Апамейский в трактате с характерным названием «О неверности Академии Платону» (фрагменты дошли благодаря Евсевию Кесарийскому) также упоминает Кефисодора. По его словам, тот,

«встав на защиту своего учителя Исократ, которого атаковал Аристотель, не понимая существа дела и не будучи знаком с учением Аристотеля, узнав, что сочинения Платона были в большом почете, и решив, что философия Аристотеля согласуется с ними, ударил по Платону, думая, что воюет против Аристотеля. Начав с «идей», он закончил критикой других учений, о которых сам ничего не знал, но лишь догадывался на основании общепринятых изложений. Так, Кефисодор, с кем хотел воевать, не воевал, а на кого не хотел нападать, с тем подрался» (Euseb, Prer.732 b-c; перевод Е. В. Афонасина).

Если информация, донесенная Нумением, корректна, то становится понятным, что для значительной части афинской аудитории спор «эмпирика» Аристотеля против «априориста» Платона, который в наше время является «общим местом» учебников по истории философии, был либо непонятен, либо неизвестен. Вероятно, Кефисодор знал лишь те «экзотерические» сочинения Аристотеля,

вроде «Протрептика», где противостояние с Платоном не выражалось явно. Вместе с тем ему явно были известны тексты и базовые доктрины Платона.

Мы, правда, знаем о том, что на практике «поле ученичества» в Афинах конца IV — начала III вв. до н. э. было довольно целостным. Зенон Китийский — классический пример тому: среди его учителей киник Кратет Фиванский, мегарики Стильпон и Диодор Крон, наконец, последний «большой» сколарх Древней Академии Полемон, который руководил ею порядка 45 лет (с 315 по 270). Можно с уверенностью предполагать, что Полемон был знаком с текстами Платона прекрасно, Стильпон и Диодор Крон, происходя из «сократических» школ, также наверняка были осведомлены в наследии Платона. Что же до Кратета, первого из учителей Зенона, то киническая «переоценка ценностей», как мы знаем, во многом была ориентирована на борьбу с платоновской метафизикой: Диоген Синопский очевидно знал многое из того набора «школьного» платонизма, который мы видим и в современных некритических учебниках по истории философии: концепцию идей, теорию причастности вещей идеям, диерезу.

Безусловно очевидно, что вся эллинистическая философия знала «Тимей», диалог, где соединились натурфилософия и теология Платона. Достаточно хорошо доказуемо знакомство с «Теэтетом»: во всяком случае многие дискурсы эллинистической эпистемологии связаны с определениями знания, которые там даются. Различные политические концепции наверняка создавались с учетом рефлексии над платоновским «Государством». Некоторые современные исследования видят перекличку онтологии стоиков и концепции бытия как действия и претерпевания в диалоге «Софист». Десятая книга «Законов» с ее доказательством наличия в мироздании высшего действующего начала очень близка по своему духу стоическому «космологическому» аргументу. Стоики, эпикурейцы, киники были, очевидно, согласны с сократовским требованием самопознания. Вообще «сократизм», безусловно, является одним из оснований эллинистических «практик себя». Стоикам, как и платоникам, была свойственна рационализация этики.

Но нужно отметить то обстоятельство, что платоновская философия читалась эллинистическими мыслителями сквозь призму совсем иных философских установок и постулатов, чем те, которыми был движим основатель Академии. И важнейшей стороной учения эллинистических мыслителей является совершенно иная трактовка (и оценка) бестелесного, чем у Платона.

Настроенные скептически (Пиррон, поздние киренаики) или критически-антиметафизически (киники) эллинистические мыслители относились к концепции бестелесного бытия скептически (знаменитое: «лошадь я вижу, лошадности — нет»). Скорее всего подобная позиция была свойственна и мегарикам, особенно поздним, увлеченным рассуждениями о невозможности общих определений (Стильпон).

