

## ФИЗИКА ПОСИДОНИЯ: НОВАТОРСТВО ИЛИ СТОИЧЕСКИЙ КАНОН? (К ВОПРОСУ О ТОМ, БЫЛ ЛИ ПОСИДОНИЙ «СТОИЧЕСКИМ ПЛАТОНИКОМ»)

### Предварительные замечания

К вопросу о том, существовал ли так называемый стоический платонизм, сегодня возвращаются все реже, поскольку сама эта проблема представляется несколько надуманной и имеющей скорее историографический интерес. В настоящей статье я хочу вновь обратиться к ней, обсудить основные аргументы, высказанные различными исследователями, и привести ряд соображений в пользу того, что в истории Стои не было периода или течения, которые можно правомерно назвать «стоическим платонизмом».

Во времена еще не столь отдаленные Посидоний считался, по выражению А.Ф.Лосева, «модной»<sup>1</sup> фигурой, и его с энтузиазмом превозносили как предтечу неоплатонизма или как крупнейшего представителя «стоического платонизма». «Вероятно, ни один из античных философов не давал повода для столь смелых гипотез и столь же веских сомнений, как Посидоний»<sup>2</sup>. В первой половине XX в. сложилось и окрепло мнение, что Посидоний явил собою своего рода универсальное связующее звено между Востоком и Западом, Грецией и Римом, осуществил синтез рационализма и мистицизма, пифагореизма, платонизма и аристотелизма и тем самым оказал почти всеобъемлющее влияние на последующее развитие античной философии.

Одним из самых ярких выразителей этого мнения стал В.Йегер. Вкратце аргументы его таковы. Посидоний написал комментарий к платоновскому «Тимею» – по мнению Йегера, комментарий чрезвычайно положительный, обширный и необычайно популярный. К этой платонической основе Посидоний добавил аристотелевскую теорию причин, демокритовскую концепцию макро/микрокосмоса и стоическую концепцию мировой «симпатии». В результате такого глобального синтеза получилось нечто небывалое, и Йегер объявил Посидония «отцом неоплатонизма» (хотя и признавал, что к началу IV в. Посидония уже мало кто знал)<sup>3</sup>.

Йегер был не одинок в своем энтузиазме. В числе самых заметных его единомышленников можно упомянуть, например, К.Прехтера, считавшего учение Посидония важнейшим этапом на пути к неоплатонизму<sup>4</sup>, и

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 681.

<sup>2</sup> Witt R.E. Plotinus and Posidonius // Classical Quarterly. 24. 1930. P. 198 (несмотря на взвешенное начало, в конце статьи – р. 207 – Уитт прямо объявляет Посидония предшественником Плотина). Ср. также Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen, 1912. S. 60 f., 134 f.

<sup>3</sup> Jaeger W. Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. S. 54 f., 68 f., 93, 116.)

<sup>4</sup> Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. I-er Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl. hrsg. von K.Praechter. Berlin, 1926. S. 478 f.

В.Тайлера, который полагал, что учение Посидония о «симпатии» между макро- и микрокосмом послужило моделью для картины интеллигибельного космоса и натурфилософии Плотина<sup>5</sup>. Среди отечественных исследователей такого же мнения придерживался А.Ф.Лосев: «Посидоний... стал на путь синтеза главных достижений греческой мысли, то есть, мифологии, досократики, Платона, Аристотеля, пифагореизма и стоицизма... и то, чего не успел сделать Посидоний на этом пути, с успехом доделали платоники последующих двух столетий, пока весь этот синтетизм и сакрализация не достигли своего завершения в системе неоплатоников»<sup>6</sup>.

Посидония А.Ф.Лосев называл крупнейшим представителем «стоического платонизма». Что же такое «стоический платонизм»? Это «огромное философско-эстетическое течение», захватившее несколько столетий, «и следы его ощущаются еще во II в. н. э.»<sup>7</sup>. Начинается оно, согласно А.Ф.Лосеву, с Панэтия, учителя Посидония.

Сначала зададимся вопросом: что с историко-философской точки зрения можно было бы назвать «стоическим платонизмом»? По-видимому, платонизм с элементами стоицизма, а именно теми элементами, которые сочетаемы с платонизмом. Понятным образом, речь не может идти о системных основах стоической догматики (учение о сущем и не-сущем, о началах и элементах, о мироздании, о познании, о судьбе и т. д.), поскольку для того, чтобы стоицизм стал «платонизмом», именно от этих первооснов, принципиально не сочетаемых с платонизмом, необходимо отказаться. Но найдем ли мы приемлемым образом «стоицизированный» платонизм у Панэтия?

