

VILNIAUS UNIVERSITETAS  
FILOLOGIJOS FAKULTETAS  
KLASIKINĖS FILOLOGIJOS KATEDRA

Simonas Baliukonis

**Monada ir Diada Ksenokrato filosofijoje**

Magistro darbas

Darbo vadovas dr. Vilius Bartninkas

Vilnius, 2023

## Turinys

Įvadas .....	1
1. Platonizmo kūrėjas ir jo šaltiniai.....	4
2. Ksenokrato filosofinės sistemos sąlygos .....	8
2.1 Nesukurta visata .....	8
2.2 Nuosekli visata .....	10
2.3 Kismo ir radimosi priešastis.....	12
3. Monada ir Diada – doktrinos rekonstrukcija .....	16
3.1 Plutarchas ir Aetijas.....	16
3.2 Aristotelis, Teofrastas, Sekstas Empirikas.....	21
3.3 Diada – ne materija, o abu pradai – ne skaičiai.....	28
3.4 Ksenokrato pradai kaip atsakas į iššūkį.....	32
3.5 Diada ir pasaulio siela .....	34
Išvados .....	38
Bibliografija .....	40
Santrauka.....	43
Summary .....	44

## **Įvadas**

**Tema.** Ankstyvosios Akademijos vaidmuo filosofijos istorijoje yra itin svarbus, bet vis dar deramai neįvertintas. Akademikai ne tik pavertė įvairialypį Platono palikimą filosofinėmis doktrinomis, bet ir tapo jungtimi tarp klasikinės ir helenistinės filosofijos (e. g. Sedley 2002). Ksenokratas, greta Speusipo, yra svarbiausias ankstyvosios Akademijos filosofas ir Platono interpretuotojas (žr. 1 skyrių). Jo filosofinė sistema greta etikos ir logikos pateikia nuoseklią metafizikos doktriną, paremtą tiek Platono palikimu, tiek originaliais teiginiais. Šis nuoseklumas lemia, kad kalbėti apie vieną doktrinos dalį sunku neaprepiant kitų aspektų. Kita vertus, šio darbo apimtis neleidžia aptarti jų visų. Todėl pasirinkta nagrinėti Ksenokrato sistemos ontologines ištakas – pradus (ἀρχαί), šiame darbe nuosekliai įvardijamus techniniais Monados ir Diados terminais.

**Problematika, metodologija, naujumas ir aktualumas.** Ksenokrato filosofijos nagrinėjimo problematika yra dviguba: 1) interpretacijos medžiagos surinkimo ir jos įvertinimo; 2) vaisingo kontekstualizavimo. Neturėdami nei vieno išlikusio Ksenokrato (ar jo tiesioginių pasekėjų) veikalo, esame priversti atkurti jo doktriną iš fragmentų. Monados ir Diados atveju fragmentai yra ne tik ypač negausūs, bet ir vėlyvi, o kartais ir tarpusavyje nesuderinami. Maža to, kaip matyti iš Ksenokrato fragmentų rinkinių (*infra*), nemažos dalies teiginių priskyrimas Ksenokratui išlieka problemiškas ir reikalauja papildomo pagrindimo. Dviprasmišką kai kurių fragmentų statusą komentaruose pabrėžia ir kanoninio rinkinio sudarytoja (Isnardi Parente 2012, e. g. 274, 312). Šiame darbe, atkuriant Ksenokrato pradų doktriną, pasirinkta dviejų žingsnių fragmentų tyrimų strategija. Pirmiausia naudotasi fragmentais, tiesiogiai mininčius Ksenokrato teiginius apie Monadą (Vienį) ir Diadą – juos aptinkame Plutarcho ir Aetijo tekstuose. Kita vertus, net ir šie tekstai nebūtinai yra patikimi – tai indikuoja jų prieštaravimas vienas kitam. Šis prieštaravimas pirmiausia sprendžiamas atsižvelgiant į pozicijų pasiskirstymą tarp fragmentų bei pačių fragmentų patikimumą. Antru etapu pažvelgiame į tekstus, kuriuose Ksenokratas tiesiogiai neminimas. Tokie tekstai gali būti aktualūs, nes: 1) vienas iš svarbių šaltinių – Aristotelis – dažnai neįvardija aptariamų filosofų, tarp kurių gali būti ir Ksenokratas. Tokiu atveju gali pagelbėti tiek nuorodos į iš kitų šaltinių žinomas Ksenokrato nuostatas, tiek kiti aristotelikai, komentaruose aiškinantys netiesiogines mokytojo nuorodas; 2) Ksenokrato ar jo aplinkos teiginiai gali būti neteisingai priskirti Pitagorui arba pitagorikams dėl platonikų sąsajų su pitagorikais. Šiame darbe pasitelkiame vieną svarbų Teofrasto tekstą, kuris, kaip argumentuojame, nurodo į Ksenokratą, nors kalba apie

Platoną ir pitagorikus ir iki šiol nebuvo įtrauktas į Ksenokrato fragmentų rinkinius. Kita vertus, šiame darbe polemizuojame su mokslininkais, mūsų nuomone, nepagrįstai besiremiančiais tokio pobūdžio netiesioginiu Seksto Empiriko liudijimu. Visi minėti fragmentai interpretuojami tiek hermeneutiškai tiriant kiekvieną iš jų, pasitelkiant semantinę sąvokų analizę, tiek lyginamuoju metodu tiriant jų tarpusavio sąveiką, atkuriant konceptų filosofinius kontekstus bei raidą.

Kitas problemiško aspektas – nuosaikaus ir visapusiško doktrinos kontekstualizavimo stoka: doktrina atkuriamą arba ( $\alpha$ ) kaip nerašyto mokymo atgarsis (Tübingeno Platono mokykla), šitaip paneigiant Ksenokrato indėlį, arba ( $\beta$ ) kaip radikalus Platono doktrinos perinterpretavimas, nulemtas Aristotelio kritikos (Cherniss 1962). Nuosaikesni mokslininkai (e. g. Dillon 2003) ( $\gamma$ ) taip pat nemato Ksenokrato kaip savarankiško filosofo ir nekelia klausimo apie skirtingas įtakas jam. Mes pasirinkome atsižvelgti į Ksenokrato siekį interpretuoti Platoną jį savotiškai apginant nuo kritikos ir sukuriame nuoseklią teoriją, tačiau netraktuojame Ksenokrato tik kaip aklaui sekančio hipotetiniu nerašytoju mokymu. Tai lemia būtinybę nagrinėti Ksenokratą Aristotelio kritikos Platonui ir Speusipui kontekste, o taip pat ir kanoniniu dialogu platonikams tapusio, paties Ksenokrato interpretuojamo *Timajo* trūkumų kontekste. Toks Ksenokrato filosofijos kontekstualizavimas leis atskleisti tai, apie ką fragmentai beveik nekalba, – filosofines Ksenokrato pradų doktrinos prielaidas ir raciją. Tai yra ne tik savaimė svarbus filosofijos istorijos aspektas, bet ir dvejopai pasitarnauja pačios doktrinos atkūrimui: ( $\alpha$ ) matydami, kad iš fragmentų atkurta doktrina atliepia Ksenokrato filosofijos prielaidas, galime numanyti, kad doktrina buvo atkurta pagrįstai; taip pat ( $\beta$ ) dėl fragmentų trūkumo ir prieštaravimo negalėdami vienareikšmiškai atsakyti į kai kuriuos klausimus, doktrinos kontekstualizavimą galime pasitelkti įtvirtindami kai kuriuos aspektus dėl jų tikėtumo, nulemto filosofinio konteksto. Būtent dėl aptarto naujo fragmentų įvertinimo ir dėl siekio naudotis tiek fragmentais, tiek Ksenokrato filosofijos kontekstinėmis prielaidomis, šis darbas gali pasiūlyti savarankišką, tikėtiną Ksenokrato pradų doktrinos interpretaciją, nesutampančią nei su viena iš ligi šiol pasiūlytų.

**Šaltinių ir literatūros apžvalga.** Ksenokrato filosofijos moderniems tyrimams pradžią davė Richardo Heinze'ės parengti, įvadu palydėti 1892 m. išleisti fragmentai. Juos beveik po šimtmečio pakeitė ilgainiui kanoniniu tapęs Margheritos Isnardi Parente parengtas ir komentuotas fragmentų rinkinys (1982). Jo naujesnė versija tapo pagrindiniu šio darbo šaltiniu (2012, santrumpa – IP<sub>2</sub>, išleista *post mortem*, redaguota Tiziano Dorandi). Teofrasto ir Aetijo tekstai pateikiami iš, atitinkamai, Dimitrio Gutaso (2010) ir Jaapo Mansfeldo bei Davido Runia'ios (2020) leidimų.

Pirmąsias ankstyvajai Akademijai skirtas studijas paskelbė Haroldas Chernissas (1944; 1945), tačiau jose Ksenokrato pradų teorija tiriama tik kaip kontekstas Platono idėjų teorijai. 1948 m. pasirodė Ksenokrato ir orfikų santykiui skirtas Pierre'o Boyancé'o straipsnis, aktualus dėl Aetijo fragmento (fr.133 IP<sub>2</sub>=fr.15 H) interpretacijos. 1964 m. pasirodė garsioji Hanso Krämerio studija, daugiausia dėmesio skirianti Akademijos ir Aristotelio teologijai. Krämerio argumentus dalinai inkorporuoja ir du svarbiausi šio amžiaus darbai: visą ankstyvąją Akademią apžvelgianti Johno Dillono monografija (2003) bei konkrečiai Ksenokratui skirta Detlefo Thielio studija (2006), tęsianti vokiškąją Akademijos tyrimų tradiciją. Į pastarąją įeina ir vienintelis išskirtinai Ksenokrato teologijai skirtas Matthiaso Balteso straipsnis (1999). 2020 m. naują tyrimo metodą pasiūlė Giulia de Cesaris, savo disertacijoje Speusipo ir Ksenokrato doktrinas atkurianti išskirtinai pagal Aristotelio tekstus. Taip pat paminėtini šiame darbe aktualūs Davido Sedley'io straipsniai (2002, 2019, 2021a, b), skirti Akademijos įtakai stoikų teologijai, konkrečių dialogų kanoniškumui bei Ksenokrato vaidmeniui Akademijoje. Galiausiai, 2023 m. pasirodė vėlyvojo Platono ir ankstyvosios Akademijos religiją bei teologiją nagrinėjanti Viliaus Bartninko monografija, mums aktuali savąją *Timajo* ir Ksenokrato teologijos analize. Lietuviškai iki šiol dėmesio susilaukė tik Ksenokrato daimonologija, kontekstualiai apžvelgta Aliaus Jaskelevičiaus straipsnyje (2015).

**Tikslas ir uždaviniai.** Darbo tikslas yra atkurti Ksenokrato pradų doktriną, ją pristatant paties filosofo ir jo teorijos sąlygų kontekste. Siekiant šio tikslo atitinkamos numeracijos skyriuose ir poskyriuose bus įgyvendinti šie uždaviniai: 1) pristatomas Ksenokrato filosofinis profilis ir jo fizikinei kūrybos daliai įtaką darę šaltiniai; 2) aptariamos trys Ksenokrato filosofijos sąlygos, nulemtos Aristotelio kritikos ir *Timajo* trūkumų; 3) atkuriamas Ksenokrato pradų doktrina, remiantis (3.1) tiesiogiai Ksenokratą mininčiais fragmentais ir (3.2) tiesiogiai Ksenokrato nemininčiais fragmentais, taip pat (3.3) tikslinant pradų prigimtį ir (3.4) įvertinant doktriną bei papildant tam tikrus jos aspektus retrospektyviai palyginant ją su antrame skyriuje išskeltomis sąlygomis; galiausiai (3.5) detaliam aptariant Diados ir pasaulio sielos santykį, tai pasitelkiant kaip savotišką atvejo studiją, padedančią nauju kampu įvertinti ligi tol atkurtą doktriną.

**Tezė.** Monada ir Diada Ksenokrato filosofijoje yra du, viena vertus, lygiaverčiai ir ontologiškai nepriklausomi, kita vertus, kosmologiškai susieti pradai, per savo sąveiką antlaikiškai steigiantys matematinės prigimties visatą, pasižyminčią nuoseklumu bei susietumu ir tiesiogine bei visapusiška ontologine priklausomybe nuo pradų.

## 1. Platonizmo kūrėjas ir jo šaltiniai

Diogenas Laertijas pasakoja, kad Ksenokratas – Platono mokinys „nuo jaunumės“ (ἐκ νέου, 4.1) – buvo santūraus būdo (4.8) ir ištikimas mokytojui. Esą, tiranui Dionisijui pagrasinus nužudyti Platoną, šalia buvęs Ksenokratas atitarė, kad niekas to nepadarys pirma nenužudęs jo (4.11). Šio ir panašių pasakojimų istoriškumas abejotinas, tačiau jie pasitarnauja kaip taikli analogija, nes Ksenokratas Platonui buvo ištikimas ir intelektualiniame lauke<sup>1</sup>. (Pseudo-)Aleksandras iš Afrodisijadės rašo, kad Ksenokratas kalbėjo apie konkrečias doktrinas „gindamas Platoną“ (ὑπεραπολογούμενος τοῦ Πλάτωνος, fr.37 IP<sub>2</sub>), o Pseudo-Galeno tekste Ksenokratas vadinamas „platoniskų mokymų aiškintoju“ (Πλατωνικῶν δογμάτων ἐξηγητής, *Hist.philos.*3=Dox.Gr. 599,16-7, test.22 IP<sub>2</sub>). Greta ištikimybės Platonui Ksenokrato filosofinis darbas pasižymi siekiu pateikti nuoseklią ir visa apimančią teoriją. Apie tai liudija ne tik Ksenokrato fragmentai, bet ir kiti filosofai. Pasak Teofrasto, „[Ksenokratas] kažkoku būdu apie visatą pateikė viską – panašiai tiek juntamus (αἰσθητὰ), tiek mąstomus (νοητὰ), tiek matematinius (μαθηματικά), tiek dieviškus (θεῖα) dalykus“ (*Metaph.* 6b6-8=fr.20 IP<sub>2</sub>). O Sekstas Empirikas teigia, kad Ksenokratas pirmasis suskirstė filosofiją į tris – logikos, etikos ir fizikos – sritis, šitaip pripažindamas visų šių dalių svarbą (*Math.* 7.16=fr.1 IP<sub>2</sub>). Tad nenuostabu, kad šiandien būtent Ksenokratas, nors ir nebuvo tiesioginis Platono įpėdinis, yra laikomas didžiuoju Platono palikimo sistemintoju ir platonizmo pamatų klijėju (Dillon 2003, 98-9, Thiel 2006, 236; Sedley 2021a, 17).

Taigi atkuriant Ksenokrato filosofijos projektą ar jo dalį, reikia atsižvelgti į Ksenokrato siekį, viena vertus, interpretuoti mokytojo palikimą parodant jo pagrindumą, kita vertus, sukurti nuoseklią filosofinę sistemą. Ši išvada lemia būtinybę trumpai apžvelgti, koks buvo Ksenokrato kontekste reikšmingas Platono palikimas. Jis susideda iš dviejų dalių: kanoniniais tapusių dialogų ir neužrašyto palikimo. Būtent dėl pastarojo statuso ir vaidmens mokslininkai labiausiai nesutaria. *Fizikoje* Aristotelis užsimena apie „vadinamuosius nerašytus mokymus“ (209b14-15). Ši frazė XX a. tapo vizitine vadinamosios Tübingeno mokyklos kortele. H. J. Krämerio, K. Gaiserio ir kitų mokslininkų vystyta „nerašyto Platono mokymo“ teorija teigia, kad Platonas savo tikrąją doktriną perdavė mokiniams žodžiu. Tokia nuostata turi savo racijos – žvelgdami į Aristotelio ir kitus liudijimus, aptinkame Platonui priskiriamų teiginių, kuriuos vargiai atrandame dialoguose. Vis

---

<sup>1</sup> Ištikimumas šiuo atveju nereiškia, kad Ksenokratas turėjo Platono intelektualinio palikimo interpretacijos monopolį, veikiausiai tai parodo siekį pagrįsti mokytojo nuostatas ir tekstus, net jei *de facto* toks pagrindimas reiškė nukrypimą nuo pirminio Platono teiginio, nes kitaip būtų buvę neįmanoma atsakyti į pagrįstą kitų filosofų kritiką.

dėlto Tübingeno mokyklos hipotezė susilaukė kritikos dėl savo nepagrįstumo (G. Vlastos 1973, H. Cherniss 1962). Mat liudijimai apie Platono doktriną nėra nei gausūs, nei vienareikšmiškai patikimi, nei tarpusavy nepriešaringi. O svarbiausia, kad pati tezė, jog Platonas buvo išvystęs vieną nuoseklią doktriną, yra veikiau spekuliatyvi ir remiasi minėta Aristotelio fraze, Platono kritika rašytiniam mokymui (*Faidras*, VII laiškas) bei garsiuoju Aristokseno perduotu pasakojimu apie Platono paskaitą apie gėrį (*Aristox. Harm.* II.30-31 Macran=39–40 da Rios). Nei vienas iš šių šaltinių nekalba apie vientisą ir nuoseklią slaptą Platono doktriną.

Šiame darbe laikomasi vidurio kelio, suformuluoto, be kitų, Johno Dillono ir Davido Sedley'io. Pasak jų, Platonas paliko nors ir savitą, bet veikiau atvirą intelektualinių gairių rinkinį, o ne užbaigtą ir visa apimančią doktriną (Dillon 2003, 29; Sedley 2021a, 13). Tokia prieiga leidžia, viena vertus, išvengti spekuliatyvių Tübingeno mokyklos tezių, kita vertus, atsižvelgti į svarbius liudijimus apie Platono dialoguose neaptinkamus teiginius. Žvelgdami į pastaruosius, galime matyti Platono polinkį į matematinį tikrovės aiškinimą. Šio darbo kontekste svarbu tai, kad Platonas kaip visa ko šaltinį veikiausiai postulavo du pradus: Vienį (τὸ ἓν), Aristotelio terminais tariant, suprasdamas jį kaip substanciją (οὐσία), ir Diadą – kaip materiją (ὕλην) (*Arist. Metaph.* 987b21-22)<sup>2</sup>. Šių pradų neaptinkame dialoguose, bet, pasak Aristotelio, jie iš dalies atitinka kanoninį Platono tekstą *Timają*: Monada funkciškai atitinka Demiurgą, o Diada – *pribuvėją* (arba „priėmėją“ – ὑποδοχήν) (*Phys.* 209b13-16 ir 209b35—210a2)<sup>3</sup>. Iš Aristotelio apibūdinimo galima numanyti, jog Platonas vienį suprato kaip aktyvų pradą, ribojantį pasyvią Diadą, kuri suprastina

---

<sup>2</sup> Aristotelis, nurodydamas į Platono antrąjį pradą, apibūdina jį kaip „Didumas ir Mažumas“, tačiau iš kitų teksto vietų ir kontekstų žinome, kad tai yra vieno prado epitetas, o ne du pradai „Didumas“ ir „Mažumas“. Simplikio cituojamas Aleksandras iš Afrosidijadės sako: „Pagal Platoną, visų dalykų, taip pat ir idėjų, pradai yra vienetas ir neapibrėžtas dvejetas, kurį vadino „Didumu ir Mažumu““ (κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχὴ καὶ αὐτῶν τῶν ιδεῶν τό τε ἓν ἐστὶ καὶ ἡ ἀόριστος δυνάς, ἦν μέγα καὶ μικρὸν ἔλεγεν) (*Simpl. In Phys.* I.4, 32v23-5 = fr.18 IP<sub>2</sub>). Pats Aristotelis kritikuoja Platoną, kad jis kalba apie Diadą kaip apie vieną pradą, nors tai savo skaičiumi (ἀριθμῶ) esą yra du dalykai – Didumas ir Mažumas (1087b9-12). Tačiau iš kitų Diados epitetų tiek konkrečiai Platono, tiek platonikų kontekste („neapibrėžtumas“, „begalybė“ ir t. t.), galime suprasti, kad Didumas ir Mažumas (jei tai Platono terminas) veikiau nurodo į Diados begalybę, besitęsiančią nuo begalinio Didumo iki begalinio Mažumo (cf. Dillon 2003, 202).

<sup>3</sup> Apie Aristotelio Diados ir pribuvėjos tapatinimą žr. Guthrie 1978, 423. Aristotelio tekstas parodo, kad jis tapatino Diadą su pribuvėja, tačiau tuomet Monadai natūraliai tenka Demiurgo vaidmuo, nes matyti, kad Aristotelis laikosi prielaidos, jog *Timajo kosmologija* vienaip ar kitaip dera su dviem pradais. Kaip teigia Sedley'is, net ir nesireimiant Aristotelio esama tam tikro struktūrinio panašumo tarp Platono Diados ir pribuvėjos (2002, 61). Sedley'is šios minties neplėtoja, tačiau veikiausiai turi omeny tiek Diados, tiek pribuvėjos neapibrėžtumą. Apie nerašyto mokymo ir *Timajo* pradų sąsajas cf. Dillon 2003, 18-9. Apie esminius Diados ir pribuvėjos skirtumus žr. sk. 3.3.