Но нас больше интересуют эпикурейцы и, особенно, стоики — школы, которые признавали бестелесное. Для эпикурейцев бестелесна пустота: это просто отсутствие тел (атомов), которое является возможностью для их движения и соударения. Стоики не признавали пустоты между телами, но соглашались что пустота-пространство некоторым образом существует за пределами космоса. В принципе здесь она может быть отождествлена с отсутствием чего-либо:

вне мира просто ничего нет. К числу бестелесного у них относилось также время, в сущности, отождествляемое с жизнью души, место как то, где тела пребывают, наконец, «лектон», неполное высказанное, которое как бы вмещает смыслы, становящиеся актуальными, когда высказанное оказывается «полным», т. е. привязанным к определенному контексту (См. *Sext. Emp. Adv. Math.* 10.218). Итак, перед нами четыре вместилища: космоса, событий, тел, смыслов. Все это — «что-то», но «что-то» в ином смысле, чем реальные тела. Это — условия, но не причины событий. Об этом свидетельствовали и термины, маркирующие способы существования тел и бестелесного.

Помимо этого, стоики считали выделяли еще одну группу бестелесного: фикции, фантазии, все то, что в реальности не существует никоим образом. К их числу они относили то, что Платон называет эйдосами и идеями. Последние не обладают существованием даже в форме «лектон», хотя их можно считать соименными ему («благо», «человек» — слова, которые обретают содержание при указании на конкретного благого человека; как знаки «идей» они бессмысленны)*.

Платон также говорит о различных видах бестелесного, которые и у него обладают разными модусами существования. В первую очередь, конечно, следует упомянуть идеи: различные формы «самокритики» концепции идеального бытия, которые мы видим в «Софисте» и «Пармениде», направлены, на наш взгляд, не на отказ от нее, а на разбор сложностей, возникающих при ее принятии, и на неправильные (абстрактные, не-философские, приводящие к онтологическому дуализму) ее трактовки. Бестелесна также и душа — но, видимо, по-иному, чем идеи. В «Тимее» говорится, что в смеси, из которой ее изготовил демиург, присутствует «то, что претерпевает в телах разделение» (Pl. *Tim.* 35a). Душа имеет некоторое отношение к телу, — прежде всего, она воплощена, то есть взаимодействует с телом как собственным инструментом. Это касается и душ живых существ, и души мировой. В том же «Тимее» Платон описывает, как демиург распределяет последнюю на основании математической пропорции по небесам. Человеческие души в промежутках между рождениями тоже находятся не за пределами космоса, ожидая будущих воплощений, а на высших или низших его уровнях (Pl. *Rep.* 614d-615a, см. также «Федон»).

Особым статусом у Платона обладает и «хора», вместилище для всего рожденного демиургом. Хора вечна, неразрушима, в ней находится все, но сама она не воспринимается ощущением, следовательно не телесна.

Наконец, и у Платона в «Софисте» обсуждается ничто, причем в различных вариациях. «Спасая» реальность лжи и, соответственно, софистики, собеседники приходят к выводу, что ничто некоторым образом существует — как различие («иное») в «онтологическом» смысле (Pl. *Soph.* 258d-e) и как заблуждение, вольное или невольное, порождающее призрачные образы в смысле гносеологическом (Ibid. 260c). При этом Платон полагает, что судить о «ничто» мы можем всегда лишь в каком-то конкретном контексте или случае. Небытия как чего-то противостоящего бытию попросту нет (Ibid. 258e).

Перед нами как минимум 4 модуса бестелесного. 1. Идеи как то, что не имеет никаких телесных атрибутов и никак не связано с телом

* Ср. с точкой зрения Д. Сэдли [14].

(здесь, как и при формировании любого метафизического объекта такого рода, конечно же, возникает тема причинности — но версии возможных ее решений, имеющиеся в платоновских текстах, в данной статье мы обсуждать не станем). 2. Душа как то, что связано с телом, причем конкретным, управляет им как орудием, но сама не телесна. 3. Хора — вместилище всего телесно сущего. 4. Иное как то, чего нет, а потому не может иметь телесной выраженности (лишь бестелесную — в фантазии и ложном представлении).