Посмотрим, далее, что же именно служит поводом говорить о платонических симпатиях Панэтия. Во-первых, свидетельства и оценки античных авторов. Цицерон утверждает (Тускуланские беседы I 79 ср. О пределах блага и зла IV 79), что Панэтий неизменно превозносит Платона и мыслит с ним одинаково почти во всем. Прокл (Комм. к «Тимею» I р. 162,12 Diehl) прямо называет Панэтия «платоником». Во-вторых, некоторые особенности учения Панэтия. Он 1) отрицал уничтожимость космоса (*Филон Александрийский*. О вечности мира 76) или, по крайней мере, ставил под сомнение эту уничтожимость (*Цицерон*. О природе богов II 118) и, 2) возможно, признавал самостоятельное существование аффективного начала в душе – если считать, что Цицерон (Об обязанностях I 101; 132 ср. 105) действительно передает мнение Панэтия.

Но в чем еще заключался платонизм Панэтия, эти скудные сведения нам, естественно, не объясняют<sup>8</sup>. Иными словами, на мой взгляд, «стоический платонизм» Панэтия в его учении (насколько мы можем судить о нем по немногочисленным<sup>9</sup> фрагментам) не проявляется сколько-нибудь заметным образом («эстетический» момент я, понятным образом, оставляю за рамками моего внимания). И если уж давать общую характеристику учению Панэтия с учетом его платонических симпатий, то (забегая вперед) корректнее, видимо, говорить

<sup>5</sup> Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 724.

<sup>7</sup> Там же. С. 661. В те времена, когда Алексей Федорович Лосев писал том «Ранний эллинизм», я уже работал у него секретарем и, разумеется, тогда нисколько не сомневался в том, что стоический платонизм существовал и отличался необычайной мощью.

<sup>8</sup> Возможно, Цицерону (что более вероятно) и Проклу (что менее вероятно) были известны тексты Панэтия, впоследствии утраченные безвозвратно. Но строить гипотезы на этом более чем шатком основании – дело рискованное, если не бессмысленное.

<sup>9</sup> Если следовать строгим критериям отбора, то весь корпус Панэтия ограничится максимум 50–60 текстами небольшого объема.

не о «стоическом платонизме», а о *слегка платонизированном стоицизме*. Это стоицизм с такими элементами платонизма, которые еще более или менее совместимы с глубинными основами стоического мироощущения. Поэтому подобные платонические заимствования мы можем ожидать (и у средних стоиков действительно находим), например, в учении об аффектах души.

Перейдем теперь к Посидонию и посмотрим, о чем позволяют говорить те его тексты, в которых изложены основоположения физического учения (за исключением учения об аффектах души; периферийные и прикладные разделы физики нас в данном случае тем более не интересуют).

Главный предмет стоической физики – проявление законов логоса в мире вещей и явлений. Узловые темы: первоосновы (начала, элементы), космос и его устройство, природа и уровни организации сущего, причинно-следственные связи, промысл, бог. Основные разделы, несомненно, были выделены уже в тех сводках физики, которыми пользовался Диоген Лаэртий, хотя порядок их изложения наверняка менялся у разных представителей Стои. Диоген Лаэртий (VII 132) приводит два перечня «топов». Первый – деление физики «в видовом отношении» (εἰδικῶς): о телах, о началах, об элементах, о богах, о пределах, о пространстве, о пустоте. Второй – деление «в родовом отношении» ( ): о мире, об элементах, о причинах. Совершенно очевидно, что первый перечень не является точной «разверткой» второго, не мог быть общей и непререкаемой нормой и для нас служит лишь приблизительным ориентиром. Вероятно, самый разумный выход – следовать внутренней логике школьного учения в той мере, в какой эта логика поддается реконструкции. Конечно, необходимо иметь в виду, что у нас нет возможности точно установить, в какой последовательности Посидоний излагал основные части и темы физики.

## Начала

**I. Текст** (Диоген Лаэртий VII 134 = Fr 5 EK; Fr 257 Th<sup>10</sup>): «По их мнению, есть два начала (ἀρχαί) мироздания – действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие – это бескачественная сущность, или вещество. А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге “О сущности” [SVF I 85], Клеанф – в книге “Об атомах” [SVF I 493], Хрисипп – в первой книге “Физики” [SVF II 300], ближе к концу, Архедем – в книге “Об элементах” [SVF III Архедем 12], а Посидоний – во второй книге “Физического учения”. Начала же, как он говорит\*, отличаются от элементов (στοιχεῖα): первые не рождаются и не погибают, вторые же погибают при воспламенении. Кроме того, начала бестелесны и лишены формы (ἀσώματους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους), элементы же обладают формой [SVF II 299]\*\*».

### Комментарий

\* Принимаю чтение φησίιν – возможное наряду с общепринятым φασίιν. Я пробую, таким образом, представить нижеследующее противопоставление начал элементам как персональное мнение Посидония.