Dviejų pradų – Monados ir Diados – bei Demiurgo sąvokos rašomos iš didžiosios, nes tai yra dievų vardai. Atitinkamai „pribuvėja“ – iš mažosios. Pats pradų įvardijimas fragmentuose varijuoja, e. g. Monada dažnai vadinama Vieniu. Šiame darbe, visų pirma dėl atpažįstamumo ir konvencijos antrinėje literatūroje, kaip pagrindiniai pasirinkti Monados ir Diados vardai nuosekliai vartojami kaip *termini technici*.

kaip „neapibrėžtumas“ (ἄπειρον) (*ibid.* 987b27). Vis dėlto, Platonas šių bei susijusių teiginių neišplėtojo ir tik Platono įpėdiniai pavertė pradus savo nuoseklių doktrinų ašimis<sup>4</sup>.

Būtent pradai (ἀρχαί), esantys ontologinės hierarchijos viršūnėje, dėl pačios savo prigimties užėmė svarbiausią vietą Ksenokrato bei kitų mokinių filosofijoje. Aristotelikų žodžiais, platonikai „labiausiai nori, kad būtų pradai (ἀρχαί)“, kurie yra „τό τε ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυνάς“ (Alex. Aphr. *In Metaph.* 85.15-17 Hayduck). Verčiant pažodžiui, „vienetas ir neapibrėžtas dvejetas“. Kita vertus, matydami, kaip skirtingai galimus Platono teiginius apie pradus interpretavo jo mokiniai, dar kartą įsitikiname, kad pradų doktrina buvo veikiau teoriniai Platono štrichai, o ne vientisas nerašytas mokymas.

Kitas ne mažiau svarbus Platono palikimo šaltinis buvo kanoniniais tapę Platono dialogai. Davido Sedley'io analizė rodo, kad būtent *Timajas* išties laikytinas „Platoniškos doktrinos nešėju“, tačiau persakytos iš Timajo kaip matematiko ir astronomo perspektyvos<sup>5</sup>. Kitaip tariant, *Timajas* per fizikos prizmę (φυσικῶς)<sup>6</sup> grindžia centriniuose Platono dialoguose atsispindinčias nuostatas apie skirtingus episteminius bei ontologinius lygmenis, sielą, jos gyvenimo tikslą ir kt.<sup>7</sup> Šie du aspektai – svarbiausių Platono postulatų atspindėjimas ir išskirtinė filosofinė prieiga – leidžia nuspėti, kad būtent *Timajas* Ksenokratui buvo centrinis ir kanoninis dialogas fizikos srityje.

Atrodo, kad ir Aristotelis *Timają* suvokė kaip vieną svarbiausių dialogų – šį veikalą jis cituoja dažniau nei bet kurį kitą Platono tekstą ir yra parašęs jo santrauką. Atsižvelgdamas į šiuos

---

<sup>4</sup> Cf. Isnardi Parente formuluotę: „Platonas dažnai kalbėjo apie „pradus“, kaskart turėdamas omenyje skirtingus esinius, o Ksenokratas stengėsi šiai sąvokai suteikti vieningumo“ (2012, 12). Taip pat cf. Chernisso pastabą, kad liudijimai apie garsiąją Platono paskaitą, kur Platonas kalbėjo apie vienį ir gėrį, tuo pačiu parodo, kad šios paskaitos turinys nebuvo mokinių priimtas kaip aiškus ir savaime suprantamas, kitaip tariant, kaip aiškios, Akademijoje girdėtos Platono doktrinos dalis (1962, 12).

<sup>5</sup> Apie Timajo kalbos svarbumą liudija ir dramatinė kompozicija. Davidas Sedley'is, remdamasis viduriniajam platonizmui atstovaujančio Darkilido įžvalga (Procl. *In Ti.* 1. 20. 9–11), teigia, kad dialogo pradžioje minimas trūkstamas pašnekovas yra pats Platonas (2019, 46). Ši detalė tampa reikšminga pašnekovams nutarus, kad jie (pirmiausia Timajas) kalbės „vietoje nesančiojo“ (ὕπερ τοῦ ἀπόντος, 17a6). Žinoma, ši autoreferencija tėra subtili užuomina, o ne aiški nuoroda, tačiau ji tampa itin reikšminga retrospektyviai – jau žinant ką pasakys Timajas.

<sup>6</sup> Cf. kaip Stobajus sako, kad Platonas kalba apie sekimą dievu „*Timajuje* iš fizikos perspektyvos (pridėčiau, kad dar ir iš pitagoriškos)“ (ἐν Τιμαίῳ μὲν φυσικῶς (προσθήσω δὲ καὶ Πυθαγορικῶς)), *Valstybėje* iš etikos, o *Teaitete* iš logikos (Stob. *Flor.* 2.7.3f.12-13, Wachsmuth-Hense 1958).

<sup>7</sup> *Timajas fiziškai* be kitų dalykų grindžia (Sedley 2019, 53-62): 1) nuostatą, kad dievas yra tik gėrio priežastis (*Valstybė*); 2) idėjų kaip amžinų paradigmu vaidmenį (*Parmenidas*, *Valstybė* ir kt.); 3) dviejų pasaulių – buvimo ir tapimo – perskyrą (*Valstybė*); 4) juslinio pažinimo ribotumą (*Faidonas* ir kt.); 5) matematikos disciplinos kaip episteminio tilto vaidmenį (*Valstybė*); 6) klaidingos nuomonės atsiradimo galimybę (*Sofistas*); 7) *Faidre*, *Valstybėje* ir kt. nagrinėjamas sielos dalis; 8) laimės ir sielos protingojo prado dominavimo sąsają (*Valstybė* ir kt.); 9) sielos nemirtingumą (*Faidonas*). Taigi net ir negalėdami vienareikšmiškai suformuluoti Platono teiginių remdamiesi dialogais, matome, kad būtent *Timajuje* iš vienos filosofijos šakos perspektyvos grindžiamos esminės dialogų tezės. Apie *Timajuje* išvegtiną *Menone*, *Faidone* ir *Faidre* plėtojama *anamnesės* teorijos fizikinį aptarimą žr. *ibid.*, 63-7.



faktus W. K. C. Guthrie teigia: „kad ir ką Aristotelis žinojo apie „nerašytus mokymus“, jis laikė *Timają* rimtu paties Platono filosofijos ir mokslo išdėstymu“ (1978, 241). Maža to, Aristotelis sukuria atskirą veikalą, skirtą atsakyti į *Timajo* teoriją ir ją plėtojančių akademikų darbus, pavadinimu ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ (*De Caelo*). Aristotelis ten aprašo, kaip platonikai „imasi ginti“ (βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν, 279b32) *Timajuje* aprašytus (280a31) kosmogoninius principus, pagal kuriuos Demiurgas sukuria visatą, bet pažada, kad visata liks nesunaikinta (*Tim.* 41a-b). Prie pastarojo aspekto dar grįšime, tačiau pirmiausia svarbu tai, jog *De Caelo* sufleruoja platonikų ir konkrečiai Ksenokrato kosmologinės sistemos atitikimą *Timajui*, nors ir savitai interpretuotam<sup>8</sup>.

Galiausiai, *Timajo* asmenybės, taigi, ir jo vardu pavadinto veikalo svarbą patvirtina ir vėlesnė ikonografinė tradicija: garsioji Akademijos mozaika<sup>9</sup> vaizduoja Platoną, mokantį apie visatą ir visą būrį mokinių. Trys atidžiausiai Platono besiklausantys asmenys, tikėtina, yra Ksenokratas, jau rašantis savąją teoriją, ir du astronomai: Akademijos pažiba Eudoksas bei simboliškai, o ne istoriškai ten priklausantis *Timajas* (Sedley 2021b, 55-6).

Taigi Ksenokratas, ėmęs vadovauti Akademijai po Speusipo, siekė sisteminti mokytojo palikimą kurdamas nuoseklią ir pagrįstą filosofinę teoriją. Viena iš esminių šios teorijos dalių buvo fizikinė, o jos pamatas – pradų teorija. Kurdamas savitą, bet Platono poziciją ginti siekiančią teoriją Ksenokratas ėmėsi interpretuoti ir jungti, viena vertus, neužrašytas ir neišplėtotas mokytojo tezes, kita vertus, rašytinį palikimą, kurį fizikos srityje geriausiai atspindėjo kanoninis *Timajo* dialogas. Svarstydamas apie šiuos du platonikų filosofijos šaltinius D. Sedley'is pastebi, kad nerašytos Platono tezės apie du pradus padeda paaiškinti, kodėl platonikai, ir ypač Ksenokratas, *Timajo* tris pradus (Demiurgą, pribuvėją ir amžiną paradigimą, t. y. idėjas) suredukavo į du – Monadą (Vienį) ir Diadą. Pasak Sedley'io, derindamas dviejų pradų teoriją su *Timaju* Ksenokratas Monadą ir Diadą kaip atitinkančias Demiurgą ir pribuvėją teigė esant pradais, o idėjas apibrėžė kaip išvestines (2002, 61). Tokia interpretacija, nors nėra nepagrįsta, (1) nepaaiškina perėjimo prie dviejų pradų

---

<sup>8</sup> Dvi *De Caelo* scholijos kaip Aristotelio minima Platono gynėją, interpretuojantį *Timają* metaforiškai, įvardija Ksenokratą, o viena – Ksenokratą ir Speusipą (*Scholia in Aristotelis De Caelo* 489a, 4-8; 9-12; 25-8 Brandis=fr.75,76, 77 IP<sub>2</sub>). Apie tai, kad Ksenokratas remiasi *Timaju*, ypač kalbėdamas apie skaičius-idėjas, cf. Isnardi Parente argumentaciją, paremta *Timajo* visatos matematiškumu (1982, 38). Žinoma, konkrečiai pradų atveju įtakos veikiausiai turėjo ir kiti dialogai: *Parmenidas*, kuriame nagrinėjama vienio ir daugio dialektika, *Sofistas* su sava tapatumo-kitoniškumo dialektika bei *Filebas*, kuriame atrandame ribos ir beribiškumo priešpriešą (*ibid.*, 39; *Phlb.* 16c-17c) bei monados ir henados idėjas (*Phlb.* 15a-b). Apie tai, kad *Timajas* nėra ankstyvesnis už *Parmenidą* ir dėl to *Parmenido* idėjų kritika neindikuoja paties Platono atsirbojimo nuo *Timajo*, žr. Zeyl 2000, xx.

<sup>9</sup> Nors mozaika vėlyva (I a. po Kr.) ir atrasta romėniškuose Pompėjuose (dab. saugoma Neapolio archeologijos muziejuje), ji neabejotinai gaminta pagal ankstyvesnę paveikslą, nes esama ir kitos mozaikos vaizduojančios tą pačią sceną – Sarsinos mozaikos, saugomos Romoje, Villa Torlonia.

filosofinės racijos ir (2) mato Ksenokratą išskirtinai kaip Platoną sisteminantį, o ne kaip jį interpretuojantį ir į jo silpnąsias vietas ištaisantį filosofą. Tolesniame skyriuje pažvelgsime į Ksenokratui reikšmingą filosofijos istorijos kontekstą ir paties Platono rašytinį palikimą – du Ksenokrato filosofiją paveikusius veiksnius. Tai pasitarnaus tikslesnei Ksenokrato pradų teorijos rekonstrukcijai ir padės paaiškinti atkurto teorijos filosofinę raciją.

## 2. Ksenokrato filosofinės sistemos sąlygos

### 2.1 Nesukurta visata

Anksčiau minėjome, kad Ksenokratas imasi atsakyti į Aristotelio kritiką Platono *Timajuje* aprašytai kosmogonijai<sup>10</sup>. Tad siekdami atskleisti skirtingas įtakas Ksenokrato filosofijai, pirmiausia atidžiau pažvelkime į šią kritiką ir numanomą Ksenokrato atsakymą.

**T1** Teigti, kad [visata] yra atsiradusi, bet kartu amžina, reiškia teigti neįmanomą dalyką. <...> Juk matyti, kad viskas, kas randasi, taip pat ir nyksta. Be to, tai, kas neturi savo dabartinės būsenos pradžios, <...> tas negali ir pasikeisti. Mat [kismo atveju] kažkas bus to priežastis ir jei tas kažkas jau buvo anksčiau, tuomet tas dalykas, kuris negali būti kitos būsenos, būtų galėjęs būti kitos būsenos.

Τὸ μὲν οὖν γενέσθαι μὲν αἰδίων δ' ὅμως εἶναι φάναι τῶν ἀδύνατων. <...> ἅπαντα γὰρ τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα φαίνεται. Ἐτι δὲ τὸ μὴ ἔχον ἀρχὴν τοῦ ὡδὶ ἔχειν <...> ἀδύνατον καὶ μεταβάλλειν· ἔσται γὰρ τι αἴτιον, ὃ εἰ ὑπῆρχε πρότερον, δυνατόν ἂν ἦν ἄλλως ἔχειν τὸ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν. (*Cael.* 279b17-18, 20-21, 23-24=fr.73 IP<sub>2</sub>)

Aristotelis samprotauja šitaip: visatos būseną arba (1) gali kisti, arba (2) negali kisti. Jei visata atsirado, jos būseną pakito, vadinasi, ji (1) gali kisti. Tokiu atveju, ji yra besikeičianti ir todėl ne amžina, nes jos dabartinė egzistavimo būseną nėra nekintanti. Visata galėtų nesunyksti tik tuo atveju, jei (2) negalėtų keisti savo būsenos iš nesančios į esančią ir atvirkščiai. Tačiau jei ji (2) negali kisti, ji arba (2.1) niekada nebuvo atsiradusi; arba (2.2) visuomet buvo. Kadangi visata egzistuoja, 2.1 variantas negalimas. Taigi visata yra arba (2.2) nesukurta ir visuomet buvo, arba ne amžina. *Timajuje* netiesiogiai apmąstomas šios pozicijos (kad visata ir sukurta, ir amžina) asimetriškumas. Todėl Demiurgas teigia, kad savo nuosprendžiu garantuoja kosminių dievų (taigi, ir kosmoso) amžiną būtį (41b)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Pirmasis į Aristotelio kritikos Platonui įtaką Ksenokratui atkreipė Chernissas (1962, 44).

<sup>11</sup> Bartninkas 2023, 217; cf. Demiurgo siekį kurti amžinybės panašumą 37c-d.

Aristotelio kaltinimas dėl asimetriškumo iš principo kvestionuoja *Timajo* kosmogonijos filosofinį pagrįstumą. Todėl Ksenokratas ėmėsi interpretuoti *Timają*, pasiūlydamas naują dialogo skaitymo būdą, pagal kurį ši kosmogonija yra pagrįsta:

**T2** Jie<sup>12</sup> teigia, kad jie yra kalbėję apie radimąsi tarsi tie, kurie braižo brėžinius, – ne kaip apie kada nors įvykusį, bet pamokymo dėlei, idant geriau paaiškintų, kaip kad atsirandantis brėžinys pamoko stebinčiuosius. <...> Jie gi teigia, kad iš nesutvarkytų dalykų atsirado sutvarkyti.

ὁμοίως γὰρ φασὶ τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωρίζοντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους. <...> ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι φασίν (Arist. *Cael.* 279b33-280a2; 280a7)

Ksenokratas ir kiti platonikai savo filosofinėje sistemoje siūlo metaforiškai skaityti *Timają* ir taip išvengti kaltinimo, kad dialogas išties postuluoja pasaulio sukūrimą. Taip žvelgiant, dialogas pasakoja ne apie kosmogoninio proceso stadijas, o veikiau apie ontologinius ryšius: kas yra ontologiškai pirmapradis ir atsakingas už visos visatos būvį bei esamą tvarką ir kaip yra susiję skirtingi ontologiniai lygmenys, kurie *Timajuje* yra aiškiai atskirti. Svarbu pastebėti, kad metaforinis *Timajo* skaitymas rodo siekį pakeisti tai, ką verta pakeisti, bet kartu išlikti arti kanoninio teksto. Mat *Timajuje* yra aprašytas tiek metaforinio skaitymo precedentas (nors ir kitame kontekste)<sup>13</sup>, tiek Aristotelio minimas pasaulio sutvarkymo aspektas<sup>14</sup>.

Aristotelio kritika ir platonikų žvilgsnis į visatą kaip nesukurtą iškelia ir daugiau filosofinės sistemos kūrimo sąlygų. Jei visata tam, kad būtų nesunaikinama, turi būti nesukurta, reiškia priešastis, kuri ją palaiko, nebėra už visatos ribų ir iki pasaulio sukūrimo, o turi nuolat veikti visatą. Kitaip tariant, jei platonikai laikėsi *Timajo* nuostatos, kad laikas atsiranda sulig visata, o konkrečiai – kosminiais kūnais (37d-e), tuomet aukščiausia dievybė nebėra Demiurgas (Amatininkas) esantis už šio laiko, net jei yra ontologiškai pirmapradis. Taip pat aukščiausia dievybė, jei visata negali potencialiai pereiti į kitokią būklę, negali apleisti visatos, nelyginant *Politiko* ar *Istatymų* mituose (*Plt.* 271d-274e; *Leg.* 4.714c-e). Taigi nesukurtos visatos atveju ant aukščiausio ontologinio

<sup>12</sup> Kad Aristotelis sakydamas „jie“ kalba apie „Ksenokratą ir platonikus“ sužinome iš Simplikio komentaro (*In Cael.* 7.303.33-4 Reimer / I.136b33 Heiberg = fr.74 IP<sub>2</sub>).

<sup>13</sup> „Jeigu apie sielą mes bandome kalbėti vėliau, tai dar nereiškia, kad Dievas ją ir sukūrė vėliau“ (34b10-c1, vert. N. Kardelis).

<sup>14</sup> „[Dievas] atvedė juos [netvarkingus dalykus] iš netvarkos į tvarką“ (30a5, vert. N. Kardelis) – kad Ksenokratas visatos „tvarkymo“ teiginį perėmė iš Platono, nurodo ir Simplikijas savo komentare (*In Cael.* 7.303.33-4 Reimer / I.136b33 Heiberg = fr.74 IP<sub>2</sub>).

laiptelio esanti dievybė ar dievybės būtinai turi nuolat veikti visatą ir šia prasme nebėra nepriklausomos nuo šios visatos.

## 2.2 Nuosekli visata

Kaip minėta, Ksenokratas nebuvo pirmasis bandęs sukurti nuoseklią, mokytojo palikimu paremtą sistemą. Platono sūnėnas Speusipas – antrasis Akademijos vadovas – taip pat atsižvelgdamas į Aristotelio kritiką ėmėsi vystyti dviem pradais paremtą, tačiau savitą metafizinę teoriją<sup>15</sup>. Viso problemiško Speusipo palikimo apžvalga yra už šio darbo ribų, tad čia atkreipsime dėmesį į mūsų kontekste reikšmingus aspektus. Speusipo sistemoje: 1) iš pradžių aukščiausio, o po to vis žemesnio ontologinio lygmens Vienis (proto-vienis, skaičius 1, taškas) santykiyje su daugiu (πληθος) steigia vis žemesnį ontologinį lygmenį (Dillon 2003, 44-7)<sup>16</sup>; 2) aukščiausiame lygmenyje atsiduria proto-vienis, kuris yra savotiškai už substancijų, nėra įtraukiamas į substancijų sąrašą (De Cesaris 2020, 18). Kitaip tariant, suvokdamas pradus kaip savotiškas sėklas, Speusipas teigė, kad tai, kas yra tam tikros savybės priežastis kitame, pats negali tos savybės turėti tokiu pačiu būdu (Dillon 2003, 42).

Šie Speusipo sistemos aspektai sulaukė nuožmios Aristotelio kritikos, suformuluotos *Metafizikoje*:

**T3** Taip pat kas nors ne visiškai nerūpestingas galėtų paklausti apie kiekvieną skaičių ir matematinius objektus, kodėl jie vienas kitam nedaro jokios įtakos – pirmieji paskesniesiems. Mat jei skaičiaus nebūtų, sakantiems, kad yra tik matematiniai objektai, [erdviniai] dydžiai būtų nė kiek ne mažiau, o nesant šių dydžių, būtų siela ir jauslėmis patiriami kūnai. Bet iš reiškiniių nepanašu, kad gamta būtų nenuosekli, nelyginant apgailėtina tragedija.