Видно принципиальное различие в подходах в случае метафизик Платона и Зенона. Основатель Академии видит в том, что имеет исключительно нозитический характер, то есть в законах, управляющих сущим, реальность, вокруг которой выстраиваются остальные модусы бытия. А потому есть, хотя и не осязательны, идеи, душа, хора. Так как главной формулой существующего у него является «способность оказывать воздействие и претерпевать», они вполне воздействуют на все телесно сущее: просто это взаимодействие имеет иной характер, чем действие и претерпевание, происходящее между телами. Даже ложь и ошибка вполне актуальны: несуществующее вполне может стать причиной действия и претерпевания (напомним еще раз, ничто не как таковое, а в качестве конкретного «иного»).

Основатель Стои, напротив, оставляет бестелесному статус условий и своего рода «вместилищ» телесного бытия, которые, впрочем, без последнего и не существуют, и не мыслимы. Любая речь об идее в таком случае становится ложью по причине, выражаясь юридическим языком, ничтожности, то есть отсутствия предмета. Действие и претерпевание происходит не из-за бестелесной причины, таких причин просто нет, но по причине телесных изменений, в том числе истинных или ошибочных суждений.

Эти позиции друг к другу сводимы лишь в том случае, когда мы сделаем в отношении Платона несколько допущений, которые радикально меняют изложенный выше подход к пониманию им бестелесного.

Первое допущение: «Тимей» базируется не на философии трансцендентального плана, а на развитой форме натурфилософии. И тогда вечное бытие и изменчивое становление, которые разведены в диалоге (Pl. Tim. 28a), можно понять как два начала, имманентных природе. В этом случае созерцание демиургом вечного и неизменного превращается в мыслительный акт, причем «вечный и неизменный» образец имманентен мастеру, а не трансцендентен.

Допущение второе: большая часть иных диалогов Платона, которые так или иначе затрагивают онтологическую тематику, имеет проблематический характер: Платон показывает в них скорее проблемы и парадоксы, с которыми сталкивается мышление, когда пытается понять природу нозитического, чем утверждает его независимое существование. Это позволяет истолковать идеи как данности нашего разума, а не как что-то онтологически независимое.

Допущение третье: так как мы можем говорить с уверенностью только по поводу «физической», а не «метафизической» реальности, то эпистемологические дискурсы Платона, сосредоточенные в «Теэтете», мы должны рассматривать не как критику «эмпирицистских» концепций знания, но как последовательное обсуждение различных аспектов когнитивных процессов.

Все эти три допущения характерны для Антиоха из Аскалона, жившего в I в. до н. э. Но, чтобы они сформулировались, было необходимо, чтобы случилось несколько важных философских событий.

Первое — появление и развитие стоического учения. Натурфилософия стоиков, отрицающая трансцендентизм и идеализм, ко временам Антиоха имела уже развитый характер и была одним из наиболее влиятельных вариантов «научной» картины мира.

Второе — формирование академического скептицизма, который в лице Филона из Лариссы и Цицерона приобретал умеренный в сравнении с Аркесилаем и Карнеадом характер, что позволило Антиоху «встроить» ряд его идей в свое, эклектическое по сути своей учение.

Наконец, нужно было «открытие» базовых текстов Аристотеля, произошедшее как раз в I в. до н. э. Его учения в глазах Антиоха выглядела как недостающие кусочки паззла «древней философии», наличие которой мыслитель из Аскалона постулировал.