<sup>10</sup> EK – номер свидетельства или фрагмента по изданию Эдельштайна–Кидда (*Posidonius*. I: The Fragments / Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, 1972, 1989<sup>2</sup>), Th – по изданию Тайлера (*Poseidonios*. Die Fragmente. Hrsg. von W. Theiler. Bd. I: Texte; Bd. II: Erläuterungen. Berlin–N. Y., 1982).

\*\* Вариантов чтения два: «начала бестелесны» (Суда s.v. ἀρχή) и «начала являются телами» (σώματα εἶναι τὰς ἀρχάς – так в большинстве рукописей). Эти два варианта нашли отражение в наиболее авторитетных изданиях Диогена Лаэртия. Г. Лонг (Oxford, 1964) предпочел чтение Суды, а М. Маркович (Leipzig, 1999) – чтение рукописей. Мнения интерпретаторов тоже разделились на две группы.

В пользу «реалистической» формулировки («начала телесны») выступали такие корифеи, как Целлер, Шmekель и Поленц. Она и в последние времена имела авторитетных представителей – каковы, например, Мансфельд<sup>11</sup>, А. Лонг и Д. Седли<sup>12</sup> и прежде всего Кидд<sup>13</sup>, который приводит следующие доводы. Чтение ἀσώματους вызывает сомнения прежде всего потому, что в раннестойческой концепции бог-логос и материя являются телами, ибо представляют собой соответственно активное и пассивное начало, а оказывать воздействие и испытывать его способны только тела. Кидд прав: для Ранней Стои это безусловная норма, подтверждаемая целым рядом текстов. Однако сама норма *внутренне противоречива*. Поэтому я хочу в качестве эксперимента принять чтение ἀσώματους, которого придерживались в числе прочих Арним (SVF II 299), Брейе<sup>14</sup>, Грезер<sup>15</sup>, Иснарди Паренте<sup>16</sup> и Диллон<sup>17</sup>. О его приемлемости свидетельствуют возможная параллель ἀσώματους... καὶ ἀμόρφους и то обстоятельство, что начала противопоставляются элементам, объектам по определению *материальным* и *оформленным* сообразно своим качествами. Далее, в стоическом космосе невозможно представить себе изолированное физическое существование двух начал. Актуально они существуют как смесь бога-логоса и протосубстрата, и разделить их можно только в понятии – на что также указывал Посидоний (см. ниже). Косвенное подтверждение оригинальной позиции Посидония (если допустить ее существование) мы находим в тексте Галена (*Гален. Комментарий к трактату Гиппократа «О природе человека»* I vol. XV p. 30 K. = SVF II 409): «Древние путали то и другое, так и не придя к ясному пониманию различия между началом и элементом, поскольку считали возможным использовать название “элемент” и применительно к началам [ср. SVF I 103]. Но между этими двумя предметами существует очевидное различие: один из них [элементы] – это мельчайшая часть целого, а другой [начала] – то, на что мысленно можно поделить эту мельчайшую часть (εἰς ὃ διέλῃ τις κατ' ἐπίνοιαν αὐτὸ τὸ τοῦ τὸ ἐλάχιστον)».

Есть, конечно, и иной выход – а именно, предложенный Р. Гуле. После подробнейшего анализа всех аргументов за и против вышеуказанных чтений и перечисления представителей одной и другой позиции он приходит к выводу, что оба варианта неудовлетворительны. Гуле предлагает читать ἀσχηματίστους... καὶ ἀμόρφους (т. е. начала «безвидны... и бесформенны») – на том основании, что это словосочетание устойчивое (действительно, 45 мест зафиксированы в TLG; есть и латинский эквивалент – напр., SVF I 88) и, по его мнению, снимающее формальный вопрос о том, телесны начала или бестелесны<sup>18</sup>. Но на самом деле вопрос, конечно, не снимается.

<sup>11</sup> Mansfeld J. Zeno of Citium // Mnemosyne. 31. 1978. P. 134–178.

<sup>12</sup> Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge, 1988.

<sup>13</sup> Posidonius II 1, p. 105 f.

<sup>14</sup> Bréhier É. Les Stoïciens. Paris, 1962.

<sup>15</sup> Graeser A. Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study. Leiden, 1972.

<sup>16</sup> Isnardi Parente M. Stoici Antichi. Torino, 1989.

<sup>17</sup> Dillon J. ASOMATOS: Nuances of incorporeality in Philo // Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie / Ed. C. Lévy. Turnhout, 1998. P. 99–110.

<sup>18</sup> Goulet R. Les principes stoïciennes sont-ils des corps ou sont-ils incorporels? // Essays on Honour of Denys O'Brien. Aldershot, 2005. P. 172 f.