ἔτι δὲ ἐπιζητήσκειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερῆς ὦν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μὴ εἶναι συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον (μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἦττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἢ ψυχῇ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά· οὐκ ἔοικε δ' ἢ φύσις ἐπεισοδιώδης οὕσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία) (1090b14-20)

---

<sup>15</sup> Speusipo siekį atsižvelgti į Aristotelio kritiką Platonui geriausiai atspindi į idėjų kritiką reaguojantis idėjų atsiskyrimas ir jų pakeitimas matematiniais objektais – skaičiais (De Cesaris 2020, 26-9; tačiau apie tai, kad Speusipas galimai ne visiškai atmeta idėjas žr. Dillon 2003, 48-9. Bet kuriuo atveju jis perkeičia idėjų teoriją atsižvelgdamas į kritiką). Atidesnis žvilgsnis į idėjų teorijos transformaciją ankstyvojoje Akademijoje yra už šio darbo ribų.

<sup>16</sup> Kitaip interpretuoja Giulia De Cesaris (2020, 8-11). Tačiau De Cesaris interpretacija nedaro įtakos šio darbo kontekste reikšmingai Aristotelio kritikai Speusipui (žr. žemiau), nes pagal ją Speusipo sistema išlieka sudaryta iš izoliuotų skirtingų ontologinių lygmenų, o pirminio prado (τὸ ἐν) prigimtis išlieka kitoniška steigiamų dalykų atžvilgiu (2020, 24).

Aristotelio kritikos ašis – Speusipo<sup>17</sup> visatos nesusietumas (*epizodiškumas*), kurį išduoda tai, jog paveikus vieną ontologinį lygmenį kitas lieka nepaveiktas. Pamename, kad Aristotelis teigia visatą esant nesukurtą. Tokiu atveju, skirtingus ontologinius lygmenis skiria tai, jog ne laikiškai, bet ontologiškai paskesnių objektų egzistavimas priklauso nuo pirmapradiškesnių objektų egzistavimo<sup>18</sup>. Kitaip tariant, Aristotelis kritikuoja Speusipą už tai, kad jo ontologinė hierarchija niekuo neparemta, nes žemesnio lygmens objektų egzistavimas nepriklauso nuo aukštesnio lygmens objektų. Su tuo susijęs ir kitas Aristotelio pastebėjimas, kad kiekvieno ontologinio lygmens objektai Speusipo sistemoje turi savo atskirą juos steigiantį pradą (*ἀρχή*) (*Metaph.* 1028b22-4).

Kita Aristotelio kritika nukreipta į Speusipo postuluojamą vienį kaip tikrąjį pradą:

**T4** Taip pat neteisingą prielaidą daro tas, kuris lygina visatos pradus su gyvūnų ir augalų pradų, nes tobulesni dalykai visada užauga iš neapibrėžtų ir netobulų. Dėl pastarosios priežasties sako, kad ir pirmųjų dalykų atveju yra šitaip <...>.

οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῆ τῶν ζώων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε αἰεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησὶν <...>. (*Metaph.* 1092a11-14)

Ši Aristotelio kritika susijusi su jo potencialumo samprata. Pasak jos, tai kas aktualu, visada yra pirmiau to, kas potencialu. Net jei konkreti gilė, kuri yra *potencialus* ažuolas, yra laikiškai ankstesnė už iš jos išaugsiantį *aktualų* ažuolą, ta gilė yra tiek ontologiškai, tiek laikiškai vėlesnė už ją subrandinusį *aktualų* ažuolą. Kitaip tariant, visada esama pirmesnės priežastis, kuri visuomet yra aktualus, o ne potencialus subjektas (1049b18-27). Tad ir pradai pasak Aristotelio privalo būti aktualūs, o ne potencialūs, nes tai, kas potencialu nėra pirmieji dalykai (οἱ πρώτοι).

Taigi Aristotelio kritika Speusipo filosofinei sistemai iškelia naujas metafizinio mąstymo sąlygas. Visata neišvengiamai sudaryta iš ontologiškai pirmapradiškesnių ir paskesnių esinių. Tačiau norint sukurti pagrįstą ontologinę hierarchiją, skirtingi lygmenis privalo būti susiję priežastiniais ryšiais, o pradai turi veikti visuose lygmenyse. Antraip gauname speusipišką epizodišką visatą su nepriklausomais lygmenimis iš kurių kiekvienas turi savo pradus. Tarsi visata

---

<sup>17</sup> Kad Aristotelis čia kalba apie Speusipą, sužinome iš jo paminėjimo 1028b22ff, kur jam priskiriama lygiai tokia pati ontologinių lygmenų tvarka: skaičiai, (erdviniai) dydžiai ir siela.

<sup>18</sup> Cf. *Metaph.* 1079b 12-13, kur Aristotelis naudodamas tą patį veiksmažodį *συμβάλλειν* kritikuoja Platono idėjas, esą jos *neprisideda* prie juslinių dalykų, t. y. jų nesteigia, nelemia jų egzistavimo (De Cesaris 2020, 16-17). Taip pat cf. Teofrasto netiesioginę nuorodą į Speusipą *Metaph.* 4a9-17. Teofrasto iškeltos metafizinio svarstymo sąlygos yra (α) ryšys (*συναφή*) tarp mentalinių ir juslinių dalykų ir (β) mentalinių dalykų pirmumas juslinių dalykų atžvilgiu lygiai taip kaip amžini dalykai yra pirmi nykstančių dalykų atžvilgiu.

būtų nevykusi tragedija, kurioje nei viena scena neseka iš praeitos. Taip pat pradai, pasak Aristotelio kritikos, negali būti nelyginant sėkla iš kurių išauga medis, jie turi būti išsipildę ir tobulesni už nuo jų priklausančius dalykus. Tiesa, Dillonas taikliai pastebi, jog Speusipas veikiausiai neteigė, kad Vienis yra vienaip ar kitaip neišsivystęs ar netobulas (2003, 43). Tačiau net jei Aristotelio kritika nepagrįsta, ji pati savaime išlieka reikšminga ankstyvosios Akademijos Platono interpretacijos kontekste.

### 2.3 Kismo ir radimosi priešastis

Trečias svarbus įtakos Ksenokrato filosofijai šaltinis yra savaiminiai *Timajo* teorijos ontologiniai trūkumai, aktualūs Monados ir Diados kontekste. Be ligi šiol aptartųjų, pagrindinis *Timajo* trūkumas yra susijęs su judėjimo, kismo ir radimosi prigimtimi bei kilme. Tiek žvelgdami į numanomus Platono nerašytus teiginius, tiek į *Timajo* kosmologiją, matome poreikį tarp pirmųjų dalykų išskirti ne tik už stabilumą ir vientisumą atsakingą Demiurgą (atitinkamai, Monadą), bet ir kažką, kas būtų atsakingas už neatsiejamą visatos dalį – radimąsi (*Tim.* 28a-c). Šis poreikis yra suprantama platesniame filosofijos istorijos kontekste. Kurdamas savą kosmologiją, Platonas netiesiogiai diskutuoja su ligtoliniu natūrfilosofų palikimu. Į Parmenido iššūkį<sup>19</sup> jis atsako teiginiu, kad vientisa ir nekintanti būtis negali paaiškinti visos tikrovės – kad tarp visiškos būties ir nebūties esama kažko tarpinio (cf. Kardelis 2007, 92f). Ši tarpinė būtis, kuri „amžinai atsiranda, bet niekada nebūva“ atsispindi tiek iš ontologinės, tiek iš epistemologinės perspektyvos: tai, kas suvokiama ne mąstymu (νοήσει), o nuomone ir jutimu (δόξη μετ' αἰσθήσεως), nuolat randasi ir žūva (28a, cf. *Valstybės* linijos analogiją 509c-511e). Kita vertus, mąstydamas apie kintantį, materialų pasaulį Platonas atmeta (49a-50a) tiek miletiečių vieno elementaraus prado (ἀρχή), tiek pliuralistų keturių elementų ar atomų doktrinas (Cornford 1997, 178).

Renkantis natūrfilosofų dar nepramintą kelią *Timajuje* apie elementus (ugnį, orą ir kt.) kalbama kaip apie savybes (τὸ τοιοῦτον, 49d) arba pajėgumus (δυνάμεις, 52e). Šių savybių atsiradimui nepakanka Demiurgo veikimo, pasitelkiant modelio idėją (παραδείγματος εἶδος) ir modelio atvaizdą (μίμημα δὲ παραδείγματος), – savybės (elementai) turi atsirasti kažkame

---

<sup>19</sup> Parmenido iššūkį galima formuluoti šitaip: kaip gali egzistuoti kas nors kita nei vientisa, nedaloma, nekintanti būtis? Parmenidas bet kokį kismą suvokia kaip priešingą būčiai, nes kismas implikuoja ne-buvimą (būsenos pakeitimą iš ne-buvimo į buvimą arba iš ne-buvimo konkrečioje vietoje konkrečiu metu į buvimą konkrečioje vietoje konkrečiu metu). Visas regimas pasaulis ir jame atsirandančios nuomonės Parmenidui yra netikra. Tad kartu metamas iššūkis ir bet kokiai fizikai ir kosmologijai kaip tyrimo sričiai, nes ji postuluoja kismą. Kaip formuluoja D. Grahamas, Parmenido poemos „joks rimtas mąstytojas negalėjo ignoruoti“ (1999, 159).

trečiame, t. y. priėmėjoje, kuri yra tarytum „kismo žindynė“ (γενέσεως τιθήνη) (48e-49a). Būtent pribuvėja (ὑποδοχή) kaip kismo vieta (χώρα, 52a), kurioje randasi ir išnyksta tokios savybės kaip ugnis ar oras (49e), yra būtina sąlyga kintančiai visatai rastis. Mat, kaip argumentuoja Thomas K. Johansenas, radimasis, t. y. kismas, *Timajuje* reiškia vienos rūšies kūno išnykimą iš tam tikros vietos ir kitos rūšies kūno atsiradimą toje vietoje. Pribuvėja suteikia vietą kurioje (ἐν ᾧ) ir iš kurios (ἐκεῖθεν) savybės (elementai) randasi ir nyksta (49e) (Johansen 2004, 122). Vis dėlto, kaip pamatysime, *Timajo* pribuvėja yra tik būtina, bet nepakankama kismo priežastis.

Kalbant apie kismą *Timajuje*, reikia atskirti dvi fazes: iki kosminę ir kosminę (dabartinės visatos) fazę. Iki kosminėje fazėje veikė būtinybė, kuri yra betiksliai judanti (klajojanti) priežastis (πλανωμένη αἰτία, 48a). Ši judėjimą priėmėjoje Timajas aiškina taip:

**T5** <...> kadangi ją pripildę pajėgumai nebuvo nei tarpusavyje vienodi, nei vieni kitų atžvilgiu atsverti, o ir ji pati nė vienoje savo dalyje nebuvo pusiausvira, ji visur šių pajėgumų (t. y. ugnies, oro ir kt. – S.B.) buvo netolygiai kratoma ir supama, be to, savo ruožtu pati siūbavo jas savo judėjimu.

<...> διὰ δὲ τὸ μὴ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σειέσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειεῖν' (52e1-5, mod. N. Kardelio vertimas)

Interpretuodamas *Timają* Plutarchas, remdamasis *Istatymais* (896a-b) ir *Faidru* (245c-246a), taikliai pastebi, kad siela yra visų judėjimų priežastis ir todėl net ir šis chaotiškas priėmėjoje vykstantis judėjimas negali būti besielis (*De Proc. An.* 1015e). Panašiai interpretuoja ir Cornfordas, teigdamas, kad „joks kūno judėjimas negali vykti be sielos savijudėjimo“, nes kitu atveju „formų ir erdvės junginys nebūtų judantis tapsmo vyksmas“ (1997, 205). W. K. C. Guthrie'is pagrįstai teigia, kad *Timajo* negalime skaityti kaip būtinai derančio su *Istatymais* ar *Faidru*. Todėl chaotišką judėjimą iki kosminėje fazėje galime suprasti kaip besielį, o ne kaip nulemtą blogos arba beprotės sielos (1978, 271). Tačiau tokiu atveju būtinybė (ἀνάγκη, 47e-48a) iškyla kaip atskiras iki kosminis veiksnys ir pradai, reikalingas atskiro paaiškinimo. Mat ji nėra ontologiškai ar chronologiškai antrinė Demiurgo atžvilgiu, bet vaizduojama kaip hierarchiškai menkesnė (nes yra Demiurgo (proto) įtikinama veikti pagal jo numatytą modelį (48a)). Taigi lieka neaiškus jos kaip prado ontologinis ir teologinis statusas bei santykis su kitai pirminiais veiksniais, kaip kad pribuvėja. Maža to, nors ir nėra pagrįsta interpretuoti *Timają* remiantis *Istatymais* ar *Faidru*, tuose dialoguose atsispindinti kardinali nuostata, kad judėjimas įmanomas tik veikiant sielai, negalėjo nekelti iššūkio *Timają* skaitantiems Platono mokiniais.

Vis dėlto, net jei suprastume iki kosminį judėjimą vien tik kaip pribuvėjos ir būtinybės veiksmo rezultatą, sielos kaip pagrindinės kismo iniciatorės klausimas vėl iškyla žvelgiant į dabartinę visatos būseną. Mat „šis kosmosas yra gyvūnas, turintis sielą bei protą“ (30b8). Tai, kad būtent visatos siela, o ne kūnas atsakingas už judėjimą indikuoja: (1) sielos atsiradimas dar prieš atsirandant pasaulio kūnui (36c); (2) judėjimų lokalizavimas sieloje kitų gyvū būtybių atveju bei tų būtybių egzistavimo priklausymas būtent nuo sielos (41c-44a) ir (3) tai, kad fizinių elementų judėjimą visatoje palaiko vien tik visatos judėjimas ratu (ή τοῦ παντός περιόδου, 58a5). Mat judėjimas ratu yra protingas ir priešingas chaotiškam, o protas gali rasti tik sieloje (30b). Taigi norėdami suprasti kismo ir judėjimo priežastį visatoje, esame priversti pažvelgti į (pasaulio) sielos prigimtį.

Timajas sielos kūrimą nusako taip:

**T6** Dievas <...> sielą <...> surentė štai iš tokių dalių ir štai kaip: iš tos esaties, kuri yra nedaloma ir amžinai tapati, ir tos, kuri kūnuose tampa pasidalijusi, jis maišydamas sukūrė trečią, vidurinę esaties rūšį ir, vėlgi, tokiu pat būdu sudėjo vidurinę tapatumo prigimties rūšį ir vidurinę skirtingumo prigimties rūšį, esančią tarp nedalumo rūšies ir tos rūšies, kuri pasidalijusi kūnuose. Po to, paėmęs šias tris, sumaišė jas visas į vieningą idėją, jėga maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį sujungdamas su tapatumu ir maišydamas jas su esatimi. Iš trijų padaręs vieną, jis šią visumą savo ruožtu padalijo į reikiamą skaičių dalių, kurių kiekviena buvo tapatumo, skirtingumo ir esaties mišinys. <...>

Vėliau, perkirtęs visą šį darinį išilgai į dvi dalis, jis sudėjo jas abi kryžmai <...> Po to jis privertė jas vienodai ir toje pačioje vietoje judėti ratu <...>. Išorinį sukimaši jis pavadino tapatumo prigimtimi, o vidinį – skirtingumo prigimtimi.

ψυχὴν <...> ὁ θεὸς <...> συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπων. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμοιβῶν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὖ πέρι] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβῶν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ιδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσήκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. <...>

ταύτην οὖν τὴν σύστασιν πᾶσαν διπλὴν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσῃν πρὸς μέσῃν ἐκατέραν ἀλλήλαις <...> καὶ τῇ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταυτῷ περιαγομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν <...>. τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταυτοῦ φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου. (34b10, c1; 35a1-b3; 36b6-7, c2-5, mod. N. Kardelio vertimas).



Pirmoji citatos dalis yra bene kontraversiškausias viso dialogo sakinys. Čia laikomasi klasikinės interpretacijos (Cornford 1997, 60-1; Guthrie 1978, 293; Johansen 2004, 138)<sup>20</sup>. Pagal ją esama trijų dalykų: esaties (οὐσία), tapatumo (τὸ ταὐτόν) ir skirtingumo (τὸ ἕτερον) ir kiekvienas iš šių dalykų turi dvi rūšis – vieną nedalomą, amžiną ir kitą padalytą, esantį kūnuose. Kitaip tariant, yra kiekvieno šių dalykų idėja (forma) ir jos atspindys materialiam pasaulyje (Guthrie 1978, 293). Siela yra kuriama iš būties, tapatumo ir skirtingumo tarpinių rūšių mišinio, kuris, savo ruožtu, dalijamas į dvi dalis ir sudaro tapatumo ir skirtingumo prigimtis atspindinčius ratus.

Toks sofistikuotas sielos prigimties aiškinimas, sekant jos kūrimo mitą, atlieka dvi funkcijas (Johansen 2004, 139). Pirma, paaiškinami sielos kognityviniai gebėjimai: siela sudaryta iš mišinio, kuris savo prigimtimi yra tarp idealios būties ir žemiškų idėjų atspindžių. Taip pat sielos galutinis mišinys atspindi tapatumo ir skirtingumo prigimtis. Dėl šių priežasčių siela susidūrusi su jutimniais dalykais gali formuoti teisingas nuomones, o su mąstomais – išreikšti žinojimą (*Tim.* 37a-c)<sup>21</sup>. *Timajuje* pabrėžiamas sielos kaip kognityvinės tarpininkės vaidmuo, kaip pamatysime, bus svarbus ir Ksenokrato sistemoje. Dialoge nusakyta sielos prigimtis įgalina ir jos judėjimą, nes Timajas vienalytiškumą (ὁμαλότης) sieja su rimtimi, o nevienalytiškumą (ἀνωμαλότης) – su judėjimu (57e). Kitaip tariant, judėjimui būtina tiek tapatumo, tiek skirtingumo prigimtis. Būtent su šia dialogo vieta Plutarchas susieja ir Ksenokrato poziciją, esą siela galima tik tuomet, kai įgauna judrumo ir judumo, kuris randasi „susimaišius tapatumui ir skirtingumui“ (τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἕτερου συμμιγέντων, T8). Vis dėlto matome, kad kanoniniame Platono tekste sielos prigimtis yra paaiškinama tik funkciškai (kodėl ji privalo būti būtent tokia), tačiau aiškinime pasitelkiami aprioriniai konstruktai. Nėra aišku, koks yra ontologinis skirtingumo prigimties statusas, iš kur atsiranda sielos kūrimui būtinos esaties, tapatumo ir skirtingumo idėjos; galiausiai, kismui ir judėjimui pririekia ir esminio Demiurgo vaidmens – jis „priverčia“ tapatumo ir skirtingumo ratus sukurti.

Sielos kūrimo pasakojimas atskleidžia ir platesnę, Ksenokrato filosofijos kontekste reikšmingą *Timajo* problematiką. Siekdami suprasti kismo ir radimosi kilmę bei prigimtį atkreipėme dėmesį, kad *Timajo* pribuvėja yra būtina, bet ne pakankama kismo ir radimosi sąlyga. Tuomet pažvelgėme į pagrindinę visatos judintoją – pasaulio sielą. Tačiau pamatėme, kad Demiurgas konstruoja sielą pasitelkdamas jau esančias idėjas, o kismui reikia tiek Demiurgo

<sup>20</sup> Siekiant geriau atskleisti šios interpretacijos pagrįstumą smarkiau modifikuotas N. Kardelio vertimas.

<sup>21</sup> Cf. Aristotelio *Apie sielą* 404b16-19, kur jis pabrėžia, kad *Timajuje* sielos sandara turėtų paaiškinti jos gebą pažinti.

valios, tiek tapatumo bei ypač skirtingumo prigimčių (cf. Kardelis 2007, 109f). Pastaroji tekste lieka nepaaiškintu, neiškaus ontologinio statuso, aprioriniu konceptu. Taigi skirtingumo kaip visatos egzistavimo būtiniosios sąlygos neiški kilmė ir statusas *Timajuje* yra dar vienas svarbus veiksnys platonizmo kūrėjui. Viena vertus, mokytojo palikimas aiškiai parodo už kitoniškumą atsakingo veiksnio būtinumą, kita vertus, kanoninis tekstas nėra pakankamas šį veiksni tinkamai įvardyti ir aprašyti. Kaip matysime, savo filosofine sistema Ksenokratas sieks atsakyti į šį svarbų *Timajo* trūkumą, o šis siekis derės su atsižvelgimu į aukščiau aptartą Aristotelio kritiką *Timajui* bei Speusipo kosmologinei-ontologinei sistemai.