Но могло ли произойти сближение платонической и стоической позиций до Антиоха, например, на самом раннем этапе существования Стои, когда Зенон Китийский только покинул Полемона и начал преподавать самостоятельно? Задаемся этим вопросом, так как довольно многие современные исследователи склоняются к положительному ответу на него. С их точки зрения в Древней Академии происходил крен в сторону натурфилософии, концепция идеально-го бытия все более отходила на второй план, а учения Ксенократа о двух началах (монаде и диаде), о стихиях и наполненности всего демоническими силами стало предвестником будущего стоического «имманентизма». По мнению этих авторов, «Тимей» уже в Древней Академии начал трактоваться в духе, близком будущей стоической физике, «Теэтет» был переинтерпретирован Зеноном, «Государство» стало источником рефлексии и выстраивания стоической политической философии, а онтология «Софиста» (бытие как способность действовать и претерпевать) дала импульс онтологии стоической*. Рациональная этика Платона в свою очередь стала предпосылкой стоических идей о пределах добра и зла и о безразличном. Дж. Диллон полагает, что человеком, который смог реализовать подобное перетолкование Платона, был Полемон, как раз тот сколарх, который, как мы увидим ниже, обвинял Зенона за «воровство» академического учения [2, с. 204].

В таком случае Антиох из Аскалона оказывается наследником Полемона, а не человеком, которых впервые активно сплетал платоновские и стоические воззрения. У нас, правда, нет ни одного прямого указания на именно такой вариант полемоновского платонизма, быть может, за исключением единственного места у Аэция: (fr. 15 H / 213 IP): «Полемон заявлял, что космос — это Бог».

Тезис кажется чистой воды стоическим, но ведь и Платон полагал, что Космос — живое существо, однако божественная реальность им не ограничивается (см. идею блага в «Государстве» и «Филебе» или «иных богов» в «Федоне»).

* Первым высказал эту идею Ганс Крамер [8]. В более близкое нам время его поддержали Д. Седли [13], а также Дж. Диллон [7] (русское издание [2]). А. Лонг предлагает искать сходства и различия на основании корпуса текстов самого Платона [9].

Известное место из «Софиста», где Платон говорит о том, что бытие должно быть мыслимо, а ум пребывать в душе, что ему должны быть присущи жизнь и движение (Pl. Soph. 248e-249a), также может стать предпосылкой суждения о божественности мироздания. Однако мы уже видели, что в том же диалоге Платон говорит о бестелесности подлинно сущего, что радикально отличает подобный божественный космический организм от космоса стоиков. Полемон вполне мог иметь в виду именно универсум «Софиста», а не стоическую «физику». В связи с этим логика Дж. Диллона, который видит в словах, которые приводит Аэций, подтверждение наличия в Древней Академии тенденции превращения космической души в верховный принцип мироздания, а демиурга в разумное начало этой души [2, с. 192–194], кажется не слишком убедительной.

Имеется также несколько не прямых соображений, которые могут поставить под сомнение гипотезу о Полемоне как родоначальнике той «древней» философии, которую «переоткрыл» Антиох^{*}.

Хорошим «кейсом» в этом отношении является ученик Полемона Крантор, у которого мы видим ряд откровенно нестоических доктрин. Прежде всего это касается души. Согласно Плутарху, Крантор полагал, что она смешана демиургом из природы умопостигаемой и природы мнения. Крантор полагал, что в душе некоторым образом присутствуют те два начала, сопряжение которых, согласно Тимею, стало началом нашего мироздания: вечно тождественного и вечно изменчивого (Plut. De an. proscr. 1012d-e). Наличие вечного умопостигаемого неизменного начала — это очевидный платонизм, но не стоическая идея. Как и Ксенократ, Крантор уделил особенное внимание числовым последовательностям, на основании которых создана система небесных сфер. Однако едва ли мы можем увидеть у стоиков настолько же развитый интерес к «математическому естествознанию». Различия видны и в этике. Секст Эмпирик причисляет Крантора к числу тех мыслителей, которые считали здоровье благом, хотя и не первым (первым он называл мужество). Стоики же относили здоровье к безразличному (Sext. Emp. XI 3. 15–16). И это не формальная разница, но существенная: по Крантору мы должны искать здоровья, правда, не в ущерб мужеству, стоическая же мораль радикальна — все, что не знание, не может быть предметом стремления. Поэтому здоровье относится не к области блага, а к безразличному. Но если Крантор в своем учении о происхождении души и космоса шел в ином направлении, чем Полемон, то тогда странно, отчего мы не знаем ни одного свидетельства о внутриакадемической полемике в этот период?