Мы не можем с полной определенностью сказать, как позиция Посидония соотносилась с раннестойческой догмой. Возможно, первоначальная позиция Зенона (и даже Хрисиппа) была более «реалистической» (в духе досократиков), а Посидоний впервые решил поправить неудачные формулировки. Но нельзя совершенно исключать и того, что чтение «начала бестелесны» было аутентичной раннестойческой нормой, искаженной затем в рукописной традиции ради мнимого соответствия «духу» стоического учения. К этому последнему выводу открыто или молчаливо присоединяются Арним, Христенсен<sup>19</sup>, Грээр, Форшнер<sup>20</sup>, Дюо<sup>21</sup> и другие, полагая, что стоическое «начало» – чисто функциональное понятие, которому не соответствует никакой вещественный денотат. Реальные же физические различия возникают только на уровне элементов. При таком подходе «начала» должны пониматься номиналистически – не как субстанции, а как принципы (прежде всего мыслительные) организации сущего, – ибо противоположный взгляд обрек бы стоическую космологию на непреодолимый дуализм почти платоновского типа. Нельзя не признать, однако, что дуализм формы и субстрата в «снятом» виде несомненно присущ стоическому учению о сущем. «Нестыковка» получается действительно очень существенная, но она далеко не единственная в стоическом учении.

## Вещество

**II. Текст** (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 11,5 р. 133, 18 W. = Fr 92 EK; Fg 267 Th): «А Посидоний утверждал, что сущность мироздания, то есть вещество\*, бескачественна и бесформенна (ἀπολος καὶ ἄμορφος), поскольку сама по себе не имеет никакой отдельной собственной формы (ἀποτεταγμένον ἴδιον σχῆμα) и никакого качества, но всегда присутствует в некоторой конкретной форме и в некотором качестве (ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι). И эта сущность отличается от [реально наличного] вещества только мысленно (ἐπινοία μόνον), будучи тем же самым [что и оно] в реальном существовании\*\*».

### Комментарий

\* ἡ τῶν ὄλων οὐσία καὶ ὕλη. Мне представляется обоснованным мнение Кидда (Posidonius II 1 р. 370), что καί в данном случае имеет не сочинительное, а объяснительное значение. В раннестойческой традиции «бескачественная сущность» и «бескачественное вещество» – синонимы для обозначения пассивного начала (см., напр., SVF II 318).

\*\* По принятому Киддом чтению Хирцеля<sup>22</sup> τὴν αὐτὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν вместо τὴν οὐσαν κτλ. рукописей. Если говорить о тексте фрагмента в целом, то он оставляет желать много лучшего в плане четкости. Любой его перевод неизбежно будет носить интерпретирующий характер. На мой взгляд, аргументацию Посидония можно представить следующим образом: 1) «бескачественная сущность», или «бескачественное вещество», всегда реально существует в определенной форме и качестве; 2) следовательно, «бескачественное вещество» и актуально сущий субстрат (т. е. соединение пассивного протовещества с оформляющим активным началом) могут быть

<sup>19</sup> Christensen J. An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962.

<sup>20</sup> Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, – Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.

<sup>21</sup> Duhot J.-J. La conception stoïcienne de la causalité. Paris, 1989.

<sup>22</sup> R. Hirzel R. Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II: De finibus. De officiis. Abt. 1. Leipzig, 1882. S. 759 n.1.

различены только «мысленно» (ἐπινοία μόνον); 3) значит, активный принцип и протовещество также могут быть различены лишь «мысленно» (ср. SVF II 307–308: первопричина мироздания «дана неотделимо от вещества» – ἀχώριστον δ' [ὑφεστάναι] τῆς ὕλης; ср. тж. SVF I 87). Отсюда следует, что «бескачественность» в стоической космологии есть не что иное, как возможность (всегда актуальная) существовать в (бесконечно разнообразно) окачествованном и оформленном (благодаря активному началу) виде. Весомость этих соображений отчасти признает и Кидд (Posidonius II 1, p. 106 f.).

О том, что и раннестойческую традицию интерпретировали похожим образом, свидетельствует текст Оригена (О молитве 27 = SVF II 318): «Напротив, те, по мнению которых сущность бестелесных вещей является следствием, которому предшествует сущность вещей телесных, определяют эту последнюю так: сущность – это перво вещество (πρώτη ὕλη) всего существующего, из которого и возникает все существующее; это материя тел, из которой произошли тела, [материя] всех индивидуальных вещей (τῶν ὀνομαζομένων), из которой произошли все индивидуальные вещи; или же это бескачественная первооснова (πρῶτον ὑπόστατον ἄλοιον); или же то, что лежит в основе всего существующего (τὸ προὑφιστάμενον τοῖς οὐσίῳ); или же то, что допускает любые превращения и изменения, оставаясь неизменным в своем собственном понятии (κατὰ τὸν ἴδιον λόγον); или же то, что подвержено всевозможным изменениям и превращениям. По мысли этих авторов, субстанция, взятая в своем собственном понятии, бескачественна и бесформенна (ἀσχημάτιστος), она не имеет даже никакой определенной величины (μέγεθος ἀποτεταγμένον), но служит основой для всякого качества, словно некое подготовленное место. Качествен же в этой связи они называют вообще всякую актуальную действительность (τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις κοινῶς), которой [акцидентально] присущи (συμβέβηκεν) и движения, и состояния (σχέσεις). Хотя, по их словам, сущность в своем понятии не обладает ни одним из этих качеств, она постоянно связана с каким-нибудь из них, – но так, что при этом в полной мере сохраняет свою страдательность и восприимчивость ко всем воздействиям со стороны деятельного начала...».