### 3. Monada ir Diada – doktrinos rekonstrukcija

#### 3.1 Plutarchas ir Aetijas

Ksenokrato Monados (Vienio) ir Diados doktrinos kontekste esama vos dviejų autorių, tiesiogiai mininčių Ksenokratą ir pristatančių jo teiginius apie pradus. Tai – garsusis I a. po Kr. doksografas Aetijas ir viduriniajam platonizmui atstovaujantis Plutarchas. Tad pirmiausia pažvelkime į jų tekstus. Aetijas rašo:

T7 Ksenokratas [teigė], kad visata yra sudaryta iš Vienio<sup>22</sup> ir „Amžinos srovės“

Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀεννάου (Aët. 1.3.22=fr.21 IP<sub>2</sub>)<sup>23</sup>

Plutarchas, savo ruožtu, šitaip nusako aukščiausius Ksenokrato pradus:

T8 Pirmieji [Ksenokratas ir jo pasekėjai] nepripažįsta, kad iš nedalomo ir dalomo esinio susijungimo atsiranda kas nors, išskyrus skaičių, nes nedalomas esinys yra Vienis, o dalomas – Daugis. Iš šių esą randasi skaičius, kai Vienis apriboja Daugį ir suteikia pabaigą begalybei, kurią jie taip pat vadina neapibrėžta Diada. <...> bet šis skaičius esą dar nėra siela, nes stokoja judrumo ir judumo. Tačiau siela, kuri yra geba sustabdyti ir sustoti ne mažiau nei geba judinti ir judėti, yra atsiradusi susimaišius tapatumui ir skirtingumui, kurių vienas yra judėjimo ir kismo pradas, o kitas – stabilumo.

οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμέριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἕν μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος ἐκ δὲ τούτων γίγνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἑνὸς ὀρίζοντος

---

<sup>22</sup> Aetijas kalbėdamas apie Ksenokrato pradus sinonimiškai vartoja Vienio ir Monados sąvokas – pirmąją veikiau kosmologiniame kontekste (čia), o antrąją – teologiniame (fr.133 IP<sub>2</sub>), panašiai kaip Platono kosmologinis dievas Aetijo liudijime (1.3.20) teologiniame kontekste įvardijamas kaip Monada (nors sinonimiškai paminimas ir τὸ ἕν – 1.7.22) (Mansfeld&Runia 2020, 230).

<sup>23</sup> Čia spausdinamas Mansfeld&Runia (2020) rekonstruotas Aetijo tekstas. Isnardi Parente spausdina ἀενάου vietoje ἀεννάου, tačiau reikšmę keičia ne žodžio forma, o jo interpretacija.

τὸ πλῆθος καὶ τῆ ἀπειρία πέρας ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον <...> τοῦτον δὲ μήπω ψυχὴν τὸν ἀριθμὸν εἶναι· τὸ γὰρ κινήτικόν καὶ τὸ κινήτὸν ἐνδεῖν αὐτῷ. τοῦ δὲ ταύτου καὶ τοῦ ἐτέρου συμμιγέντων, ὧν τὸ μὲν ἐστὶ κινήσεως ἀρχὴ καὶ μεταβολῆς τὸ δὲ μονῆς, ψυχὴν γεγονέναι, μηδὲν ἦττον τοῦ ἰσάνααι καὶ ἴστασθαι δόναμιν ἢ τοῦ κινεῖσθαι καὶ κινεῖν οὔσαν. (*De Proc. An.* 1012d9-e4, e7-f1=fr.108 IP<sub>2</sub>)

Matyti, kad Plutarchas Ksenokrato Monadai (Vieniui) priskiria nedalumą ir apribojimo bei užbaigtumo suteikimo funkciją; o štai Diadai – dalumą, begališkumą, gausumą, neapibrėžtumą. Kaip pastebi Isnardi Parente, Ksenokratas remiasi *Timajo* (35a) dalumo ir nedalumo sąvokomis, jas naujai interpretuodamas (2012, 300)<sup>24</sup>. Monados nedalumą Ksenokratas susieja su vientisumu, kuris, savo ruožtu, lemia ir Monados gebą apibrėžti, suteikti ribą. Diados dalumas, savo ruožtu, reiškia gausumą ir neapibrėžtumą – būtent su šios savybės įvardijamos kaip sinonimiškos.

Plutarcho aprašyme iš pažiūros esama tam tikros asimetrijos: teigiama, kad Monada apriboja Diadą, bet ne kad Diada suteikia daugį Monadai. Tačiau pradų sąveikoje Diada atlieka ne mažesnę vaidmenį nei Monada. Nors Monada ir Diada nėra vienas iš kito išvedami, ontologiškai priklausomi pradai, vis dėlto jų savybės atsiskleidžia tik per tarpusavio santykį. Plutarchas pabrėžia, kad Monada suteikia Diadai ribą (πέρας), tačiau jei Diados nebūtų, Monada savaime taip pat būtų savotiškai neapibrėžtas ir begalinis pradas, nelyginant Parmenido Vienis, nes be Monados nebūtų nieko kito. Maža to, tiek Monados, tiek Diados neįmanoma suprasti be viena kitos. Apie begalinę ir neapibrėžtą Diadą sunku kalbėti nenurodant į apibrėžiančią Monadą, nes neapibrėžtumas pats savaime negali būti nusakytas (apibrėžtas). Tai atspindi Platono Diados epitetas „Didumas ir Mažumas“ – juo nurodomas į Diados begalybę, tęsimąsi nuo begalinio Didumo iki Mažumo, tačiau šiam nurodymui vis tiek pasitelkiamos savotiškos ribos (cf. 2 išn.). Juo labiau neįmanoma kalbėti ir apie Monadą savaime, nes tobulas Vienis neturi jokių predikatų. Ksenokratas tai neabejotinai žinojo, nes kūrė vis dar aktualaus Parmenido iššūkio kontekste (žr. sk. 2.3) ir buvo susipažinęs su netiesiogine Platono kritika Parmenido Vieniui kaip savaime pakankamam<sup>25</sup>.

Aetijas Monadą ir Diadą nusako kaip visatos pagrindą. Tiesa, tiek iš kito Aetijo fragmento (1.7.21=fr.133 IP<sub>2</sub>), tiek iš Plutarcho teiginių įsitikiname, kad Monada ir Diada nėra tik kažkas iš ko sudaroma visata, o veikia pačios ją ir sudaro. Diadai Aetijas papildomai priskiria „Amžinos

<sup>24</sup> Chernissas pabrėžia, kad Ksenokratas kardinaliai perinterpretuoja *Timajo* sąvokas, nutoldamas nuo originalios jų reikšmės kaip būties idėjos (nedaloma) ir tos idėjos „paplitimo“, t. y. pasireiškimų (daloma) (1962, 46-7).

<sup>25</sup> Apie šią netiesioginę kritiką Parmenidui dialoge *Parmenidas* (o konkrečiai – vadinamųjų hipotezių arba dedukcijų dalyje, e.g. 137c-142a) žr. Cornford 1939, 109-123 apie vienį savaime ir negalėjimą iš jo išvesti skaičių ir 135f apie vienį kaip neišvengiamai ne-tik-vienį, jei norime kalbėti apie būtį; konkrečiai apie kritiką Parmenidui žr. *ibid.*, 154.

srovės“, pažodžiui, „nuolat tekančios“ epiteta<sup>26</sup>. Nors Aetijas nėra patikimas šaltinis, kitų filosofų aptarime jis nevartoja termino τὸ ἀένναον, tad tikėtina, kad jis išties priklauso būtent Ksenokratui ir gali padėti suprasti Diadą. Juo labiau, kad nesama medžiagos, kuri šį „amžinai tekančios“ epiteta paneigtų. Tokį poetinį apibūdinimą galima interpretuoti dvejopai. Viena vertus, jis žymi šio prado nestatiškumą, nuolatinį kismą, kita vertus, amžinumą (cf. Dillon 2003, 100 (n.37), Pl. *Leg.* 966e2). Amžinumo aspektas papildo begalybės aspektą: Diada yra begalinė, besitęsianti ir (ant)laikine prasme – ji nuolat buvo ir bus. O nuolatinio kismo aspektas, galime daryti prielaidą, žymi Diados nestatiškumą ir reiškia, kad ji yra pirminis kismo pasaulyje šaltinis. Prie pastarojo aspekto aptarimo ir iškeltos prielaidos patikrinimo grįšime 3.5 skyriuje.

Iš apibūdinimų išryškėjantis Monados ir Diados tarpusavio santykio būtinumas atsiskleidžia ir visatos steigime. Detalesnis visos Ksenokrato ontologijos ir kosmologijos aptarimas yra už šio darbo ribų, tačiau trumpai paminėtina, kad, kaip matome iš Plutarcho, pradai steigia skaičių, kuris įgavęs judėjimo prigimtį atlieka pasaulio sielos funkciją (apie tai žr. sk. 3.5). Iš Plutarcho žinodami, kad (1) būtent skaičius yra Monados ir Diados produktas, o iš Platono konteksto žinodami, kad (2) Monada ir Diada yra pradai (ἀρχαί), taigi, ontologiškai pirmapradės (apie tai daugiau sk. 3.2), galime išvesti, kad (3) Monada ir Diada taip pat steigia Ksenokrato postuluotas idėjas ir tai daro ta pačia beribiškumo ir ribos sąveika. Mat Ksenokratas platoniškas idėjas tapatino su skaičiais (fr.23 IP<sub>2</sub>), kitaip tariant, teigė, kad idėjos yra matematinės prigimties<sup>27</sup>. Tad jei Monados ir Diados

---

<sup>26</sup> Isnardi Parente šią sąvoką verčia „amžinai ne vienis“, nes Ksenokratas esą tarsi Kratilo maniera etimologizuoja ἀένναον kaip *a privativum* ir ἐν junginį (2012, 261). Iš pažiūros, šis aiškinimas turi racijos, nes Aristotelis kritikuoja platonikus, esą jų antrasis pradas savo skaičiumi yra du dalykai (žr. 2 išn.) bei apibūdina Diadą kaip dvigubą elementą (δοσοποιός, *Metaph.* 1083b36). Tačiau ši interpretacija pernelyg spekuliatyvi. Pirma, tai nėra kratiliškos etimologizacijos atvejis, kai reikia paaiškinti esamo žodžio reikšmę (kaip kad fr.133 IP<sub>2</sub>, kur etimologizuojamas Hado vardas). Antra, priešingai nei teigia Isnardi Parente, šis žodis ne tik atitinkamuose kontekstuose, bet ir pats savaime reiškia „nuolat tekančios“ (ἀεί + νόω) (cf. ἀένναος reikšmę des Places (1970) Platono filosofinės ir religinės kalbos žodyne s.v. bei LSJ ir CGL s.v.). Maža to, panaši formuluočių, kalbant būtent apie nuolatinį tekėjimą, t. y. kismą, aptinkama kitame šaltinyje: Damaskijas teigia, kad Aristotelis priskiria Pitagorui teiginį, esą „materiją vadina „kitu“, nes ji teka ir nuolat tampa „kitu“ [dalyku]“ (‘ἄλλο’ τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστήν καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον, Arist. fr.207 R3/ 5.31.207.6-8 Rose). Kaip pastebi Mansfeld&Runia, veikiausiai Aristotelis nurodė ne į Pitagorą, o į pitagorikus, turėdamas omeny ir „pitagorizuojančius“ akademikus (2020, 263). Materija čia nurodo į Diadą, kuri, kaip matysime sk. 3.3, Aristotelio buvo nepagrįstai sutapatinta su materija.

<sup>27</sup> Pasak Dillono, skaičiai-idėjos yra Monados kaip proto (voūς) mintys (2003, 121). Ši interpretacija remiasi Alkimo Siciliečio liudijimu, kad „idėjos yra mintys (νόημα)“ (Diog. Laert. 3.13). Esą šios mintys tegali būti Monados, nes Aetijas Monadą vadina protu (voūς) (1.7.21=fr.133 IP<sub>2</sub>). Tačiau, kaip pastebi Bartninkas, Alkimo fragmento kontekstas teiginį apie idėjas veikiausiai sieja su Platonu, o bandymai susieti šią mintį su Ksenokratu remiasi cikline argumentacija (2023, 241 (n.65)). Maža to, net ir Platono atveju, jei jis išties postulavo Vienį ir Diadą, liudijama, kad skaičiai plaukia iš dviejų pradų, o ne tik iš Monados (Arist. *Metaph.* 1081a15-17). Su Dillonu nesutinkantys Mansfeld&Runia (2020, 400) taip pat pastebi, kad Aetijo vartojamas ir Monadai priskiriamas voūς epitetas pats savaime neimplikuoja jokio šio „proto“ minčių turinio, nes Aetijas šia sąvoka nusako taip pat ir Demokrito, Talio ir kitų filosofų „dievus“. Taigi galime pagrįstai likti prie Plutarcho paliudytos Ksenokrato metafizinės tvarkos: visatos tikrovę steigia tarpusavy

produktas yra skaičius, Monados ir Diados produktas yra ir skaičiai-idėjos. Skaičiai-idėjos, savo ruožtu, tampa jslėmis suvokiamo pasaulio pagrindu tarpininkaujant idealiems geometriniam dydžiams<sup>28</sup>.

Geriau suprasti, kodėl Ksenokratas išvedė skaičius-idėjas ir iš Monados, ir iš Diados, padeda jų prigimtis, greta Platono ir Speusipo skaičių kritiškai aptariama Aristotelio (*Metaph.* 1083a-b). Platonas postulavo ir matematinius, ir idealius skaičius – idealų 2, 3, 4 ir t. t., kitaip tariant, tokius skaičius, kurie nėra sudedami ar atimami ir funkcionuoja skaičių atžvilgiu kaip idėjos kitų daiktų atžvilgiu. Aristotelis kritikuoja Platono nuostatą, kad yra ir matematiniai skaičiai, ir idealieji skaičiai, nes jam lieka neaišku, kaip idealieji skaičiai gali būti nesudaryti iš vienetų. Pastaroji prielaida veda į paradoksą: esą tie patys vienetai idealiuose skaičiuose yra nesudedami, o matematiniuose skaičiuose – sudedami (1081b-1082a). Speusipas, savo ruožtu, iš viso atsisakė idealiųjų skaičių ir postulavo tik matematinius skaičius – sudarytus iš sudedamų vienetų. Kaip minėta, trečiosios pozicijos laikosi Ksenokratas: „kad tas pats skaičius yra ir idealus, ir matematinis“ (τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν, 1083b2-3). Pagrindinė Aristotelio kritika Ksenokratui – kad neįmanoma postuluoti skaičių, kurie turėtų abi šias prigimtis (e. g. 1086a6-11).

Paliekant Aristotelio kritikos nuoseklumo klausimą nuošalyje, mūsų kontekste svarbu išskirti Ksenokrato skaičių-idėjų sampratą. Idėjų prigimtis indikuoja, kad šie skaičiai nėra sudaryti tiesiog iš sudėtų vienetų. Kitaip tariant, priešingai nei Speusipo atveju, jie yra vientisi. Šitai paaiškina, ką reiškia, kad Monada apibrėžia Diadą – kiekvienas skaičius yra vientisas ir nesudarytas iš sudėtų vienetų. Kaip minėta, Aristotelis teigė, kad net ir idealieji skaičiai turėtų būti iš vienetų, atsiradusių vienu metu. Tačiau Ksenokrato skaičiai tokie negalėtų būti, nes Ksenokratas postulavo nesudėtinių dalykų pirmumą (žr. sk. 3.2), tad skaičių dalys taptų pirmesnės už juos pačius. O juk būtent skaičiai yra pirmasis Monados ir Diados produktas ir kaip idėjos yra pirmapradės visko, išskyrus du pradus, atžvilgiu. Kad Ksenokrato skaičiai, ypač pirmieji keturi, yra nesudaryti iš dalių, indikuoja ir juos atitinkantys nedalomi geometriniai dydžiai (žr. *infra*).

---

sąveikaujančios Monada ir Diada. Kita vertus, kitur ir pats Dillonas teigia, kad skaičiai-idėjos yra Monados ir Diados „produktas“ (e.g. 2003, 111).

<sup>28</sup> Apie Monadą ir Diadą kaip visa ko pradus žr. Isnardi Parente 2012, 12-13. Apie skaičius-idėjas ir jų santykį su materialiais objektais žr. De Cesaris 2020, 120-149. Pabrėžtina, kad priešingai nei Speusipo visatos atveju, Monada ir Diada kaip vienis ir daugis tiesiogiai steigia visus skaičius-idėjas, kurios tiesiogiai steigia pasaulio objektus, nes skaičiai-idėjos, nors nėra tos pačios prigimties kaip idealūs geometriniai dydžiai, yra pastarųjų buvimo sąlyga ir yra struktūriškai panašūs (*ibid.*). Apie Ksenokrato visatos tęstinumą taip pat žr. Isnardi Parente 2012, 262.

Tačiau jei skaičių sudaro ne sudėti vienetai, tuomet vientisas dvejetas nesiskirs nuo vientiso trejeto. Tad Monada negali būti vieninteliu skaičių šaltiniu, antraip tebutų vienas skaičius – vienetas. Todėl skaičių steigime iškyla skirtingumo šaltinio poreikis. Kodėl šį poreikį išpildo būtent Diada indikuoja kiti jos epitetai – gausumas, neapibrėžtumas, begališkumas. Kaip tiksliai įvyksta pirmų skaičių steigtis, nėra aišku, bet iš to, ką žinome, galėtume įsivaizduoti, kad Monada suteikia vientisumo ir ribotumo vis skirtingam „kiekiui“ daugio<sup>29</sup>.

Pabrėžtina, kad Diada nėra tarsi Aristotelio materija, o Monada – tarsi forma, nes Monada savaime nepadaro skaičiaus juo pačiu, pati savaime nesuteikia jam identiteto, lygiai taip pat kaip jo savaime nesuteiktų ir Diada – tik iš jų santykio yra įsteigiamas konkretus skaičius-idėja. Be to, tiek Monada, tiek Diada yra ontologiškai nepriklausomos ir steigia skaičių savo skirtingomis prigimtimis, o ne pačios tampa vienu konkrečiu skaičiumi. Taip pat Monada nėra ir tarsi Demiurgas, veikiantis Diadą, nes Monada kaip tapatumo ir vientisumo bei Diada kaip skirtingumo ir neapibrėžtumo prigimtis abi steigia skaičių. Paėmus kaip pavyzdį pasaulio sielos kūrimą *Timajuje* matome, kad yra kitaip – Demiurgas kuria pasinaudodamas kaip įrankiu dviem prigimtim: tapatumo ir skirtingumo. Arba, kitu atveju, Demiurgas kuria pasinaudodamas idėjų paradigma (Provaizdžiu) ir Pribuvėja kaip įrankiais.

Dabar turime grįžti prie Ksenokrato skaičių-idėjų matematiškumo. Dillonas teigia, kad Ksenokratas kaip pirminius skaičius postulavo pitagorišką τετρακτύς – 1, 2, 3, 4 (Dillon 2003, 110). Tokia pozicija galima dėl minėto skaičių ir idealiųjų geometrinių dydžių atitikimo: 2 atitinka idealią liniją, 3 – plokštumą, o 4 – trimatį kūną<sup>30</sup>. Šie geometriniai dydžiai buvo nedalomi. Tad būtent nedaloma linija, o ne pitagorikams įprastas taškas tapo savotišku atomu Ksenokrato visatoje ir susilaukė nuožmios Aristotelio kritikos (nors ta pati kritika veikiausiai galiotų ir nedalomai plokštumai bei kūnui)<sup>31</sup>. Tokiu atveju pirmi keturi skaičiai, panašiai kaip jų atitikmenys

---

<sup>29</sup> Kiek kitaip Ksenokrato skaičių prigimtį interpretuoja De Cesaris (2020, 145-6) – esą Ksenokrato skaičiai sudaryti iš vienetų, bet skirtingų skaičių vienetai yra skirtingų prigimčių, tuomet tie vienetai nėra pirmą kartą savo visumos atžvilgiu, nes yra specifinės prigimties ir išnykus trejetui, išnyksta ir jo vienetai. Nors mes su tokia interpretacija nesutinkame dėl tekste išvardytų argumentų, ji iš esmės nesikerta su mūsų tolesniais teiginiais, nes a) tai nėra tie vienetai, apie kuriuos kalba Aristotelis, kai sako, kad skaičiai sudaryti iš vienetų; 2) kadangi implikuojamas tokių vienetų skirtingumas, jiems rastis, vėlgi, reikia skirtingumo prado – jie negalėtų rasti tik iš sau tapačios monados.

<sup>30</sup> Ksenokratas, priešingai nei Platonas, veikiausiai postulavo ir idealų vienetą, tačiau geometrinių dydžių atveju jį atitinkantis taškas tampa pertekliniu, nes įgavęs ištęstumą (t. y. tapęs geometriniu dydžiu) kaip tik ir patampa nedaloma linija (Dillon 2003, 115 (n. 76)). Nedalomas linija, pasak Aristotelio, postulavo ir Platonas (*Metaph.* 992a20-22). Apie tai, kad Platonas, kaip ir kiti graikai, nelaikė vieneto skaičiumi žr. Cherniss 1962, 35-6. Apie Ksenokrato postuluotus 1, 2, 3 ir 4 kaip pirmuosius skaičius ir pagrindą nedalomai linijai, plokštumai bei kūnui taip pat cf. Temistijo teiginys (fr.178 IP<sub>2</sub>).