Важным дополнительным аргументом в пользу того, что Полемон не был создателем синкретического толкования Платона, унаследованного Антиохом, может быть достаточно обоснованное предположение А. Рено и Ф. Тарната о том, что «Алкивиад I», диалог, по поводу авторства которого начиная с XIX столетия поломано немало копий, либо написан, либо отредактирован/завершен по времена Полемона, может быть самим сколархом Академии [10, с. 260–269]. Некоторое время назад нам довелось высказать дополнительный

^{*} Впрочем, существует и критический взгляд на идею подготовки стоического прочтения «Тимея» Ксенократом и Полемоном [11].

аргументы в пользу этой гипотезы — в связи с довольно очевидными элементами полемики с аристотелевской антропологией, которые мы видим в данном тексте [4]. Как известно, «Алкивиад I» воспринимался в античности не просто как платоновский диалог, но как сочинение, в котором собраны все базовые темы платонизма. Именно поэтому неоплатоники считают его изучение важнейшей предпосылкой обращения к корпусу текстов Платона. Если эта гипотеза верна, то Полемон едва ли отступал от духа и буквы платоновской философии и не мог быть посредствующим звеном между Ксенократом и Зеноном, Платоном и Антиохом.

Приведенные выше аргументы в пользу нетождества древнеакадемических версий учения Платона раннему стоицизму требуют, тем не менее, ответа еще на один на вопрос, который приберег для нас Диоген Лаэртский. Вот что он пишет:

«как рассказывает Гиппобот, он (Зенон. — *P. C.*) водил знакомство с Диодором, старательно изучал у него диалектику, продвинулся в ней весьма далеко и когда по скромности все-таки пошел учиться к Полемону, тот, говорят, сказал ему: “Ясно, что ты прониц через черный ход, чтобы выкрасть наше учение и переодеть его по-финикийски»» (*Diog. De Vita. VII 25-27*: перевод М. Л. Гаспарова).

Что конкретно «воровал» Зенон и при чем здесь финикийские одеяния?

Тема кражи достаточно часта в позднеантичных свидетельствах о мыслях даже важнейших фигур греческой философии. Платона тоже обвиняли в плагиате, например, у Эпихарма (*Diog. De Vita. III.10*). Думается, что в случае «казуса» Зенона мы находимся в схожей ситуации. Но есть одно отличие. Зенон, по словам Полемона, «переодевает его по-финикийски», то есть по-варварски. Пожалуй, мы можем привести одну параллель этому обвинению: слова Порфирия по поводу философии Оригена. В своем «Правдивом слове» он утверждает, что Ориген, получив от Аммония истинное платоновское учение, пошел по «варварскому» пути. Оставаясь в теологии «эллинистующим», он смешивал взгляды Платона с христианством (*Euseb. Hist. VI.6.19.6–8*).

Если аналогия с оценкой Оригена Порфирием верна (а это, конечно, условно — слишком велика дистанция между эпохами), нужно поискать, что Полемон мог бы счесть «финикийством» в интерпретации излагаемого им учения Зеноном.

Вероятно, понимание того, что представляют собой «финикийские одеяния», можно увидеть в текстах Платона. В третьей книге «Государства» основатель Академии ссылается на «родовитый обман», который использовали финикийцы, и который следует применить в процессе воспитания сословия стражей:

«Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены,

земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей» (Pl. Rep. 414 d-e: пер. А. Н. Егунова).