## Элементы

**III. Текст** (Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе» p. 699,14 Heiberg = Fr 93 a EK; Fr 299 Th): «Основное содержание (συναγωγή) этого рассуждения [О небе IV 3, 310 a 31 сл.] таково. То, что движется на свойственное ему место, движется к тому, что обнимает собой это [первое]; а то, что движется к обнимающему его, движется к [ему] подобному. Сказав, что место [чего-то] – это пределы, которые его содержат, он заключил, что то, что содержит в себе все движущееся (не просто как-либо движущееся, а движущееся вверх и вниз) – это крайний предел и центр [мироздания]. Тело, движущееся круговым движением, как это ясно, само для себя представляет предел и поэтому не содержится между пределом и центром [мироздания] – это относится только к телам, которые движутся вверх и вниз. И это, думаю, он добавляет не случайно, но указывает, что для движущихся вверх вещей находящееся выше является заключающим пределом для находящегося ниже, как, например, огонь для воздуха... И то, что содержит, говорит он, в некотором смысле становится формой (εἶδος) того, что в нем содержится [О небе IV 3, 310 b 7 сл.], а содержаться значит быть ближайшим по порядку. Ибо если не-

которым вещам, становящимся легкими, форму придает верхнее место, то тем, которые становятся тяжелыми – нижнее место. Так, для огня формой является верхний предел, в котором [огонь] имеет свое завершение, а для воздуха формой является огонь, поскольку он служит пределом распространения воздуха вверх; равным образом, для земли формой является центр [мироздания], а для воды формой является земля... Так что те элементы, которые подобны форме, то есть, самые крайние [огонь и земля] задают форму тем, которые находятся следом по порядку; а те, которые подобны веществу, то есть, посредствующие, оформляются этими [крайними]. Ведь именно огонь придает воздуху легкость, а земля придает воде тяжесть. Таков один способ подразделения четырех элементов на форму и вещество. Другой – тот, который определяет вещественные элементы как тяжелые и холодные, а формообразующие элементы – как легкие и горячие. Аристотель везде придерживается этого; так же поступает Теофраст в книге “О возникновении элементов”, стоик Посидоний тоже везде пользуется этим [делением], которое заимствовал у них».

### **Комментарий**

Значимые параллели к этому фрагменту мы находим в раннестоических текстах. SVF II 418 (*Немесий*. О природе человека 5 р. 52,18 Moganí): «Стоики же говорят, что из элементов одни деятельны, а другие страдательны. Деятельны воздух и огонь, а страдательны земля и вода». SVF II 439 (*Гален*. О количестве 3 vol. VII р. 525 Kühn): «Поэтому те, кто тщательнее всех исследовал связующую силу, то есть, стоики, объявляют связующее (τὸ συνέχον) одним, а связуемое – другим. А именно, пневматическая сущность – это связующее начало, а вещественная – связуемое. Поэтому, говорят они, воздух и огонь связуют, а земля и вода связываются» (ср. II 440; 444). SVF II 434 (*Плутарх*. О противоречиях у стоиков 42, 1053 e): «Иногда Хрисипп называет воздух стремящимся вверх и легким... Во второй книге сочинения “О движении” он говорит, что огонь, поскольку он лишен тяжести, стремится вверх, равно как и воздух, и подобно тому, как вода тяготеет к земле, воздух прилегает к огню». Что до Посидония, то, по всей видимости, он придерживался раннестоической традиции (напр., SVF II 429 сл.), отождествлявшей воздух с первичным холодом: «А Посидоний, утверждающий, что причиной холода является свежесть и влажность болотного воздуха, не опроверг это мнение, но даже сделал его более правдоподобным. Дело в том, что свежий воздух не всегда казался бы более холодным, если бы холод не зарождался во влаге» (Плутарх. О первичном холоде 16, 951 f.). Мнение Посидония относится, видимо, к вполне конкретным географическим условиям и само по себе не может претендовать на теоретический статус. Однако, учитывая контекст, допустимо предположить, что оно является частным случаем общей позиции Посидония, совпадавшей с раннестоической догмой или отличавшейся от нее не очень значительно.