<sup>31</sup> Dillon 2003, 112 ff; taip pat apie nedalomas linijas žr. De Cesaris 143–147 ir atitinkamus fragmentus (44-66 IP<sub>2</sub>).

geometrijoje, sudarė likusių skaičių pagrindą. Ar tai reiškia, kad šiuos skaičius sudedant išvedami kiti skaičiai? Iš pažiūros tai galėtų paaiškinti Ksenokrato postuluotų skaičių matematiškumą. Visgi prisiminus skaičių idealumą tikėtina tampa kiek subtilesnė J. Dillono (2003, 110) interpretacija: „Postuluodamas teorinį visų skaičių išvedimą iš *tetraktys*, Ksenokratas neteigia, kad jie kada nors buvo šitaip išvesti ar kad sudėtis bei daugyba vyksta formų lygmenyje. Pavyzdžiui, skaičius 24 teoriškai gali būti išvestas dauginant  $2 \times 2 \times 2 \times 3$ , tačiau tai vis tiek yra ir visada buvo vientisas bei nepriklausomas skaičius ir kaip toks yra su niekuo nejungiamas – tai tiesiog yra „dvidešimtketuriškumo“ esmė.“ Kitaip tariant, skaičių matematiškumas veikiau nurodo į jų tarpusavio santykį – 24 yra triskart didesnis už 8 – bet ne į prigimtį ar ontologinę priklausomybę. Tokiu atveju Monada ir Diada steigia idealius skaičius, tačiau jų tarpusavio santykis gali būti nusakytas ir matematiškai.

### 3.2 Aristotelis, Teofrastas, Sekstas Empirikas

Nepaisant Plutarcho ir Aetijo tekstų svarbos Ksenokrato pradų kontekste, reikia atkreipti dėmesį į tekstų vėlyvumą. Tad turėdami omenyje šių fragmentų turinį, pažvelkime į ankstyviausius Ksenokrato doktrinos liudijimus. Šį atožvalga, nors ir problemiška, gali ne tik patvirtinti esminius vėlyvų liudijimų teiginius, bet ir padėti patikslinti Monados ir Diados tarpusavio (ne)hierarchinį santykį.

Aristotelis, nepaisant pagrįstų mokslininkų nuogąstavimų dėl jo patikimumo, išlieka kone svarbiausiu šaltiniu, atkuriant ankstyvosios Akademijos doktrinas<sup>32</sup>. Ne išimtis ir Ksenokrato atvejis. Tačiau Aristotelio citatų apie Monadą ir Diadą stokojame. Iliustratyvu tai, kad Giulia De Cesaris, savo disertacijoje ėmusis atkurti Speusipo ir Ksenokrato doktrinas remdamasi išskirtinai Aristotelium, nieko nerašo apie Ksenokrato pradus. Visgi, šį tą iš anksčiausio šaltinio sužinoti galime, ypač pasitelkę antikinius Aristotelio veikalų komentarus. *Metafizikos A* knygoje Aristotelis rašo:

**T9** Samprotavimai, grindžiantys idėjų buvimą, panaikina dalykus, kuriuos laikome daug svarbesniais [už idėjas], <...> juk išeina, kad ne Diada yra pirmoji, o skaičius <...> ir visi šie dalykai, kuriais besilaikantieji nuomonių apie idėjas paneigė pradus.

---

<sup>32</sup> Skirtingų mokslininkų prieigų ir požiūrių į Aristotelį kaip Speusipo ir Ksenokrato doktrinų liudytoją žr. De Cesaris 2020, vi-xi.

ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα <...> συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν <...> καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. (*Metaph.* 990b18–22=fr.12 IP<sub>2</sub>).

Ši argumentą Aristotelis pateikia greta kitų argumentų prieš platoniską idėjų teoriją. Jo esmė – platonikai, siekiantys pagrįsti ir idėjas, ir pradus, prieštarauja patys sau, nes vienas iš platonikų pradų – Diada – esąs idealus 2 ir dėl to, kaip ir visi kiti skaičiai, priklauso skaičiaus idėjai (Reeve 2016, 296). Tokia priklausomybė prieštarauja prado prigimčiai – pradas turi būti pirmapradis. Paliekant nuošalyje Aristotelio prielaidų apie Diadą pagrįstumą, svarbu atkreipti dėmesį į šio darbo kontekste kur kas svarbesnį aspektą. Ši ištrauka nėra informatyvi savaime, tačiau taps svarbi kitų fragmentų kontekste. Ji patvirtina, kad (a) Diada yra platonikų pradas; (b) ji nėra išvestinė iš Monados ir (c) kartu su Monada steigia idėjas. Kitu atveju Aristotelio samprotavimas būtų beprasmis: Diadai esant išvestinei ir idėjoms ontologiškai nuo jos nepriklausant, skaičiaus idėjos pirmumas prieš Diadą nebūtų paradoksalus, nes Diada nebebūtų pradu (ἀρχή).

Tačiau Ksenokratas aptartoje citatoje nėra minimas, o kiek anksčiau Aristotelis priskyrė du pradus būtent Platonui (žr. 1 sk.). Visgi, ši citata Ksenokrato doktrinos kontekste yra reikšminga. Aleksandras iš Afrodīsijadės, ją komentuodamas, teigia, kad čia nurodoma į platonikus kaip tokius (žr. 1 sk.) ir toliau įvardija, kad nuo Monados ir Diados, pasak platonikų, priklauso tiek pačios idėjos, tiek skaičiai (*In Metaph.* 85.16-17). Isnardi Parente, įtraukusi šį tekstą tarp Ksenokrato fragmentų, teigia, kad jis atspindi Akademijos siekį suderinti idėjų ir pradų doktrinas (1982, 321). Maža to, be Platono čia veikiausiai turimas omenyje būtent Ksenokratas, nes čia kalbama apie idėjas, o kitas garsiausias ankstyvosios Akademijos atstovas Speusipas idėjų atsisakė, pakeisdamas jas skaičiais (*ibid.*). Žinoma, Aristotelis galėjo turėti galvoje ir patį Platoną, tačiau Aleksandro komentaras ir jį atitinkantis kalbėjimas daugiskaita veikiausiai indikuoja platonikus kaip tokius, kuriems be paties Platono visų pirma atstovauja Ksenokratas.

Kitą svarbų ankstyvą tekstą apie Monadą (Vienį) ir Diadą randame peripatetiko, Ksenokrato amžininko Teofrasto veikale *Apie pradus*, dar žinomame kaip *Metafizika*. Jame autorius iškelia ir sprendžia įvairias aporijas, susijusias su nekintančiu būties pagrindu. 24-ojoje aporijoje rašoma:



**T10** Platonas ir pitagorikai sukuria didelį nuotolį<sup>33</sup> ir padaro, kad visi dalykai siektų pamėgdžioti, tačiau lygiai taip pat jie sukuria tarp neapibrėžtos Diados ir Vienio tam tikrą priešpriešą <...>. Ir jie padaro visatos kilmę visiškai neįmanomą be Diados, anaiptol, padaro Diadą bene lygiavertę ar net pranokstančią kitą pradą <...>.

Πλάτων δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι μακρὰν τὴν ἀπόστασιν, ἐπιμιμῆσθαι τ' ἐθέλειν ἅπαντα· καίτοι καθάπερ ἀντίθεσιν τινα ποιῶσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, <...>, ὅλως οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης τὴν τοῦ ὅλου φύσιν, ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἐτέρας <...>. (Theophr. *Metaph.* 11a27-b7)

Cituojamos aporijos paradoksalumas slypi pamėgdžijimo (imitacijos) sąvokoje ir dviejų pradų priešingose prigimtyse. „Platono ir pitagorikų“ doktrinoje visi dalykai siekia pamėgdžioti pradus. Po šia sąvoka slypi vienas pagrindinių Teofrasto veikalo klausimų – kokia yra jungties (ή συναφή) tarp pradų ir juntamų dalykų prigimtis (žr. ypač 2 ir 3 aporijas 4a1-b5). Vienas iš galimų atsakymų – pamėgdžijimas (e. g. 5a). Teofrastas šią sąvoką ir jos sąsają su Platono mokymu perima iš savo mokytojo Aristotelio<sup>34</sup>. Pamėgdžijimo konceptas nusako pamėgdžiojančiojo ir pamėgdžijamojo prigimtinį panašumą bei pamėgdžiojančiojo kilmę iš pamėgdžijamojo<sup>35</sup>. Tad pasak „Platono ir pitagorikų“ visa yra kilę iš pradų ir yra į juos panašūs<sup>36</sup>. Teofrastas teigia, kad tokia pozicija yra paradoksali, nes Monada ir Diada yra priešingų prigimčių pradais ir visi dalykai negali būti panašūs į dvi priešingas prigimtis.

Nekeliant klausimo apie paties Teofrasto pozicijos pagrįstumą, šio darbo kontekste atkreiptinas dėmesys į Monados ir Diados pristatymą. Jos aiškiai ir vienareikšmiškai nusakomos kaip du lygiavertčiai pasaulį steigiantys pradais, nuo kurių ontologiškai priklauso visatos kilmė (φύσις). Diada nėra išvestinis pradas, veikiau ji steigia pasaulio prigimtį kartu su Monada. Maža to, Monada ir Diada aiškiai pristatomi kaip du skirtingi ir atskiri pradais, o ne kaip vieno prado išvestiniai aspektai. Pastarosios išvados reikšmingos Ksenokrato kontekste, nes parodo, kaip amžininkai suvokė Platono (ir jo aplinkos) pradus, kurie steigia visatą ir kuriuos visata „imituoja“.

<sup>33</sup> Tarp pradų ir viso kito (Gutas 2010, 157). Čia ir toliau graikiškame tekste esančios sintaksinės elipsės atkurtos pagal D. Gutas (*ibid.*) interpretaciją.

<sup>34</sup> Aristotelis pirmasis priskyrė pamėgdžijimo koncepciją Platonui, teigdamas, kad jis perėmė pitagorikų pamėgdžijimo koncepciją, tepakeisdamas vardą: pasak pitagorikų juntami daiktai egzistuoja pamėgdžiodami (μίμησει) skaičius, o Platonas idėjų ir juntamų daiktų santykį nusako dalyvavimo (μεθέξει) sąvoka (Arist. *Metaph.* 987b7-14). Cf. Pamėgdžijimo sąvokos vartoseną *Timajuje*: „Anksčiau pakako kalbėti apie du dalykus: pirma, apie pagrindinį Provaizdį (παραδείγματος εἶδος), turintį mąstomą ir sau tapačią būtį, antra, apie šio Provaizdžio *pamėgdžijimą* (μίμημα δὲ παραδείγματος), gimusį ir regimą.“ (48e4-49a1, vert. N. Kardelis).

<sup>35</sup> Kaip idėjų ir jų predikuojamų dalykų atveju – žr. išnašą *supra*.

<sup>36</sup> Pradų pamėgdžijimas nebūtinai turi būti tiesioginis. Pavyzdžiui, juntami dalykai gali pamėgdžioti idėjas, o šios – pradus, kaip Teofrastas nurodo *Metaph.* 6b11ff, kalbėdamas apie Platoną. Tokiu atveju visa vis tiek yra panašūs (pamėgdžioja) į pradus.

Tačiau Teofrasto tekste, kaip pamatysime, galime pagrįstai išvelgti nuorodą ir konkrečiai į Ksenokratą.

Philipas Horky<sup>37</sup> is įtikinamai argumentuoja, kad Teofrasto tekste „pitagorikai“ nurodo pirmiausia į Ksenokratą (2013, 694–712). Esminis Horky<sup>37</sup> io argumentas remiasi vidine Teofrasto veikalo informacija ir glūdi jau aptartoje *pamėgdžiojimo* koncepto vartosenoje. Mat, kaip rodo analizė, Teofrastas šį konceptą priskiria būtent ankstyvajai Akademijai. Neskaitant aukščiau cituoto fragmento, Teofrastas šį terminą veikale pavartoja du kartus. Pirmą kartą – klausdamas, kaip besisukantys dangaus kūnai esą imituodami skaičius (t. y. skaičius-idėjas) juda, o ne stovi, nes skaičiai išvestini iš nejudančio vienio (8-oji aporija 5a23-28)<sup>37</sup>. Nėra aišku, kurį tiksliai iš akademikų Teofrastas čia turi omenyje. Štai Horky<sup>37</sup> is (2013, 702) ir Gutas (2010, 119) teigia, kad pirmiausia turimas omenyje Ksenokratas, o Dillonas argumentuoja, kad čia nurodoma į Speusipą (2002, 178). Vis dėlto sutariama, kad kalbama apie ankstyvąją Akademiją.

Antrajame pamėgdžiojimo koncepto paminėjime, vėlgi, kalbama apie ankstyvąją Akademiją, o tikimybė, kad turima omenyje konkrečiai Ksenokrato pozicija – didesnė. Teofrastas pristato tokią pasaulio sampratą (kuriai pats nepritaria): dalykai, trokštantys (*τὰ ὀρεγόμενα*) nejudančio prado, jį pamėgdžioja, o šis pamėgdžiojimas veda (redukcijos būdu) prie to, kas neturi dalių (*τὸ ἀμερές*) (16.2 aporija 7b23–8a4). Iš pažiūros Teofrasto vartojama troškimo sąvoka primena Aristotelio pasaulio sampratą (žr. 37 ir 39 išn.). Vis dėlto iš antrojo šios pasaulio sampratos postulato – redukcijos iki nedalomų dedamųjų – galime numanyti, kad pamėgdžiojimo koncepcija čia priskiriamas Ksenokratui. Mat Ksenokratas teigė, jog dalis yra pirmapradiškesnė už visumą (fr.42 IP<sub>2</sub>=Alex. Aphr. *In Princ.* 281-2 Badawi). Atitinkamai, iš dalių nesudarytas (*ἀμερές*) dalykas turėtų būti visa ko pradas, kurį visi kiti dalykai imituoja. Būtent dėl to pagal šią pasaulio sampratą, kurioje pamėgdžiojimas vaidina esminį vaidmenį, visa suvoktina „ὥς εἰς τὸ ἀμερές ἄγοντας“ (8a3-4). Maža to, kaip minėta, Ksenokratas garsėjo tuo, jog postulavo nedalumus vienetus skirtinguose lygmenyse – geometrijoje mažiausias vienetas buvo nedaloma linija. Tad ontologinio pirmumo siejimas su bedališkumu, tikėtina, ateina iš Ksenokrato filosofijos (Horky 2013, 703-4).

---

<sup>37</sup> Teofrastas pirmiausia kritikuoja Aristotelio teiginį, kad dangaus kūnai juda, nes trokšta (*ὀρεξίν ἔχουσιν*), t. y. siekia imituoti nejudantį judintoją. Panašiai, pasak jo, klysta ir platonikai, teigdami, kad materialus kintantis (judantis) pasaulis imituoja skaičius, nes skaičiai pagal platonikus esą nejuda (visą interpretaciją žr. Gutas 2010, 281-3).

Matyti, kad Teofrastas pamėgdžiojimo koncepciją vartoja kalbėdamas apie ankstyvąją Akademią. Tad tikėtina, kad 24-ojoje aporijoje (T10) tarp minimų „pitagorikų“, kuriems priskiriamas pamėgdžiojimas, buvo ir svarbiausi Akademijos atstovai, turėję stiprių sąsajų su pitagorizmu – Speusipas arba Ksenokratas<sup>38</sup>. Tačiau Speusipą kaip variantą galima atmesti: 1) dėl labiau Ksenokratui, o ne Speusipui būdingos terminijos – Speusipas antrąjį pradą veikiausiai įvardijo kaip τὸ πλῆθος (Arist. *Metaph.* 1085a31–b4), o Diada yra Ksenokratui būdingas terminas; 2) dėl to, kad Teofrastas „Platoną ir pitagorikus“ supriešina su prieš tai (11a) minėta Speusipo pozicija (Horky 2013, 710).

Taigi iš visko sprendžiant, T10 minimi „pitagorikai“ veikiausiai nurodo pirmiausia į Ksenokratą. Daugiskaita „pitagorikai“ neturėtų stebinti, nes Ksenokratas neabejotinai turėjo savo mokinių, be to, ir kiti „pitagorizuojantys“ Platono mokiniai galėjo laikytis panašios pozicijos. Kaip ir kitais panašiais atvejais, Teofrasto neidentifikuotas Ksenokrato doktrinos liudijimas negali būti pasitelktas savaime. Tačiau sugretinę jį su kitais fragmentais, galime matyti, ką amžininkas sako apie ankstyvosios Akademijos atstovus, postulavusius Vienį ir Diadą kaip pradus: jie yra nepamainomi, lygiagrečiai funkcionuojantys, pasaulį postuluojantys pradai. Turint omenyje vidinį Teofrasto veikalo kontekstą, tikėtina, kad tarp šių Akademijos atstovų buvo Ksenokratas<sup>39</sup>.

Tiesa, su Akademią sietinose Teofrasto frazėse esama vidinio prieštaravimo: aptartam Vienio ir Diados lygiavertiškumui prieštarauja minėtoji 8-oji aporija (5a24-8), kurioje sakoma, kad platonikai skaičius išveda tik iš Vienio. Tokį nesutapimą paaiškina Teofrasto polinkis kitų filosofų sistemas nagrinėti iš savo perspektyvos (žr. 39 išn.). Kaip matysime žemiau, Teofrastas antrąjį platonikų pradą nusakė savita „materijos“ sąvoka. Tad galima daryti prielaidą, jog Teofrasto mąstymas apie Diadą buvo paveiktas jos sutapatinimo su aristoteliškąja ὕλη. Iškelta hipotezė sutampa su prieštarais liudijimais apie pradus: 24-ojoje aporijoje Teofrastas perduoda Ksenokrato mokymą apie du lygiaverčius pradus, o 8-ojoje aporijoje atsispindi jo aristoteliška šių

---

<sup>38</sup> Apie Ksenokratu (ne iš jo filosofijos nustatomas) sąsajas su pitagorikų tradicija žr. Dillon 2003, 94-5; apie tai, kad Neopitagorizmu šaknys ir kilmė veikiausiai sietinos su Speusipus ir Ksenokratu žr. *ibid.*, 153-4. Prie Speusipo ir Ksenokrato siejimo su pitagorikais prisidėjo tai, kad jie patys dalį savo doktrinų priskyrė Pitagorui ir pitagorikams (Burkert 1972, 64).

<sup>39</sup> Pastebėtina, kad Teofrasto veikalas „Apie pradus“ kaip kitų filosofų sistemų atkūrimo šaltinis dažnai reikalauja papildomo skeptiško žvilgsnio. Mat nagrinėjant veikalą justu, kad Teofrastas skirtingus filosofus aptarinėja iš savo filosofinės sistemos perspektyvos. Pavyzdžiui, universaliai naudojamas „troškimo“ (ὄρεσις) terminas, akivaizdžiai perimtas iš Aristotelio (*Metaph.* 1072a26–30; *De motu an.* 700b35–701a2), bet Teofrasto naudojamas ne tik nurodant į Aristotelio poziciją. Tačiau Ksenokrato Vienio ir Diados konceptų atveju galimos Teofrasto įtakos pavyksta išvengti, nes Teofrasto naudojamos sąvokos, kaip kad „pamėgdžiojimas“ ar minėtas „troškimas“, nedaro įtakos teiginio apie Vienį ir Diadą supratimui ir yra vartojamos tame pačiame platonikų ir pitagorikų kontekste.

pradų interpretacija. Jei Diadą Teofrastas suvokia kaip materiją, o Monadą kaip formą, tuomet Monada turėtų būti pirmapradiškesnė Diados atžvilgiu<sup>40</sup>. Svarbu pabrėžti, kad negalėtume teigti atvirkščiai – esą 8-ojoje aporijoje Teofrastas pateikia platonikų pozicija, o 24-ojoje aporijoje esantis liudijimas yra iškreiptas jo mąstymo. Juk pats Teofrastas aiškiai pabrėžia, jog nesilaiko pozicijos, kad du skirtingų prigimčių pradai gali būti lygiaverčiai.

Taigi Aetijo ir Plutarcho teiginius apie Ksenokrato pradus patvirtina tiesiogiai Ksenokrato neminintys, bet su juo sietini Aristotelio ir Teofrasto tekstai. Monada ir Diada Ksenokrato filosofijoje išryškėja kaip du lygiaverčiai visa ko pradai (ἀρχαί). Taip pat Monada ir Diada paaiškėja esanti neišvestina viena iš kitos ir ontologiškai viena nuo kitos nepriklausoma. Juk jų prigimtys yra priešingos ir Diada negalėtų kilti iš Monados (nei atvirkščiai). Vis dėlto, kaip matėme 3.1 skyriuje, jų savybės atsiskleidžia būtent per nuolatinę tarpusavio sąveiką. Tad Monada ir Diada yra savarankiškos, nes nėra išvestinės, tačiau nesavarankiškos, nes kosmologiškai susaistytos (apie tai daugiau sk. 3.4). Galiausiai, pamatėme, kad Monada ir Diada yra pradai dvejojama prasme: 1) jos pačios, o ne jų prigimtimis besinaudojantis Demiurgas, steigia visatą; 2) jos yra ne tik pakankamos, bet ir būtinos visatos steigties sąlygos. Kitaip tariant, Monados ir Diados nebeįmanoma išskaidyti į dar pirmesnius elementus, į kažką fundamentalesnio, o kita vertus, už jas nėra nieko ontologiškai hierarchiškai aukštesnio.