Ученые, обращающиеся к данному фрагменту Платона, часто касаются его правового контекста [6]. Отмечают соответствие этого предания афинской патриотической риторике, которая полагала афинян древнейшим населением и даже автохтонным Аттики [1, с. 170–173]. Либо даже обнаруживают здесь элементы конструктивистского подхода к политической и правовой теории [12, с. 98–99]. Однако нас интересует другой, «финикийский» аспект мифа об автохтонности стражей. Когда Сократ шутливо предлагает вывести стражей, «родившихся из земли» на место, где они должны разбить лагерь (Ibid. 415d-e), он намекает на историю Кадма. Именно последняя является причиной того, что данный вариант мифа об автохтонности является для Платона «финикийским», а не «аттическим» (о последней версии автохтонии см. другой диалог Платона «Менексен» — Pl. Menex. 245c-d).

Речь идет о «спартах», воинах, которые выросли из высеянных Кадмом зубов побежденного им дракона на месте будущих Фив (Apoll. Bibl. III 4, 1). Это предание было достаточно популярно в античном мире и, безусловно, хорошо известно Платону. В «Законах» мы видим следующий диалог Клиния и Афинянина:

«Клиний. Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко.

Афинянин. Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про сидонца, хотя она столь невероятна, да и тысяче других.

Клиний. Какой сказке?

Афинянин. О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно» (Pl. Legg. 663e-664a: пер. А. Н. Егунова).

Спарты, которые, выйдя из земли, тут же начали сражаться друг с другом, могут быть соотнесены с теми мужественными, но не благоразумными юношами, каковых Сократ по II книге «Государства» не рекомендует включить в число стражей, ибо они «уничтожат друг друга» (Pl. Rep. 375a). Пять оставшиеся в живых спартов, которые стали родоначальниками знатнейших родов Фив, возможно, могут быть соотнесены с теми из землерожденных, кто, согласно «финикийскому сказанию» «Государства», несут в себе толику драгоценного металла*.

Таким образом, финикийцы (точнее «кадмейцы», но так как Кадм, по легенде, пришел из Финикии, этот этнический атрибут вполне применим к данному мифу о автохтонии) утверждают о своей землерожденности — и, похоже,

* Сознательно не касаемся параллелей этого места из «Государства» с преданием Гесиода из «Трудов и дней» (строки 109–201) о родах людей, сменявших друг друга, так как, на наш взгляд, эти нарративы не связаны друг с другом: перед нами лишь некоторое внешнее сходство.

называя подобное предание «родовитым» («γενναϊόν»), Платон создает некоторый двусмысленный контекст для его оценки^{*}.

Важно, что землерожденные появляются у Платона и в «Софисте», в описании «битвы за бытие» между философскими партиями:

«Те из них, кто был посеян и появился из самой земли (σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες), не постеснялись бы ни одного из своих утверждений, но грубо настаивали на том, что всё, что они не могут сжать в руках, вовсе не существует. Ведь те из них, которых породила земля, ни в чем не выказали бы робости, но всячески настаивали бы, что то, чего они не могут схватить руками, вообще есть ничто» (Pl. Soph. 247c: пер. И. А. Протопоповой).

Кадмейско-финикийское предание указывает нам на тех, кто считает, что существующим может быть названо лишь нечто телесное^{**}. Нет никаких сомнений, что Полемон хорошо знал это место, как и рассмотренные выше фрагменты из «Государства» и «Законов». «Соматоцентризм» Зенона Китийского, если он уже проявился в годы пребывания последнего среди «академиков», вполне мог быть истолкован Полемоном через метафору Платона. Пришелец из полуфиникийского города, сам, вероятно, носитель финикийской крови, отлично «рифмовался» с преданием о землерожденности предков знатных финикийских родов, связанного с именем Кадма, выходящего из Сидона.

Если наше наблюдение верно, то оно становится еще одним аргументом против того, что Древняя Академия уже толковала Платона в сомато-реалистическом духе. Как и против того, что в ней менялось принципиальным образом отношение к бестелесному, о различии в понимании которого Платона и стоиков мы писали выше. Следовательно, Антиоху следует вернуть славу создателя того эклектического учения, что стало истоком «среднего платонизма», а потом и неоплатонизма.