## **Причинность**

**IV. Текст** (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 13,1 с р. 139, 5 W = Fr 95 EK; Fr 269 Th): «Посидоний же [определяет причину] так. Причина чего-то есть то, вследствие чего это нечто [происходит] (δι' ὃ ἐκεῖνο), или первичное воздействующее (πρῶτον ποιοῦν), или источник воздействия (ἀρχηγὸν ποιήσεως). Причина – [непрерывно] нечто существующее и телесное, а то, причиной чего она является, не обладает [реальным] существованием и не есть тело, а есть нечто привходящее и предикат (συμβεβηκὸς καὶ κατηγορημα).»

**Комментарий**

Ср. SVF I 89 (Стобей. Эклоги I 13, 1 р. 138, 14 W.): «А Зенон говорит, что причина (αἴτιον) – это то, вследствие чего [нечто происходит] (τὸ δι' ὃ), а то, причиной чего она является, – это результат (συμβεβηκός). Далее, причина – это тело, а то, причиной чего она является – предикат (κατηγόρημα)». Причина есть непременно тело – ланцет в нижеследующем примере – SVF II 341 (Секст Эмпирик. Против ученых IX 211–212): «Стоики говорят, что всякая причина есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: “тело” – ланцет, “для тела” – для человеческой плоти, “бестелесного” – предиката “разрезать”». Иными словами, результатом воздействия одного тела (ланцета) на другое (плоть) считается не появление нового тела с новыми качествами, а появление бестелесного предиката. По весьма правдоподобной гипотезе Лонга–Седли<sup>23</sup>, стоики предпочитали считать результатом каузального процесса произведенные в исходном теле изменения (выражаемые бестелесными предикатами) потому, что желали предохранить исходное тело от «исчезновения» в процессе каузального воздействия. Если же в процессе воздействия реально возникает новое тело – скажем, дом или корабль – то в таком случае результатом будет не предикат, а полноценное высказывание. При этом предполагается, что объект воздействия не обладает реальным существованием в качестве такового, пока не будет закончен полностью. Ср. SVF I 488; III Архедем 8 (Климент Александрийский. Строматы VIII 9,26 р. 96,21 St.–Fr): «Поэтому “возникать” и “быть разрезаемым” – то, для чего имеются причины – будучи действиями, сами бестелесны. Точно таким же образом можно сказать, что причины суть причины предикатов, или, как говорят некоторые, чистых смыслов (λεκτά) – Клеанф и Архедем называют предикаты чистыми смыслами. Или, еще лучше, можно сказать, что одни причины являются причинами предикатов, например, предиката “разрезается”, падежной [т. е. субстантивированной] формой (πτῶσις) которого будет “существование [в качестве] разрезаемого”, а другие – причинами высказываний, например, “корабль строится”, падежной формой которого в данном случае будет “существование [в качестве] строящегося корабля”».

**Возникновение и уничтожение**

**V. Текст** (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 20,7 р. 177, 21 W. = Fr 96 EK; Fr 268 Th): «Посидоний говорит, что существуют четыре вида уничтожения и возникновения из сущего в сущее. Ведь, как мы уже сказали раньше, они [стоики] отвергали как нечто нереальное [уничтожение и возникновение] из не сущего и в не сущее. А происходящие превращения (μεταβολαί) в сущее бывают в виде разделения (διαίρεσις), изменения (ἀλλοίωσις), слияния (σύγχυσις) или в виде [разрушения] целого, что именуется распадом (ἀνάλυσις). Из этих [четырёх видов] изменение касается сущности (οὐσίᾳ), а остальные три – качеств, сопутствующих сущности. Подобным же образом происходит и возникновение. Ведь сущность не увеличивается и не уменьшается путем прибавления и отнятия, а только изменяется – подобно числу и мере\*. А вот то, что обладает индивидуальным качеством (ἰδίως ποιόν), как Дион и Теон\*\*, подвержено увеличению и уменьшению. Вот почему основное качество (ποιότης) каждой вещи сохраняется от ее

<sup>23</sup> Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge, 1988. P. 340.



возникновения вплоть до разрушения – как это происходит с животными, растениями и прочими подобными вещами, подверженными разрушению. В вещах же, обладающих индивидуальным качеством, говорит он, есть две воспринимающие части (δέκτικὰ μόρια)\*\*\*, одна из которых относится к наличию сущности, а другая – к наличию [индивидуального] качества. И эта последняя, как мы неоднократно говорили, подвержена увеличению и уменьшению. Ведь обладающее индивидуальным качеством не есть то же самое, что составляющая его сущность, и вместе с тем не есть нечто отличное от нее, но почти то же самое, поскольку сущность является его частью и занимает то же самое место. Ведь то, о чем говорится как об отличном от другого, должно быть и пространственно отдельным и не рассматриваться как часть целого\*\*\*\*.