Vis dėlto kai kurie mokslininkai Ksenokratą laiko monistu. Štai Matthias Baltesas, derindamas Ksenokrato filosofiją su *Istatymais* ir atsiremdamas į mūsų dar necituotą Aetijo liudijimą (fr.133 IP<sub>2</sub>, žr. T13 ir *ad loc.*) Monadą ir Diadą interpretuoja ne kaip du atskirus pradus, o veikiau kaip du vienos dievybės aspektus (1999, 200). Tokia interpretacija nėra pagrįsta ne tik dėl nederėjimo su aukščiau aptartais fragmentais, bet ir dėl to, kad remiamasi išskirtinai *Istatymuose* aptinkama aukščiausios dievybės samprata<sup>41</sup>. Kitas Ksenokrato tyrėjas, laikantis Ksenokratą

---

<sup>40</sup> Aristotelio filosofijos kontekstą šiuo klausimu žr. Cohen 2009. Teofrastas tiek formą, tiek materiją suprato kaip būtį (τὸ ὄν) ir materiją kaip esančią ne tik potencialiai, tačiau materija yra neapibrėžta (ἀόριστον) būtis, kurią forma apibrėžia, panašiai kaip amatų atveju, kai amatininkas suteikia formą medžiagai (Theophr. *Metaph.* 8a8-20). Kitaip tariant, Teofrastas iš esmės nenutolsta nuo Aristotelio pozicijos (Gutas 2010, 342). Tokiu atveju, forma yra pirmapradiškesnė, nes padaro dalyką juo pačiu. Aristotelio terminais – yra substancijos substancija / substancijos esmė (τὸ τί ἦν εἶναι) (e.g. *Metaph.* 983a28, 1042a12, 993a18).

<sup>41</sup> Baltesas remiasi tuo, kad Aetijas Monadą pristato kaip protą (voūς), o Diadą kaip pasaulio sielą. Būtent protinga, visatą valdanti siela ir yra dievas, kurio egzistavimas grindžiamas *Istatymų* X knygoje. Vis dėlto, ši dievo samprata paskutiniame Platono dialoge nėra išplėta (tai indikuoja klausimo, ar visatą valdanti siela yra viena, ar jų yra daugiau, eksplisitiškas palikimas nuošalyje (Pl. *Leg.* 898c)) ir dėl to netinkamai imama kaip ta, prie kurios derinasi Ksenokratas (taip pat cf. I skyriuje aptartą *Timajo*, o ne *Istatymų* kanoniškumą ir svarbą Ksenokratui). Tačiau dar svarbiau, kad Aetijo tekstas, kuriame Diada sutapatinama su pasaulio siela nesutampa su visais kitais Ksenokrato fragmentais ir dėl to laikytina nereprezentuojanti Ksenokrato doktrinos (apie tai daugiau žr. žemiau).

monistu, yra Detlefas Thielis. Jis Ksenokrato metafiziką interpretuoja šitaip: visos būties pradas yra absoliuti Monada, iš kurios kyla Monada ir Diada kaip du lygiagretūs, bet išvestiniai pradai (2006, 382ff). Thielis pripažįsta, kad aptarti Ksenokrato fragmentai visada kalba apie dviejų pradų veikimą (2006, 373), tačiau savąją interpretaciją grindžia derindamas Aetijo ir Plutarcho fragmentus su mūsų dar necituotu Seksto Empiriko tekstu.

Veikalo „Prieš mokslininkus“ X knygoje („Prieš natūrfilosofus“) rašoma:

**T11** Pitagoras teigė, kad esinių pradas yra Monada <...>. Kai šioji suvokiama pagal savo pačios tapatumą, ji yra suvokiama kaip Monada, tačiau, kai ji kaip kitoniška yra pridėdama pati prie savęs, ji sukuria „neapibrėžtą Diadą“, taip vadinamą dėl to, kad pati nėra nei viena iš skaičiuojamų ir apibrėžtų diadų (dvejetų) <...>.

ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα <...> · καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νοουμένην μονάδα νοεῖσθαι, ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα διὰ τὸ μηδεμίαν τῶν ἀριθμητῶν καὶ ὀρισμένων δυάδων εἶναι τὴν αὐτὴν <...>. (260,8–261,7= fr.43 IP<sub>2</sub>)

Matome, kad Sekstas Empirikas nors ir pateikia Diadą kaip vieną iš dviejų pradų, ją pristato kaip išvestinę iš Monados. Tačiau minėta Thielio interpretacija yra nepagrįsta dėl dviejų priežasčių: 1) teksto vidinių argumentų; 2) teksto statuso. Pirmiausia pažvelkime į patį tekstą. Thielis, siekdamas suderinti aukščiau aptartą Monados ir Diados lygiagretumą su Seksto tekstu, pasiūlo minėtąją schemą. Tačiau žvelgiant į tekstą nematyti, kad absoliuti Monada steigia kitą Monadą. Pirma, jei Monada yra apmąstoma ir suvokiama kaip ji pati, nėra aišku iš kur turėtų atsirasti kas nors kita – nauja Monada. Kitaip tariant, Monados vientisumas ir tapatumas nėra suderinamas su kitoniškumu – kuomet nors kitu. Antra, matyti skirtumas tarp savęs mąstymo, kuriuo nusakomas Monados likimas ja pačia, ir „pridėjimo“ veiksmo (ἐπίσυντίθημι), kuriuo išvedama Diada. Galiausiai, neaiškumų kelia Monados epitetai. Šiek tiek toliau Sekstas įvardija du pradus – Monadą ir Diadą, kurie, pasak Thielio, turėtų būti išvestiniai. Tačiau ši esą išvestinė Monada vadinama „pirmąja“ (πρώτη μονάς, 262.2). Iš prieš taiėjusio teksto matyti, kad Monada yra pirmoji Diados atžvilgiu, o štai kodėl išvestinė Monada turėtų būti pirmoji, nėra aišku<sup>42</sup>.

Taigi Seksto tekstas lieka nesuderinamas su ankstesniais fragmentais. Turint tai omenyje, verta atkreipti dėmesį į šio teksto statusą. Viena vertus, Thielis neklysta jį interpretuodamas

---

<sup>42</sup> Vienintelis galimas paaiškinimas – kad „pirmoji Monada“ išties nusako skaičių-idėją 1 (plg. kaip Diada pasak Seksto apima skaičiuojamus dvejetus arba, kaip Aristotelis įvardija dvejeta idėją kaip ἡ πρώτη δυάς (*Metaph.* 1082a32). Tačiau tokiu atveju ši pirmoji Monada ir pirmoji Diada nebėra pradai, o tik vieni iš skaičių idėjų, tad išvada, jog Seksto tekstas nesuderinamas su kitais fragmentais, lieka galioti, o Thielio hipotezė apie jų suderinimą lieka nepagrįsta.

Ksenokrato kontekste – jis iš ties gali atspindėti ankstyvojoje Akademijoje užgimusius teiginius<sup>43</sup>. Kaip minėta aptariant Teofrasto tekstą, akademikai turėjo įvairių sąsajų (ir buvo siejami) su pitagorikais, o Seksto Monados ir Diados įvardijimas aiškiai nurodo į Platono aplinką. Taip pat helenizmo laikotarpiu daug filosofinių teiginių nepagrįstai buvo priskiriama Pitagorui<sup>44</sup>. Vis dėlto, Seksto liudijimas remiasi neopitagorišku, veikiausiai iškreiptu šaltiniu (Isnardi Parente 2012, 273f)<sup>45</sup>, kuris apjungia skirtingų ankstyvosios Akademijos atstovų pozicijas. Tad Seksto liudijimas išlieka svarbiu ankstyvosios Akademijos atgarsiu, iš kurios galima padaryti bendro pobūdžio išvadų apie akademikus, o tarp jų ir Ksenokratą. Tačiau Seksto teiginiams apie Monadą ir Diadą nederant su prieš tai buvusiais fragmentais, pagrįsčiau yra likti prie pastarųjų, o ne interpretuoti tekstą taip, kaip tai daro Thielis.

### 3.3 Diada – ne materija, o abu pradai – ne skaičiai

Nepaisant to, kad jau paaiškėjo Monados ir Diados kaip pradų statusas ir jų pozicija ontologinėje hierarchijoje, jų prigimtis, žvelgiant į fragmentus, ne visada yra aiški. Tai lemia tiek jų varduose slypinti nuoroda į matematinių esaičių sritį, tiek pradų nusakymas, paremtais kitų filosofų techniniais terminais. Pirmąją problemą, susijusią konkrečiai su Diados prigimtimi, aptinkame jau cituoto Aetijo tekste. Jis Diadą ne tik apibūdina kaip „amžinai tekančiąją“, t. y. „Amžiną srovę“, bet ir teigia, kad Ksenokratas „pastarąją sąvoka užsimena apie materiją dėl [jos] daugio.“ (ἀένναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους, Aët. 1.3.22=fr.21 IP<sub>2</sub>). Toks apibūdinimas prieštarauja bendrai Ksenokrato metafizinei sistemai, nes Diada yra ontologiškai pirmapradė ne tik materialių objektų, bet ir juos steigiančių skaičių-idėjų atžvilgiu. Maža to, Diada nėra ontologiškai priklausoma nuo Monados ir kartu su ja užima aukščiausių dievų vietą (Aët. 1.7.21=fr.133 IP<sub>2</sub>, daugiau žr. T13). Žinoma, ankstyvojoje Akademijoje galime rasti nuostatų vedusių link stoiško, t. y. materialaus visatos ir dievybės supratimo, taip pat ir Aetijas, išdėstęs visą Ksenokrato teologinę sistemą, nurodo tiesioginį ryšį tarp Akademijos ir stoikų (1.7.21.104-5). Vis dėlto stoikų dievo kaip

---

<sup>43</sup> Isnardi Parente prie Ksenokrato fragmentų cituoja „Prieš natūrfilosofus“, nes „panašu, kad [liudijimas] turi įvairių nuorodų į Ksenokrato mokymą“ (2012, 273).

<sup>44</sup> Isnardi Parente 2012, 275; cf. helenistinį Diogeno Laertijo šaltinį Mokytojų Aleksandrą (Ἀλέξανδρος ὁ Πολυῖστωρ), kuris Pitagorui priskiria Monados ir Diados kaip visa ko pradų doktriną (Diog. Laert. 8.24-5). Kaip pastebi Burkertas, ypač Seksto atstovaujami skeptikai buvo linkę „dogmatines“ Akademijos doktrinas dirbtinai atsieti nuo Platono (1962, 83).

<sup>45</sup> cf. Dillono teiginį, kad žvelgdami į Seksto Empiriko paliudytą „Pitagoro“ loginę struktūrą ir bandymą susieti dvi esmines logines kategorijas (absoliutumą (καθ' αὐτὸ) ir reliatyvumą (πρός τι) – Simpl. In. Cat. 8.63.22-3=IP<sub>2</sub> fr. 15) su Monada ir Diada, galime nuspėti, kad Sekstas Empirikas remiasi iškreiptu ir per vėlyvus filosofus perduotu, bet iš esmės ankstyvosios Akademijos šaltiniu, vėliau retrospektyviai priskirtu Pitagorui (Dillon 2003, 204).

kūniškos tikrovės (σῶμα) samprata sietina veikiau su trečiuoju Akademijos vadovu Polemonu. Bet net ir jo kartos platonikų doktrinoje nei vienas iš pradų dar nėra įvardijamas kaip kūnas arba kūniškas (Sedley 2002, 81 *et passim*). Tad Diados tapatinimas su materija nėra teisingas, o norint paaiškinti šia problemiška sąsaja, reikia pažvelgti į jos ištakas.

Kaip minėjome, Aristotelis Platono postuluotus du pradus įvardija savo paties filosofiniais terminais, sakydamas, kad Platonas „kaip materiją“ (ὡς ὕλην) postulavo Diadą, o „kaip substanciją“ (ὡς οὐσίαν) – Monadą. Diados suvokimas kaip materijos, lemia ir kitą svarbų aspektą – Diados kaip pasyvios sampratą (1 sk.). Šios sampratos atgarsių iš dalies aptinkame ir Plutarcho tekste – Diada nusakoma kaip ribojama, taigi, kaip veikiamą, o ne veikianti. Taip pat ir minėtame kitame Aetijo tekste Diada, nors ir postuluojuama kaip dievas, įvardijama kaip „moteriška“ (θήλεια). Nėra aišku, kas tiksliai šiuo epitetu turima omenyje, tačiau jei čia remiamasi aristoteliška moteriškumo samprata, tuomet Diada atstovauja pasyvumą. Juk, pasak Aristotelio, moteriškos lyties gyvūnai radimesi teikia savotišką materiją (Arist. *Gen. An.* 729a28-31). Būtent Aristotelio Diados sutapatinimas su materija duoda pradžia jos kaip pasyvios sampratai.

Tačiau jau pati Aristotelio vartojama formuluotė parodo, kad platonikų pradus jis išspraudžia į savo filosofijos sistemą. Mat teigiama, kad Diada yra „kaip materija“, kitaip tariant, funkciškai atitinka aristotelišką materiją<sup>46</sup>. Kad ὕλη sąvoka būtent Aristotelio ir jo mokinių dėka buvo susieta su Platono ir platonikų Diada, matyti ir iš Simplikio perduotos Teofrasto frazės:

**T12** [Platonas prigimties tyrinėjime] norėjo išskirti du pradus – vieną esantį pagrindu, kaip materija, kuri vadina „visa priimančiu“, o kitą <...>

ἐν ἧ δύο τὰς ἀρχὰς βούλεται ποιεῖν τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην ὃ προσαγορεύει πανδεχέες, τὸ δε <...> (Simpl. *In Phys.* I.2, 6v22-5).

Kaip pastebi D. Sedley, iš Teofrasto formuluotės aiškiai matyti, kad ὕλη yra jo paties aristoteliškas terminas, kurio platonikai nevartoja (2002, 43).

Aristotelio pasiūlytą Diados ir materijos tapatinimo kelią iš dalies atsekti padeda jo *Fizika*. Ten Aristotelis taip pat sutapatina Diadą, kurią vadina „Didumu ir Mažumu“, su „Materija, kaip Platonas įvardijo *Timajuje*“ (ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν) (*Phys.* 210a1-2). Matome, kad Aristotelis

---

<sup>46</sup> Svetimos filosofinės sistemos aptariamoms savais filosofiniais terminais siekiant parinkti bendrą vardiklį kitų filosofų pozicijos kritikai. Cf. Giulia De Cesaris metodologinę prieigą prie Aristotelio liudijimų, kurios esminė prielaida – Aristotelis supranta platonikų (Speusipo bei Ksenokrato) pozicijas ir jų sąmoningai neiškreipia, tačiau rašydamas apjungia jų doktrinų informaciją su savąja, šitaip siekdamas pabrėžti platonikų doktrinų vidinius prieštaravimus (2020, xi). Taip pat apie Aristotelio kritikos metodą svetimas doktrinas perinterpretuoti iš savo perspektyvos ir savomis sąvokomis žr. Cherniss 1962, 51-2.

laikosi *Timajo* ir nerašytų Platono teiginių apie pradus atitikimo prielaidos. Kaip minėta anksčiau, Aristotelis tapatina Diadą ir *Timajo* pribuvėją veikiausiai remdamasis jų bendra savybe – neapibrėžtumu (žr. 1 skyrių). O pačią pribuvėją jis tapatina su materija. Tam jis pateikia du argumentus: 1) kaip minėta, *Timajo* pribuvėja yra vieta (χώρα), taigi tai, ką apriboja forma – būtent tai esą yra ir materija (209b7-10). Kitaip tariant, pribuvėja yra beformė, visapriimanti ir dėl to tai, kas joje gimsta, priklauso nuo idėjų/formų, kurias ji priima – panašiai yra ir su materija (Johansen 2004, 133); 2) erdvė (pribuvėja) yra besitęsiantis kismas ir šia prasme irgi panaši į Aristotelio materiją (*ibid.*, 134f). Tad *Timajo* pribuvėja kaip vidurinė grandis lemia platonikų Diados ir aristotelikų materijos sutapatinimą.

Tačiau tarp aristoteliškos materijos ir *Timajo* pribuvėjos esama ir svarbių skirtumų. Visų pirma, pastaroji paties Platono nėra vadinama materija. Nors ši erdvė veikiausiai nelaikytina tuščia erdve (cf. Johansen 2004, 128), Timajas pabrėžia, kad ji nevadintina nei vienu iš keturių materialių elementų vardu (*Tim.* 51a). Maža to, Platonui pati sąvoka ὕλη apskritai nebūdinga<sup>47</sup>. Dar svarbiau tai, kad pribuvėja egzistuoja nepriklausomai nuo idėjų, o Aristotelio materija negali egzistuoti be jokios formos (*Metaph.* 1029a27-32). Kitaip tariant, Aristotelio materija yra tik potenciali. Galiausiai, kaip argumentuoja Johansenas, pats terminas χώρα, kuriuo Timajas nusako pribuvėją, pabrėžia šio koncepto skirtingumą nuo kūniško tapsmo principo (γενέσεως, 46a6), kuris vyksta pribuvėjoje (2004, 129). Taigi Aristotelis ne visai tiksliai pritaiko ὕλη sąvoką.

Taip pat ir Diados (bent jau Ksenokrato postuluotos) panašumas į pribuvėją tėra sąlyginis, nes Diadoje neatsiranda materialūs objektai ir pirmasis jos bei Monados „produktas“ yra nematerialūs skaičiai-idėjos. Maža to, pribuvėja niekaip nėra susijusi su pačiais pirmais Demiurgo kūriniais, tokiais kaip pasaulio siela, o Diada steigia visatą kartu su Monada visą laiką. Tad sąvoką ὕλη Aristotelis ir vėliau aristotelikai tik sąlyginai pagrįstai pritaikė *Timajo* pribuvėjai, o *Timajo* pribuvėją nepagrįstai sutapatino su Diada. Kaip matome, šis sutapatinimas buvo pritaikytas ne tik Platono, bet ir platonikų kontekste ir Ksenokrato Diada tokiu būdu įvardyta kaip materija. Nuėjusi šį kelią sąvokos ὕλη vartosena iš ne visai tikslios tampa klaidinga, kaip kad matome Aetijo teksto atveju.

Antroji pradų prigimties problema susijusi su jų matematiškumu. Monada, dažnai vadinama Vieniu (ἕν) ir Diada (δύς) visų pirma asocijuojasi su skaičiais – vienetu ir dvejetu. Tad kyla klausimas, kuo jų prigimtis skiriasi nuo skaičių. Ir atvirkščiai, jei Monada ir Diada yra pradai,

---

<sup>47</sup> Visame Platono korpuse „materijos“ sąvoka pasirodo vos 13 kartu ir beveik visada neutraliuose kontekstuose, kaip kad nurodant į diskusijos „medžiagą“ (*Tim.* 69a), medieną (*Leg.* 761c7) ir pan.



tuomet kodėl ir kiti idealieji skaičiai nėra pradai. Štai Aristotelis, perteikdamas Platono poziciją teigia: „Jei Vienis (τὸ ἕν) yra pradas (ἀρχή), būtinai <...> turi būti ir pirmoji Diada ir pirmoji Triada“ (*Metaph.* 1083a32-4). Remdamiesi Temistijo liudijimu (fr.178 IP<sub>2</sub>), tą patį klausimą galime suformuluoti ir Ksenokrato sistemos kontekste: kuo Monada ir Diada skiriasi nuo, tarkime, idealaus trejeto, t. y. Triados.

Atsakymas į pradų ir skaičių klausimą slypi jau aptartuose fragmentuose. Visų pirma, Monada ir Diada kaip pradai nėra idealūs skaičiai, nes jie patys tuos skaičius steigia. Kitaip tariant, idealieji skaičiai (tarp jų ir vienetas, ir dvejetas) yra ontologiškai priklausomi nuo pradų – Monados ir Diados. Pradai yra ne skaičiai, o bet kokio vientisumo ir bet kokio skirtingumo šaltinis. Monados atveju matome, kad jos epitetai žymi ne tik skaičių, bet ir vientisumą kaip tokį. Diados epitetai dar labiau išryškina, kad ji nėra skaičius: Diada vadinama ir begaliniu, neapibrėžtu pradų, kurių Platonas veikiausiai įvardijo „Didumu ir Mažumu“, Speusipas – „Daugiu“ (žr. 1 skyrių), o pats Ksenokratas dar ir „Amžina srove“. Kitaip tariant, klaidinti galintys Monados ir Diados pavadinimai yra tik vieni iš šių pradų vardų. Monados atveju tegalime spėti, kad dar iš Platono plaukianti tradicija pasinaudojo žodžiais ἡ μονάς, τὸ ἕν (ar net ἡ ἐνάς, kaip *Filebo* atveju) kaip vienintelėmis egzistuojančiomis sąvokomis nusakyti vienį kaip tokį. Veikiausiai pagal analogiją su μονάς atsirado ir sąvoka δυάς. Tačiau pažvelgę į epitetų gausą matome, kad klaidingą skaičiaus įspūdį sudaranti sąvoka tėra viena iš keleto ir pradų kontekste žymi ne dvejetą, o veikiau tam tikrą dualumą kaip tęstinumą<sup>48</sup>.