В таком контексте становится и более понятно возмущение Нумения, упрекающего Зенона за то, что основатель Стои не решился прямо выступить против Аркесилая (напомним, что автору «О неверности академии Платону» скептическая версия платонизма была чужда), но направил свои атаки против Платона. Нумений принимает и даже одобряет неприятие Аркесилая Зеноном, но не может принять его критику Платона. По мнению Нумения, Зенон, вероятно, не знал подлинного учения Платона (как мы продемонстрировали — странное суждение, учитывая обучение Зенона у Полемона), но, опасаясь столкновения с Аркесилаем, обратил критику против основателя Академии (Euseb. Prep. 732c–733b). Нумений хорошо демонстрирует разницу между платонизмом Полемона и теми воззрениями, которые начали исповедовать его ученики:

^{*} Это, как мы видели, заметно в «Законах», а в «Политике» тот род животных, с которым оказался перемешан в результате неправильной процедуры диерезы род людей, также обозначается как «γενναϊοτάτω», «родовитейший» (Pl. Polit. 266 c.). См. [3, с. 50].

^{**} Это фрагмент довольно часто обсуждался как раз в контексте размежевания стоической и платоновской метафизик [5, с. 119; 15, с. 196–197].

«Оба эти спорщика, Аркесилай и Зенон, вышедшие из одной школы и вооруженные одинаковым словесным оружием, забыв об общем источнике, Полемоне, чуть разойдясь, “выстроились в боевой порядок”» (Ibid. 731c-d: пер. Е. В. Афонасина).

Однако вопрос про хронологию этого спора должен стать предметом отдельного рассмотрения. Дело в том, что, согласно стандартным датировкам, Зенон, выйдя из Академии, создает свою школу около 308 г. до н. э. Полемон будет править школой Платона до 270 г. до н. э. И лишь затем, после короткого пребывания на посту ее главы Кратета, сколархом Академии становится Аркесилай. То есть незадолго до смерти Зенона. Мы получаем хронологию, не особенно вписывающуюся в образ, нарисованный Нумением. Если Нумений ошибается, то схватка Зенона с Платоном была спором не с Аркесилаем, но с Полемоном. И это еще более поддерживает нашу точку зрения на то, что последний оставался достаточно «верным» основателю Академии мыслителем. А скептицизм Аркесилая становится ответом на стоическую критику платонизма, таким ответом, который выводит из-под удара основные платоновские доктрины при помощи утверждения, что «метафизическое» их прочтение совершенно неверно. Если Нумений все же сообщает о реальной «войне» Аркесилая и Зенона, то она должна была происходить еще при «схоларстве» Полемона. В таком случае, возможно, скептицизм Аркесилая вырос из его полемики против стоической физики, этики и теории познания.

Подытоживая, можно с определенной долей уверенности утверждать, что эволюция платонизма, имевшая место быть в Древней Академии, все-таки не была процессом постепенного формирования предпосылок стоической доктрины. Идея «созвучия» Платона, Аристотеля и Зенона является изобретением Антиоха из Аскалона, а не отражением реального историко-философского процесса. Стоическая же доктрина, как ее физика, так и ее эпистемология, действительно были новацией, на борьбе с которой Аркесилай и сосредоточил свои усилия. Как пишет Дж. Селларс: «Желание найти семена стоической онтологии в платоновских текстах может быть скорее отражением нашего собственного пристального внимания к Платону, чем знания нами всех исторических обстоятельств» [15, с. 201].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бугай Д. В. Единство Платоновского «Государства». М., 2016. 452 с.
2. Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005. 281 с.
3. Светлов Р. В. Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в книге Левит // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. № 3. С. 45–52.
4. Светлов Р. В. Универсалии рациональной (философской) теологии: происхождение аргумента от аналогии (на примере «Алкивиада I») // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 188–196.
5. Brunschwig, J. The stoic theory of supreme genus and Platonic ontology // Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge, 1994. P. 92–157.