### Комментарий

\* Возможно, реминисценция из Эпихарма (*Диоген Лаэртий* III 11).

\*\* Типичные имена, фигурирующие в пояснениях к различным темам стоической логики и физики – например, SVF II 153; 166; 184; 187; 201; 397.

\*\*\* Тайлер предлагает читать ἐκτικὰ ὄρια, но в такой эмендации, по большому счету, надобности нет.

\*\*\*\* Пожалуй, самой полной смысловой параллелью к этому тексту в стоической традиции является рассуждение, которое Филон Александрийский (*О вечности мира* 76 сл.) относит к Боэту Сидонскому (SVF III Боэт 7) и Панэтию (фрг. 65 Van Straaten). Боэт, как затем и Панэтий, отвергал раннестойческую догму о «воспламенении» и космических циклах, ибо считал мир нерожденным и неуничтожимым. Ни внутри мира, ни за его пределами нет причины, способной привести его к гибели; стало быть, ни одна из возможных причин уничтожения не имеет отношения к миру. А «главных видов уничтожения три: посредством разделения (διάρεσις), посредством лишения основного связующего качества (ἀνάίρεσις τῆς ἐπεχούσης ποιότητος) и посредством полного слияния (σύγχυσις). То, что образуется из обособленных частей – стада коз, коров, хоры, войска, – и те тела, которые состоят из скрепленных вместе частей, разрушаются путем расторжения и разделения. Посредством лишения связующего качества воск меняет форму или разглаживается так, что на нем не запечатлевается отпечаток другой формы. А посредством слияния [уничтожение происходит], например, когда врачи готовят сложное лекарство (τετραφάρμακος): в этом случае собственные свойства соединяемых веществ исчезают и уступают место рождению одного особого» (79). В схеме Боэта-Панэтия отсутствует субстанциальный вид становления – самый важный для Посидония – ἀλλοίωσις. >Ανάίρεσις у Боэта, видимо, является почти тем же самым, что ἀνάλυσις у Посидония.

Если же обратиться к высказываниям основателей стоической традиции, то можно указать следующие параллели. Зенон (SVF I 87) и Хрисипп (SVF II 317) утверждали, что οὐσία, она же πρώτη ὕλη, вечна и не становится ни больше, ни меньше. Напротив, ее части подвержены изменению и уничтожению в процессе разделения (διάρεσις) или слияния (σύγχυσις). Последний термин фигурирует и в классификации видов смешения, предложенной Хрисиппом (SVF II 471). Что же касается «изменения», или «перемены» (ἀλλοίωσις), то ранние стоики (в частности, видимо, Хрисипп) понимали этот процесс как качественное «превращение», то есть как смену качества (SVF II 494). Это в общем и целом не противоречит позиции Посидония, поскольку сущность тоже претерпевает качественное изменение, но иным образом, нежели ее индивидуально окачественные проявления.

## Время

**VI. Текст** (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 8,42 p. 105, 17 W. = Fr 98 EK; Fr 270 Th): «Мнение Посидония. Одни вещи совершенно беспредельны – какова вся совокупность времени (σύμπλας χρόνος). Другие [беспредельны] в определенном отношении – каковы прошедшее и будущее, ибо то и другое ограничено только относительно настоящего. Времени он дает такое определение: это мера протяженности движения или мера быстроты и медленности (διάστημα κινήσεως ἢ μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος)\*. И [он считал, что] постигаемое [время] в отношении “когда” (καὶ πῶς ἔχειν τὸ ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου) является либо прошедшим, либо будущим, либо настоящим. Это последнее состоит из некоей части прошедшего и некоей части будущего, сходящихся в самом месте разграничения (διορισμός), а место разграничения подобно точке. “Сейчас” (τὸ νῦν) и тому подобные выражения применительно ко времени [обычно] имеют расширительное (ἐν πλάτει), а не узкое и точное (κατ’ ἀρτησιμόν) значение. Скажем, “сейчас” может обозначать наименьшее доступное восприятию (ἐλάχιστον πρὸς αἴσθησιν) время, образующееся у предела, который отделяет будущее от прошедшего\*\*».