Iš kai kurios Aristotelio kritikos platonikams atrodo, kad jis traktavo jų postuluotus pradus kaip idealius skaičius ir tai vedė į paradoksus (e. g. Speusipas kritikojamas, kad postuluoja vienį kaip pradą, bet nepostuluoja kitų idealiųjų skaičių – *Metaph.* 1083a). Tačiau to paties Aristotelio ir aristotelininkų liudijimai bei mūsų aptarti fragmentai prie pradų priskiria tik Monadą ir Diadą (su vardų variacijomis), o Monados ir Diados epitetų bei funkcijų analizė šią poziciją patvirtina. Jei Monadą, nusakomą vientisumo, apibrėžtumo epitetais, dar galime įsivaizduoti tiesiog kaip skaičių-idėją „1“, tai Diados buvimas apibrėžtu skaičiumi-idėja visiškai nedera su jos neapibrėžtumo, gausumo, begalinumo epitetais. Atitinkamai ir funkcijų srityje. Kaip matėme, Ksenokratas teigė esant idealiuosius skaičius (visų pirma 1, 2, 3, 4) ir juos atitinkančius idealiuosius geometrinius dydžius. Monados ir Diados laikymas idealiaisiais skaičiais nepaaiškintų kitų skaičių išvedimo: jei šie skaičiai būtų tik pirmųjų dviejų skaičių suma, tuomet

---

<sup>48</sup> Cf. Platono terminą „Didumas ir Mažumas“ ir 2 išn. apie jį. Taip pat cf. des Places (1970) s.v., kur δυάς=dualité.

pradu turėtų būti tik Monada kaip vienetas, iš kurio susideda kiti, išvestiniai skaičiai, taip pat ir Diada. Tačiau tuomet Monada, būdama tik idealiu vienetu – skaičių sudedamąją dalimi, – negalėtų suteikti vientisumo kitiems skaičiams-idėjoms; o ir pats Monados „dauginimasis“ ir pridėjimo veiksmas neturėtų jokio pagrindo.

### 3.4 Ksenokrato pradai kaip atsakas į iššūki

Viena iš pagrindinių Aristotelio kritikų Platonui buvo dėl (I) sukurtos, bet nesunaikinamos visatos asimetriškumo. Kaip matėme 2.1 skyriuje, Ksenokratas šią kritiką priėmė ir postulavo nesukurtą visatą. Tokia nuostata lemia būtinybę pradams nuolat steigti visatą, nes ši steigtis nebėra laikinis kūrimo veiksmas. Taigi šie pradai yra savotiškai susaistyti kosmologinio proceso. Taip pat nesukurta visata lemia, kad hierarchiniai pirmapradžių ir antrapradžių dalykų santykiai turi būti pagrįsti tik ontologine priklausomybe, o ne laikine priklausomybe. Taip pat Aristotelio kritika Speusipo kosmologijai iškėlė kitiems platonikams (II) nuoseklios visatos sąlygą: visata negali būti tartum nevykusi tragedija, kurioje skirtingos scenos (ontologiniai lygmenys) nebūtų tiesiogiai susiję ir turėtų savo atskirus pradus (sk. 2.2). Kitaip tariant, ontologiniai pradai turi steigti visus ontologinius lygmenis, kurie būtų tarpusavy susiję. Galiausiai, kaip matėme (sk. 2.3), Ksenokrato interpretuojamas kanoninis Platono tekstas *Timajas* stokoja (III) kismo ir kitoniškumo šaltinio, kuris būtų aiškaus ontologinio statuso santykiyje su kitais esiniais: visatos radimuisi būtina pribuvėja (o taip pat Provaizdis ir būtinybės veikimas) *Timajuje* postuluojami *a priori*, kaip Demiurgo kūrimo įrankiai ar medžiaga. Pažvelkime, kaip šios sąlygos lemia Ksenokrato pradų doktriną bei jos sampratą ir kaip Ksenokrato doktrina atliepia filosofinio konteksto jai iškeltus iššūkius.

Visos trys Ksenokrato filosofijos sąlygos lemia, kad ontologiniai pradai turi ( $\alpha$ ) būti ne tik būtinos (antraip nebūtų pradai), bet ir pakankamos viso visatos steigties sąlygos; ( $\beta$ ) negali ko nors naudoti tarsi jau esančios pasyvios apriorinės medžiagos, nes tuomet ši „medžiaga“ atsidurtų už ontologijos hierarchijos ribų, būtų nesusijusi su likusia visata, tarsi tragedijos scena, neplaukianti ir prieš tai buvusios scenos (mūsų atveju – iš ontologiškai pirmapradžių esinių). Todėl ( $\alpha$ ) *Timajo* Demiurgas pakeičiamas pradais, kurie ne kuria naudodamiesi kuom nors kitu, bet patys steigia visatą dėka vienas kitą papildančių skirtingų savo prigimčių. Dėl tos pačios priežasties *Timajo* Demiurgą Ksenokrato sistemoje pakeičia ne Monada, kaip manė Aristotelis (sk. 1), o Monada ir Diada, kurios vienos steigia visatą (sk. 3.1, 3.2). Diada, būdama beribiškumo, neapibrėžtumo,

gausumo pradų, tuo pačiu tampa ir *kitoniškumo* pradų, nes Monada kaip vientisumas ir vienis negali pati iš savęs kurti ko nors *kito*. Tai, kad visata yra nesukurta, o nuolat steigiama pradų, lemia ir šių pradų ontologinį lygiavertiškumą pasireiškiantį dvejopai: viena vertus, pradai nėra išvestiniai vienas iš kito, kita vertus, jų savybės atsiskleidžia būtent per nuolatinę tarpusavio sąveiką (sk. 3.1). Kitaip tariant, nors Monada ir Diada yra ontologiškai nepriklausomos, jos nėra visiškai savarankiškos, nes jų savastys *de facto* nuolat reiškiasi per tarpusavio sąveiką. Taip pat, kaip matėme, ( $\beta$ ) Diada, atsidūrusi ant aukščiausio ontologinio laiptelio, nėra materija. Ji tampa veikiau Monados partnere nei nesukurtu įrankiu ar medžiaga, nes Monada nėra pagrindinė ar vienintelė skaičių-idėjų savasties teikėja. Toks Diados statusas atliepia ir nuoseklumo poreikį – priešingai nei *Timajo* pribuvėja ji tampa nuoseklios ontologinės-kosmologinės sistemos dalimi.

Su visatos nuoseklumu susijęs ir visa Ksenokrato visatos prigimtis. Nors šiame darbe negalime aptarti visos Ksenokrato ontologijos ir kosmologijos, matėme, kad Monada ir Diada, pačios nebūdamos skaičiais, steigia tiek pasaulio sielą, tiek skaičius-idėjas, tiek su pirmais keturiais skaičiais struktūriškai susijusius idealius geometrinius vienetus. Kitaip tariant, Monada ir Diada yra visų ontologinių lygmenų pradai, nes visi šie lygmenys yra pažymėti matematinės prigimties, kuri prasideda dėl Monados kaip vientisumo ir Diados kaip beribiškumo santykio. Ksenokrato siekis atliepti į nuoseklios visatos sąlygą atsispindi ir jo teologijoje. Visa Ksenokrato išsamiai plėtota teologija ir daimonologija yra už šio darbo ribų. Tačiau mūsų kontekste svarbu tai, kad Ksenokratas postuluoja žemesnius kosminius dievus, tačiau šie dievai nedalyvauja visatos steigime ir už jį atsakingi lieka tik pradai<sup>49</sup>. Maža to, daimonai jo ontologijoje atlieka tarpinių būtybių funkciją ir taip pat žymi nuoseklios visatos siekį<sup>50</sup>.

Su visatos nuoseklumo ir kismo prado klausimu yra susijusi ir vienas išskirtinis esinys – pasaulio siela. Ji, kaip ir *Timajuje*, Ksenokrato sistemoje neabejotinai atlieka svarbų judintojos

---

<sup>49</sup> Pagrindinis tekstas, pateikiantis Ksenokrato teologinę sistemą yra jau minėtasis, bet ne ištiesai cituotas Aetijo fragmentas (Aët. 1.7.21=fr.133 IP<sub>2</sub>). Jame po Monados ir Diados seka dievas *Ouranos* (platonikų kontekste suprastinas kaip pati visata), kosminiai dievai, t. y. žvaigždės bei tai etimologizuojant, tai pagal funkcijas su dievų veikimo sritimis susieti gamtos elementai (oras, vanduo, žemė). Aetijo fragmentas, kaip matėme pasaulio sielos atveju, yra problemiškas, jame atsispindi ir vėlesnės, poksenokratinės įtakos (Isnardi Parente 2012, 312). Vis dėlto, kaip rodo Viliaus Bartninko analizė, šis fragmentas, interpretuojamas greta Pilypo Opuntiečio *Pojstatymio*, atskleidžia Ksenokrato siekį išlaikyti *Timajo* kosmologijos struktūrą nepaisant skirtumų (Bartninkas 2023, 208-226). Ištikimybę *Timajui* geriausiai atspindi akademikų, taip pat ir Ksenokrato, siekis išlaikyti kosminio dievo – *Ouranos* – funkcinį vaidmenį (*ibid.*, 221ff). Tačiau nepaisant svarbios *Ouranos* vietos teologinėje sistemoje ir visos teologinės hierarchijos su kosminiais dievais (cf. 135 ir 181 IP<sub>2</sub>), ontologiškai visa visata priklauso tik nuo Monados ir Diados (*ibid.*).

<sup>50</sup> Kaip liudija Plutarchas, Ksenokratas dievus lygino su lygiakraščiais (t. y. tobulais) trikampaiais, daimonus, kaip tarpines būtybes, – su lygiašoniais, o žmones – su nelygiašoniais (*De def. or.* 416c-d=fr.142 IP<sub>2</sub>). Apie daimonus kaip tarpininkus Ksenokrato sistemoje cf. Jaskelevičius 2015, 73.

vaidmenį. Taip pat, būdama matematinės prigimties patenka į bendrą nuoseklią ontologinę sistemą ir atlieka tarpininkės vaidmenį. Tačiau pasaulio sielos interpretacijos Ksenokrato sistemoje kelia dar neaptartų iššūkių. Tad atkūrę Ksenokrato pradų doktriną ir ją permąstę Ksenokrato filosofijos sąlygų kontekste, dabar pažvelkime į specifinį, iki šiol išsamiai neaptartą Ksenokrato kosmologijos ir ontologijos atvejį – pasaulio sielą. Šio atvejo aptarimas, viena vertus, bus palengvintas ligšiolinės medžiagos, kita vertus, pats taps įrankiu darskiant Ksenokrato pradų doktriną.

### 3.5 Diada ir pasaulio siela

Iki šiol keletą kartų minėjome, bet necitavome garsiojo teologinio Aetijo fragmento, kuriama Monada ir Diada įvardijamos dievais. Dabar atidžiau pažvelkime į dalį šio teksto, atkreipdami dėmesį į pasaulio (visatos) sielą:

**T13** Ksenokratas Kalchedonietis, Agatenoro sūnus, Monadą ir Diadą teigė esant dievus: pirmąją kaip vyrą, užimantį tėvo pareigas ir karaliaujantį danguje – jį vadina ir Dzeusu, ir nelyginiu, ir protu, jis jam yra pirmasis dievas; o antrąją kaip moterį, tarsi dievų motiną, valdančią po dangumi esančią dalį – jį jam yra visatos siela.

Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατὴρ ἐχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἦντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν δίκην, τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἣτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. (Aët. 1.7.21= fr.133 IP<sub>2</sub>=fr.15 H)

Pasak Aetijo, Diada yra pasaulio siela, valdanti (judinanti) visatą – sritį po dangumi<sup>51</sup>. Tačiau pamename, kad Plutarchas liudija apie visiškai kitokią Diados ir (pasaulio) sielos santykį (T8): siela yra ne Diada, o Monados ir Diados steigiamas skaičius, įgavęs kismo ir stabilumo gebas. Plutarcho perduotą sielos apibrėžimą (tinkantį tiek visatos sielai, tiek pavienėms sieloms) patvirtina ir kiti šaltiniai: peripatetikas Aleksandras iš Afrosdisijadės Aristotelio *Topica* komentare rašo: „sielos apibrėžimas – „pats save judinantis skaičius““<sup>52</sup>. Kad šis apibrėžimas priklauso Ksenokratui, galima suprasti iš kitų autorių<sup>53</sup>. Priešingai nei sąvokos ūlų atveju, aristotelikų komentatoriais neturime pagrindo netikėti, nes nematome išskirtinai aristotelikų sąvokų, kurios galėtų iškreipti

<sup>51</sup> Aetijas nenuosekliai vartoja dangaus (οὐρανός) sąvoką, nes čia prielinksnis ὑπὸ išduoda, kad dangus yra tarsi riba ar dangaus skliautas, o štai kiek toliau tekste (čia necituojama) *Ouranos* jau įvardijamas kaip dievas ir, kaip žinome iš kitų platonikų šaltinių, veikiau suprastinas kaip pati visata (žr. 49 išn.).

<sup>52</sup> ψυχῆς ὀρισμὸς τὸ ἀριθμὸς αὐτὸς ἑαυτὸν κινῶν (In *Top.* 429.11-12=fr.95 IP<sub>2</sub>).

<sup>53</sup> Temistijas: „Siela yra save judinantis skaičius, kaip teigė Ksenokratas“ (ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν, ὡς ἐνόμιζε Ξενοκράτης (*paraphrAnalPost* 5,1.43.2-3=fr.99 IP<sub>2</sub>)); Makrobijus: „Ksenokratas [teigė, kad siela yra] save judinantis skaičius“ (*Xenocrates (dixit animum) numerum se moventem (In Somn.* I.14,9=fr.96 IP<sub>2</sub>)). Apie šį sielos apibrėžimą Aristotelio veikaluose (fr.85-89 IP<sub>2</sub>) ir apibrėžimo susiejimą su Ksenokratu žr. De Cesaris 2020, 149ff.

Ksenokrato poziciją. Kaip apibendrina Isnardi Parente, Ksenokrato sielos kaip save judinančio skaičiaus apibrėžimą liudija daugelis autorių ir „visada visiškai nuosekliai“ (2012, 25). Tad Aetijo fragmentas išlieka problemišku, bet dėl kitų įrodymų sąlyginio gausumo, esame priversti laikytis pastarųjų padiktuotos pozicijos sielos klausimu<sup>54</sup>.

Sielos netapatinimas su Diada grindžiamas ne tik fragmentų patikimumo lyginimu. Kaip pamatysim, siela kaip save judinantis skaičius yra svarbi Ksenokrato filosofinės sistemos dalis. Tačiau prieš pereinant prie šio aspekto, atidžiau pažvelkime į sielą kaip judintoją ir jos gebų šaltinius. Pradų steigiamas skaičius tampa siela „susimaišius tapatumui ir skirtingumui, kurių vienas yra judėjimo ir kismo pradai, o kitas – stabilumo“ (T8). Kaip minėta (sk. 2.3 ir 3.1), Ksenokratas čia perinterpretuoja *Timajo* kosmologiją (T6): (1) nedalomą ir dalomą esatį jis interpretuoja kaip Monadą ir Diadą (žr. 24 išn.); (2) o tapatumo ir skirtingumo pradus – kaip kismo ir stabilumo gebų šaltinius<sup>55</sup>. Būtent pastarasis filosofo žingsnis iki šiol lieka neaiškus – iš kur tiksliai kyla sielos kismas ir judėjimas, kitaip tariant, kas Ksenokrato filosofijoje yra tapatumo ir skirtingumo pradai, kurie skaičių paverčia siela.

---

<sup>54</sup> Tebūta vieno Aetijo ir kitų fragmentų nesuderinamumo sprendimo, neneigiančio paties nesuderinamumo. J. Dillonas pasiūlė pasiremti iškraipyto teksto hipoteze (2003, 103). Toks metodas problemiškas, nes Dillonas teigia, kad mūsų nepasiekė ištisa eilutė tarp žodžių „μητρὸς θεῶν“ ir „δίκην“, o rankraščiuose šioje vietoje *lacuna* nėra. Pasak Dillonono, galbūt jau pats Aetijas rėmėsi sugadintu šaltiniu (*ibid.*). Bet ir tokiu atveju vien tik turinio neaiškumo nepakanka norint įterpti papildomą eilutę. Todėl Dillonas tęsia vokišką tradiciją ir teksto įtrūkį grindžia vidine teksto asimetrija (cf. Baltes 1999, 192). Monada Aetijo tekste yra: M1) kaip vyras; M2) užimanti tėvo pareigas; M3) karaliaujanti danguje; M4) vadinama: M4.1) Dzeusu; M4.2) nelyginiu; M4.3) protu; M5) yra pirmasis dievas. Atitinkamai Diada yra: D1) kaip moteris; D2) tarsi dievų motina; D3) valdanti po dangumi esančią sritį; D5) pasaulio siela. Taigi matyti, kad mus pasiekęs tekstas stokoja Diados epitetų, atitinkančių 4 punktą. Dillonas pasiūlo savąją versiją – esą Diada yra D4.1) „Rėja“, D4.2) „lyginė“ ir D4.3) „materija“. Tačiau pasaulio sielos problemos tai neišsprendžia. Tad svarbesnė yra antroji hipotezės dalis: Dillonas laikosi P. Boyancé (1948, 227-8) teiginio, kad frazėje *μητρὸς θεῶν δίκην* („tarsi dievų motina“), žodis *δίκην* išties yra tikrinis vardas. Tokiu atveju tai būtų nuoroda į Hesiodo aprašytą Dzeuso palydovę – personifikuotą Teisingumą (*Dike*). Esą originaliame fragmente pasaulio siela buvo sutapatinta būtent su *Dike*, atitinkančia deivę Atėnę. Tad tekstas esą buvo toks: „Diadą <...> užimančią dievų motinos pareigas, kurią jis vadina ir Rėja, ir lygine, ir materija; o šiųdviejų palikuonę jis teigė esant *Dike*, <...> kuri jam yra visatos siela.“ Tačiau Dillonono argumentacija yra nepagrįsta, nes atsiremdamas į simetriškumo argumentą savo rekonstrukcijoje jis pats šio simetriškumo nesilaiko: (1) problemiškas yra žodžio *δίκην* kaip vardo skaitymas. Mat frazėje *μητρὸς θεῶν δίκην* šis žodis vartojamas prieveiksmiškai, o visa frazė savo struktūra yra simetriška frazei *πατρὸς ἔχουσαν τάξιν* (Baltes 1999, 192). Žodžio *δίκην* nepriklausymą šiai frazei įžvelgti galėtume tik tuomet, jei visose kitose dalyse Monados ir Diados apibūdinimams būtų parenkami, kiek įmanoma, tokie patys išsireiškimai. Tuomet galėtume tikėtis, kad po *μητρὸς θεῶν* turėjo eiti *ἔχουσαν τάξιν*. Tačiau fragmente matome sinonimišką vartoseną, pavyzdžiui, Monados valdymui nusakyti naudojamas žodis *βασιλεύειν*, o Diados – *ἡγεῖσθαι*. Todėl tikėtina, kad ir tėvo pareigoms nusakyti pasirinkęs frazė *τάξιν ἔχειν*, motinos pareigas Aetijas išreiškė sinonimiška fraze *μητρὸς θεῶν δίκην*, kurią ir matome tekste. Maža to, kaip pats Dillonas pastebi (2003, 103, n.49), Aetijas savo tekste žodžio *δίκη* akuzatyvą dažnai naudoja būtent prieveiksmiškai („tarsi“, „tokiu būdu kaip“); taip pat (2), pati pasaulio sielos sutapatinimo su Diada frazė (*ψυχή τοῦ παντός*) simetriškai atitinka paskutinįjį Monados apibūdinimą – *πρῶτος θεός*. Tad Dillonono sprendimas nėra tinkamas.

<sup>55</sup> Kaip pabrėžia Bartninkas, ši tapatumo ir skirtingumo interpretacija akivaizdžiai kertasi su *Sofistu* (254d–255e), kur šie aspektai yra atskirti nuo judėjimo ir stabilumo (2023, 241).