6. Carmola, K. Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic" // Political Theory. Vol. 31. No. 1. 2003. P. 39–62.
7. Dillon, J. The Heirs of Plato. Oxford University Press, 2003. 252 c.
8. Krämer, H.-J. Platonismus und hellenistische Philosophie. Berlin, 1971. 396 c.
9. Long, A. Subtexts, connections and open opposition // Plato and the stoics. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 106–127.
10. Renaud, F., Tarrant, H. The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception. Cambridge University Press, 2015. 292 c.
11. Reydams-Schils, G. The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus // Plato and the stoics. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 28–58.
12. Rosen, St. Plato's Republic. A study. Yale, 2005. 423 c.
13. Sedley, D. The origins of Stoic god // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath, eds. D. Frede and A. Laks. Leiden, Brill, 2002. P. 41–83.
14. Sedley, D. The Stoic Theory of Universals // Spindel Conference: Recovering the Stoics, ed. R. H. Epp. Southern Journal of Philosophy. 23 Suppl. 1985. P. 87–92.
15. Sellars, J. Stoic ontology and Plato's Sophist // Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 107/ Aristotle & the stoics "reading" Plato (2010). P. 185–203.

REFERENCES

1. Bugai, D. (2016) *Edinstvo Platonovskogo «Gosudarstva»* [The unity of Plato's Republic]. M. 452 s. (In Russian).
2. Dillon, Dzh. *Nasledniki Platona* [The Heirs of Plato]. SPb., 2005. 281 s. (In Russian).
3. Svetlov, R. *Ptichnik ili svinopas? Zhivotnye v "Politike" i v knige Levit* [Poultryherd or Swineherd? Animals in "Politics" and in the book of Leviticus.] In: Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. 2013. T. 14. № 3. S. 45–52. (In Russian).
4. Svetlov, R. V. *Universalii ratsional'noj (filosofskoj) teologii: proiskhozhdenie argumenta ot analogii (na primere "Alkiviada I")*. [Universals of rational (philosophical) theology: the origin of the argument from analogy (using the example of «Alcibiades I».)] In: Trudy kafedry bogosloviia Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 2023. № 1 (17). S. 188–196. (In Russian).
5. Brunschwig, J. *The stoic theory of supreme genus and Platonic ontology*. In: Papers in Hellenistic philosophy. Cambridge. 1994. P. 92–157.
6. Carmola, K. *Noble Lying: Justice and Intergenerational Tension in Plato's "Republic"*. In: Political Theory. Vol. 31. No. 1. 2003. P. 39–62.
7. Dillon, J. *The Heirs of Plato*. Oxford University Press, 2003. 252 c.
8. Krämer, H.-J. *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin, 1971. 396 c.
9. Long, A. *Subtexts, connections and open opposition // Plato and the stoics*. ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 106–127.
10. Renaud, F., Tarrant, H. *The Platonic Alcibiades I. The Dialogue and its Ancient Reception*. Cambridge University Press, 2015. 292 c.
11. Reydams-Schils, G. *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus*. In: Plato and the stoics, ed. A. G. Long. Cambridge, 2013. P. 28–58.
12. Rosen, St. *Plato's Republic. A study*. Yale. 2005. 423 c.

13. Sedley, D. *The origins of Stoic god*. In: Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath, eds. D. Frede and A. Laks. Leiden, Brill, 2002. P. 41–83.
14. Sedley, D. *The Stoic Theory of Universals*. In: Spindel Conference: Recovering the Stoics, ed. R. H. Epp. Southern Journal of Philosophy. 23 Suppl. 1985. P. 87–92.
15. Sellars, J. *Stoic ontology and Plato's Sophist*. In: Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement No. 107, Aristotle & the stoics “reading” Plato (2010). P. 185–203.