Thielis tapatumo ir skirtingumo kilmės eksplicitiškai neaiškina (2006, 331). Tačiau jo tapatumo ir skirtingumo samprata Platono kontekste leidžia spėti, kad Ksenokrato atveju jis šiuos pradus interpretuotų kaip išvestinės Monados atributus (2006, 398; žr. T11 ir Thielio interpretaciją *ad loc.*). Tokia pozicija netinkama, nes, kaip minėta, pati Thielio pateikta pradų doktrinos interpretacija yra nepagrįsta ir prieštarauja likusiai fragmentų visuma. Be to, išvestinė Monada pagal Thielio sistemą išties tegali būti skaičius-idėja (žr. 42 išn.). Tad sakymas, kad tapatumas ir skirtingumas bei iš jų plaukiantys kismas ir stabilumas priklauso skaičiui 1, nepaiškina, kaip ir iš kur šis 1 įgauna šiuos aspektus. Kitas, susijęs tapatumo ir skirtingumo kilmės aiškinimas – esą tai yra idėjos, kurios, kaip ir kitos idėjos, yra mažtos Monados<sup>56</sup>. Tačiau pati pozicija, kad idėjos yra Monados mintys yra atmestina (žr. 27 išn.), o ir tapatumas bei skirtingumas laikytini idėjomis veikiau Platono, o ne Ksenokrato kontekste.

Taigi vienintelis likęs tapatumo ir skirtingumo šaltinis Ksenokrato sistemoje yra patys pradai. Monada kaip vientisumas, kaip apribojantis, apibrėžiantis pradas teikia tapatumą. Diada, savo ruožtu, yra kitoniškumo (skirtingumo) pradas jau vien dėl to, kad Monada kaip vientisumo, vienumo pradas negali steigti nieko kito ir visata yra steigama per Monados ir Diados santykį (cf. sk. 3.4). Skirtingumo ir tapatumo sąsają su pradais patvirtina ir aukščiau (3.4) aptartas visatos nuoseklumo siekis – tapatumas ir skirtingumas turi būti arba pradai, arba pradų steigiami. Kaip matėme, Monada ir Diada visų pirma steigia skaičius, o ir likusi visata yra matematinės prigimties. Tuomet tapatumas ir skirtingumas, jei nėra patys pradai, tikėtina, taip pat turėtų būti skaičiai ar panašūs matematiniai dariniai. Tokia išvada gražina mus prie pirminės problemos, nes Monada ir Diada steigia skaičių, kuris tik po to įgauna skirtingumo ir tapatumo. Mat tapatumas ir skirtingumas pristatomi ne kaip skaičiai ar matematinės prigimties dalykai – skaičius juos įgauna papildomai ir tampa kažkuo kitu. Iš viso to sprendžiant, labai tikėtina, kad prielaida apie Monadą ir Diadą kaip tapatumo ir skirtingumo šaltinį yra pagrįsta.

Dabar grįžkime prie paties Ksenokrato interpretacijos – tapatumą jis laiko stabilumo, o skirtingumą – kismo pradais. Tad Diada pasižymi dar ir kismo prigimtimi. Kitaip tariant, būtent ji yra pirminis kismo šaltinis, nepaisant to, kad sielai tenka pasaulio judintojos vaidmuo. Tokia interpretacija išsprendžia *Timajo* problemą – kismas ir judėjimas tampa nuoseklios ontologinės

---

<sup>56</sup> Tokią interpretaciją Dillonui priskiria Bartninkas (2023, 241). Pats Dillonas veikiau kalba apie idėjų buvimą Monados kaip proto (νοῦς) mintimis (2003, 121), tačiau jei tapatumą ir skirtingumą laikytume idėjomis, tuomet ir jos būtų Monados mintys.

sistemos dalimi su aiškiu šaltiniu. *Timajuje*, kuriant sielą, kismui buvo būtinos *a priori* postuluotos skirtingumo ir tapatumo prigimtys; ne mažiau svarbus buvo ir Demiurgo vaidmuo, nes jis „privertė“ jas [tapatumo ir skirtingumo prigimtis] judėti ratu“ (T6). Ksenokrato sistemoje sielą judėti įgalina patys visatą steigiantys pradai, užimantys Demiurgo vietą ir turintys aukščiausią ontologinį statusą. Taip pat Diados buvimas kismo šaltiniu išsprendžia savotišką Diados aktyvumo dilemą. Matėme (e.g. sk. 3.3), kad Diada, nepaisant savo ontologinio statuso ir kosmologinio vaidmens, dažnai įvardijama tarsi būtų pasyvi. Kita vertus, Diadai buvo priskirtas ir „Amžinos srovės“ (τὸ ἀένναον) epitetas (apie jo patikimumą žr. 3.1 *ad loc.*). Kaip minėta, toks įvardijimas žymi savotišką Diados aktyvumą. Dabar pamatėme, kaip šis aktyvumas pasireiškia: Diada yra kismo šaltinis – ji yra nuolat tekanti ir suteikianti pasaulio sielai gebėjimą judėti.

Nustatę sielos apibrėžimą ir santykį su Diada, galime grįžti prie sielos vaidmens Ksenokrato sistemoje. Pamename, kad *Timajuje* pasaulio siela buvo savotiška tarpininkė – būdama sudaryta iš tarpinės prigimties mišinio, ji gali tiek atpažinti juntamus dalykus, tiek idėjas. Panašiai yra ir Ksenokrato sistemoje. Joje sielą kaip tarpininkę atskleidžia Giulia De Cesaris atlikta Aristotelio ištraukų analizė (2020, 148-173; cf. Isnardi Parente 2012, 25). Nors siela yra tiesiogiai steigama Monados ir Diados, dėl savo prigimties metafizinėje sistemoje ji atsiduria tarp skaičių-idėjų ir materialaus, juslinio pasaulio. Mat judėjimas aristoteliškąja prasme (kismas substancijos, kokybės, kiekybės arba vietos atžvilgiu (*Phys.* 200b33-34)) yra jutimais patiriamus dalykus išskirianti savybė (*differentia*), o siela yra tokio judėjimo šaltinis. Kita vertus, sielos judėjimas yra išskirtinis, nes ji (1) judina pati save ir dėl to yra gyva; (2) buvimas skaičiumi „apsaugo“ ją nuo kismo, kurį patiria materialūs subjektai. Tad siela, viena vertus, yra nekintanti ir šiuo atžvilgiu tokia pati kaip skaičiai-idėjos, kita vertus, ji yra materialųjį pasaulį išskiriančio judėjimo šaltinis.

Antrasis sielos tarpininkės vaidmens aspektas atsiskleidžia iš epistemologinės perspektyvos. Kaip formuluoja De Cesaris, „sielos ontologinis giminingumas metafiziniam pasauliui įgalina jo suvokimą“ (2020, 160). Siela, turėdama tiek jutiminio, tiek metafizinio lygmens prigimtį, yra įgali pažinti tiek vienos, tiek kitos prigimties objektus. Tai yra svarbus aspektas prisimenant nuoseklios visatos iššūkį, Aristotelio iškeltą platonikams. Mat kito ontologinio lygmens pažintumas – nebūtų buvęs įmanoma Speusipo metafizinėje sistemoje, pasižyminčioje nesusietumu (De Cesaris 2020, 159). Sielos dvigubą funkciją patvirtina Aristotelio citata, kuri, nors ir tiesiogiai nenurodo į Ksenokratą, pateikia būtent jo sielos apibrėžimą:

**T14** Kadangi siela atrodė gebanti ir judėti, ir pažinti šitokiu [anksčiau nusakytu] būdu, kai kurie sujungė ją iš abiejų [elementų], teigdami, kad siela yra save judinantis skaičius.

ἐπει δὲ καὶ κινητικὸν ἐδόκει ἡ ψυχὴ εἶναι καὶ γνωριστικὸν οὕτως, ἔνιοι συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν, ἀποφηνάμενοι τὴν ψυχὴν ἀριθμὸν κινουῦνθ' ἑαυτὸν. (*De an.* 404b27-30=fr.85 IP<sub>2</sub>)

Taigi Ksenokrato (pasaulio) siela, pasižyminti išskirtiniu judėjimu ir būdama matematinės prigimties tampa tiek ontologinė, tiek kognityvinė tarpininkė ir prisideda prie Ksenokrato ontologinės sistemos nuoseklumo bei susietumo.

## Išvados

Ksenokrato filosofinės sistemos analizę pradėjome nuo jos konteksto: remdamasis kanoniniu palikimu – *Timaju* – ir neišplėtotu Platono mokymu apie pradus, Ksenokratas siekė sukurti nuoseklią doktriną. Viena vertus, ji turėjo atsakyti į Aristotelio kritiką Platonui dėl sukurtos, bet amžinos visatos asimetriškumo bei į kritiką Speusipui dėl visatos metafizinio nesusietumo ir nenuoseklumo. Kita vertus, Ksenokrato doktrina turėjo išsklaidyti *Timajo* paliktus neaiškumus dėl kismo ontologinių pagrindų. Todėl Ksenokratas savo filosofinėje sistemoje Demiurgą pakeitė Monada ir Diada – būtiniais ir pakankamais ontologiniais pradais. Jie tiesiogiai steigia nuoseklią, matematinės prigimties visatą: (α) pasaulio sielą, kuri yra skaičius, iš tų pačių pradų gavęs judėjimo bei stabilumo gebas, (β) skaičius-idėjas bei (γ) jiems struktūriškai tapačius idealius geometrinius dydžius. Ksenokrato postuluoti pradai, viena vertus, yra lygiaverčiai ir vienas nuo kito ontologiškai nepriklausomi, kita vertus, juos pažįstame ir jie *de facto* nuolat veikia tik per tarpusavio santykį: Monada dėl savo pačios prigimties teikia apibrėžtumą ir vientisumą, o Diada – begališkumą, neapibrėžtumą, kitoniškumą ir kismą.

Atkurta Ksenokrato pradų doktrina leidžia pamatyti Ksenokratą ne tik kaip mokytojų ištikimą akademiką, bet ir kaip originalų filosofą. Jis siekia interpretuoti *Timają*, dalinai išsaugo jo struktūrą ir svarbią pasaulio sielos kaip tarpininkės sampratą; taip pat ir antlaikinės interpretacijos idėją veikiausiai perima iš paties *Timajo*. Vis dėlto Demiurgo pakeitimas savitai interpretuota Monada ir Diada žymi radikalų metafizinį poslinkį, originalų tiek buvusių, tiek vėliau sekusių platonikų doktrinų kontekste.

Užčiuopti šį poslinkį padėjo darbe pasitelkti tyrimo metodai ir prieiga. Apžvelgę negausius fragmentus nustatėme iš jų visumos plaukiančias nuostatas. Tai pareikalavo lyginti fragmentų patikimumą, derinti vienas kitam prieštaraujančius fragmentus ir atmesti dalį jų teiginių. Tyrimas



atskleidė svarią įtaką vėlesniems liudijimams dariusius veiksnius, iš kurių bene svarbiausias – Aristotelio siekis nusakyti kitų filosofų pozicijas savais konceptais. Taip pat stokodami tiesioginių fragmentų siekėme nustatyti, kuriuose Ksenokrato neįvardijančiuose tekstuose atsispindi jo pozicija. Susidurdami su skurdžiais ir itin problemiškais fragmentais, doktrinos atkūrimui pasitelkėme ne tik juos pačius, bet ir jų kontekstus. Matydami, kaip Ksenokratas išpildo jo filosofinei sistemai iškeltas sąlygas, galėjome geriau suprasti šios sistemos filosofinę raciją; kita vertus, ten, kur atkurta sistema stokojo aiškumo, filosofinis kontekstas leido daryti tikėtinas prielaidas apie galimus Ksenokrato žingsnius ir problemišku fragmentų teiginių patikimumą.

Pasirinkta prieiga leido pasiūlyti naują Ksenokrato pradų doktrinos interpretaciją. Žinoma, kaip ir visos kitos, ši interpretacija išlieka tik tikėtina. Tačiau vaisingas tokios prieigos taikymas gali tapti impulsu ir tolesniems Ksenokrato fizikos bei kitų filosofijos sričių tyrimams. Ypač turint omenyje, kad tinkamas pradų doktrinos atkūrimas yra itin svarbus ir kitų susijusių Ksenokrato teiginių analizei – šiame darbe kontekstualiai aptartoms, tačiau išsamiai netirtoms skaičių-idėjų, nedalomų linijų ir kitoms teorijoms. Nemažiau svarbu tai, kad daugelis ankstyvosios Akademijos fragmentų yra savotiškai iškreipti tiek Aristotelio, tiek vėlyvesnių autorių įtakos, taip pat itin problemiško pitagorikų ir akademikų susipynimo bei neskaidraus autorystės priskyrimo. Dėl to dažnai sunku nustatyti akademikų doktrinų specifines savybes bei išryškinti jų poziciją. Tad fragmentų analizės derinimas su tuometiniu konkuruojančių filosofų kontekstu leidžia atkurti tikslesnius konkrečių platonikų filosofinius paveikslus ir doktrinas.

## Bibliografija

### Pirminių šaltinių leidimai, vertimai, komentarai

1. Burnet, John. 1902. *Platonis opera*, vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
2. Gutas, Dimitri. 2010. *Theophrastus On First Principles (known as his Metaphysics)*. Leiden; Boston: Brill.
3. Hayduck, Michael. 1891. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: G. Reimer.
4. Heinze, Richard. 1892. *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig: G. B. Teubner.
5. Isnardi Parente, Margherita (IP<sub>2</sub>). 2012. *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*. Ed. rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi. Pisa: Edizioni della Normale.
6. Isnardi Parente, Margherita. 1982. *Senocrate e Emodoro. Frammenti*. Napoli: Bibliopolis.
7. Kardelis, Naglis. 1995. *Platonas. Timajas. Kritijas*. Vertimas, įvadas, paaiškinimai. Vilnius: Aidai.
8. Macran, Henry S. 1902. *The Harmonics of Aristoxenus*. Oxford: Clarendon Press.
9. Mansfeld, Jaap & Runia, David T. 2020. *Aëtiana V. Part 1, General Introduction Book 1 Text and Commentary*. Leiden; Boston: Brill.
10. Moraux, Paul. 1965. *Aristote: Du Ciel. Texte établi et traduit*. Paris: Les Belles Lettres.
11. Reeve, C. D. C. 2016. *Aristotle. Metaphysics*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.
12. Rose, Valentin. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Lipsiae: Teubner.
13. Ross, William D. 1924. *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
14. Ross, William D. 1950. *Aristotelis Physica*. Oxonii: Clarendon.
15. Wachsmuth, C., Hense, O. 1958. *Ioannis Stobaei Anthologium*. Berlin: Weidmann.
16. Zeyl, Donald J. 2000. *Plato. Timaeus*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.
17. Cornford, Francis M. 1997 (repr.). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.
18. Cornford, Francis M. 1939. *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of truth and Plato's Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

## Mokslinė literatūra

1. Baltes, Matthias. 1999. *Dianoemata: Kleine Schriften Zu Platon und Zum Platonismus*. A. Hüffmeier, M.-L. Lakmann, M. Vorwerk, Hrsgg. Stuttgart; Leipzig: B. G. Teubner.
2. Bartninkas, Vilius. 2023. *Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Boyancé, Pierre. 1948. Xénocrate et les Orphiques. *Revue des études anciennes*, vol. 50(3), 218–31.
4. Burkert, Walter. 1962. *Weisheit Und Wissenschaft: Studien Zu Pythagoras, Philolaos Und Platon*. Erlanger Beiträge Zur Sprach- Und Kunstwissenschaft, X. Nürnberg: Hans Carl.
5. Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
6. Cherniss, Harold. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press.
7. Cherniss, Harold. 1962 (1945). *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russel&Russel.
8. Cohen, Marc S. 2019. Substances. *A Companion to Aristotle*. G. Anagnostopoulos, ed. Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell.
9. De Cesaris, Giulia. 2020. *Aristotle's account of Speusippus' and Xenocrates' Metaphysical and Epistemological Theories*. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/13441/>
10. des Places, Édouard. 1970. *Lexique De La Langue Philosophique Et Religieuse De Platon*. 1 (A–Λ). Platon. Oeuvres Complètes. Tome XIV. Paris: Les Belles Lettres.
11. Dillon, John. 2002. 'Theophrastus' critique of the Old Academy in the *Metaphysics*. *On the 'Opuscula' of Theophrastus*. W.W. Fortenbaugh, G. Wöhrle, eds. Stuttgart: Franz Steiner.
12. Dillon, John. 2003. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford: Oxford University Press.
13. Graham, Daniel W. 1999. Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. A. Long, ed. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Guthrie, William K. C. 1978. *A history of Greek philosophy. Vol. 5, The later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.

15. Horky, Phillip S. 2013. Theophrastus on Platonic and 'Pythagorean' Imitation. *Classical Quarterly*, 63(2), 686–712.
16. Jaskelevičius, Alius. 2015. Daimonologija Apulėjaus Veikale *De Deo Socratis*. *Literatūra* 57 (3), 71-83.
17. Johansen, Thomas K. 2004. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. New York: Cambridge University Press.
18. Kardelis, Naglis. 2007. *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.
19. Krämer, Hans J. 1964. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: P. Schippers.
20. Sedley, David. 2002. The Origins of Stoic God. *Traditions of Theology* (Vol. LXXXIX. *Philosophia Antiqua*). D. Frede, & A. Laks, eds. Leiden; Boston; Köln: Brill.
21. Sedley, David. 2019. *The Timaeus as Vehicle for Platonic Doctrine*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 56. Oxford: Oxford University Press.
22. Sedley, David. 2021a. Xenocrates' Invention of Platonism. *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*. M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Sedley, David. 2021b. An Iconography of Xenocrates' Platonism. *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*. M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Thiel, Detlef. 2006. *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*. München; Leipzig: K. G. Saur.
25. Vlastos, Gregory. 1973. On Plato's oral Doctrine. *Platonic Studies*. G. Vlastos. Princeton: Princeton University Press.

## Santrauka

Šiame magistro darbe atkurama Ksenokrato pradų doktrina, ją pristatant paties filosofo ir jo teorijos sąlygų kontekste. Darbe pirmiausia apžvelgiami Ksenokrato filosofijos šaltiniai, jam įtaka dariusi Aristotelio kritika Platonui bei Speusipui ir kanoninio Platono dialogo – *Timajo* – neaiškumai, kuriuos Ksenokratas siekė išsklaidyti. Tuomet analizuojami patys fragmentai – tiek tiesiogiai Ksenokratą minintys, tiek jo poziciją atskleidžiantys, bet jos autoriaus neįvardijantys tekstai. Interpretuojant fragmentus analizuojami ne tik jų teiginiai, bet ir jų statusas, veiksniai padarę įtaka vėlesniems liudijimams apie Ksenokrato teiginius. Galiausiai, pradžioje aptarti kontekstai pasitelkiami siekiant ne tik paaiškinti filosofinę atkurtos doktrinos raciją, bet ir įvertinti pačią rekonstrukciją bei ją papildyti aspektais, kurie nagrinėjant fragmentus liko neskaidrūs. Šis dvejojimo pobūdžio tyrimas leido pasiūlyti naują Ksenokrato pradų doktrinos interpretaciją: Monada ir Diada paaiškėjo esantys du, viena vertus, lygiaverčiai ir ontologiškai nepriklausomi, kita vertus, kosmologiškai susieti pradai, per savo sąveiką antlaikiškai steigiantys matematinės prigimties visatą, pasižymintį nuoseklumu bei susietumu ir tiesiogine bei visapusiška ontologine priklausomybe nuo pradų.

**Raktiniai žodžiai:** Ksenokratas, Monada, Diada, pradai, Akademija, Platonas, platonikai

## The Monad and the Dyad in Xenocrates' Philosophy

### Summary

This master's thesis aims at reconstructing Xenocrates' doctrine of principles and present it in the context of the philosopher himself as well as the conditions in which it was written. First, the thesis provides an overview of the sources of Xenocrates' philosophy as well as the factors that influenced him: Aristotle's criticism of Plato and Speusippus and the obscurities of the canonical dialogue *Timaeus*, which Xenocrates seeks to clarify. The contextual overview is followed by the analysis of the fragments, those that directly mention Xenocrates as well as those that present his position without mentioning him. The interpretation of the fragments is based not only on their analysis in terms of content but also on the analysis of their status and the factors that influenced later accounts of Xenocrates' statements. Finally, the contextual overview is used not only to shed light on the rationale of the reconstructed doctrine but also to evaluate the reconstruction itself and to clarify those aspects which remained obscure after the reconstruction. The twofold nature of the study has led to a new interpretation of Xenocrates' doctrine of principles: the Monad and the Dyad turned out to be two, on the one hand, equal and ontologically independent, on the other hand, cosmologically interconnected principles, which, by interacting with each other, supra-temporally constitute the universe of a mathematical nature, characterised by coherence and connectedness as well as direct and total ontological dependence on the principles.

**Keywords:** Xenocrates, Monad, Dyad, principles, Academy, Plato, platonists