### Комментарий

\* Нормативное стоическое определение, сформулированное уже Зеноном (его Стобей приводит чуть выше – I 8,42 p. 104,7 W. = SVF I 93) и принятое Хрисиппом (его Стобей приводит чуть ниже – I 8,42 p. 106,5 W. = SVF III 509), который также указывал, что время беспредельно в обоих направлениях (там же). А вот продолжение текста доставило немалые трудности. Дильс и издатель Стобея Ваксмут приняли чтение ...καὶ βραδύτητος ὅπως ἔχει τὸ ἐπινοούμενον. – т. е. заканчивали фразу на этом слове, получая приблизительно такой смысл: «мера быстроты и медленности сообразно свойству постигаемого [времени]». Кидд (Posidonius vol. II 1 p. 399) по рекомендации Чернисса принял несколько иное чтение и другую пунктуацию, получив в результате следующее: ...καὶ βραδύτητος. καὶ πῶς ἔχειν τὸ ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου κτλ. Я считаю этот вариант более удобным.

\*\* О том же трехчастном делении времени говорят Зенон (SVF I 93) и Аполлодор (SVF III Аполлодор 8). Наибольшую сложность представлял собой вопрос о настоящем, т. е. о том, как понимать «сейчас». Аристотель давал такое же определение моменту «сейчас» – «это граница (ὄρος) между прошедшим и будущим» (Физика IV 14, 223 а 6), которая подобна точке (Физика IV 11, 219 б 16; 4, 202 б 34 и др.), служащей концом одного и началом другого (IV 11, 220 а 10 сл.; 13, 222 а 10 сл.). Эту точку, которая не является «частью» времени (IV 10, 218 а 6; 11, 219 а 30 сл.), Аристотель считал неделимой и указывал на затруднения, возникающие при попытке делить ее (VI 3, 234 а 11 сл.). Среди стоиков ближе всех к этому мнению был Архедем. Он утверждал, что «сейчас» – это «своего рода сцепление и соединение (ἀρμή τις καὶ συμβολή) прошедшего и будущего» (SVF III Архедем 14).

Позиция Хрисиппа (прямо противоположная тому, что говорит Аристотель в VI 3 «Физики») в данном вопросе такова. Ни одно время не дано в узком и точном смысле, но дано лишь в расширительном. Поскольку время в любой своей части бесконечно делимо, то и в любом временном отрезке, который именуется «настоящим» расширительно, подразумевая некую длительность (пусть и стремящуюся к бесконечно малой величине), могут быть выделены момент прошедшего, момент будущего и разграничивающий их момент «сейчас» (допускающий дальнейшее трехчастное деление). Этот мо-

мент, считал Хрисипп, обладает – по сравнению с прошедшим и будущим – очевидно выраженной наличной данностью (ὄντα), так как представляет собой темпоральный критерий истинного предсказания: например, «прохаживаться» реально налично, когда некто прохаживается, а не когда лежит или сидит (SVF II 509). Иными словами, в одном смысле «настоящее» не налично, в другом – все-таки налично, но в обоих случаях сохраняет расширительное темпоральное значение.

Посидоний, вероятно, пробовал разрешить это затруднение, выделяя два значения «сейчас»: с одной стороны, оно мыслится расширительно, как некая длительность (включая даже «наименьшее доступное восприятию время»), с другой – в узком и строгом значении, т. е. как неделимая математическая точка (в духе Аристотеля и, возможно, Архедема).

### Мироустройство (общие положения)

**VII. Текст** (Диоген Лаэртий VII 138 = Fr 14 EK; Fr 334 Th): «Мир – это индивидуальное качество сущности целого (ιδίως ποιὸς τῆς τῶν ὄλων οὐσίης), или, как говорит Посидоний в «Основах метеорологии», упорядоченная совокупность (συστήμα) неба, земли и обитающих на них существ (φύσεις), или упорядоченная совокупность богов, людей и того, что возникло ради них.

#### Комментарий

Первое определение, предваряющее у Диогена Лаэртия мнение Посидония, вне сомнений, одно из нормативных школьных определений (см. SVF II 526). Из контекста не ясно, однако, принимал ли его Посидоний. Что касается собственной формулировки Посидония, то точно такая же (тоже ставшая общешкольной) приписывается Хрисиппу (SVF II 527 ср. 528), у которого – возможно, через посредство Посидония – ее заимствовали Клеомед (SVF II 529) и Гален (SVF II 638).

В дополнение можно привести другие формулировки Посидония, тоже вполне соответствующие раннестойческой догме. 1) Диоген Лаэртий VII 142–143 (Fr 99 а EK; Fr 304 Th): «Мир – это существо живое, разумное, одушевленное и мыслящее, как говорят Хрисипп в первой книге сочинения “О промысле” [SVF II 633], Аполлодор в “Физике” [SVF III Аполлодор 10] и Посидоний. Живое – поскольку он представляет собой одушевленную и наделенную ощущением сущность. Действительно, живое выше неживого, а ничего выше мира нет; значит, мир – живое существо. А что он – существо одушевленное, ясно из того, что наши души являются его “кусочками”». Отождествление мира с живым существом было нормативным школьным мнением, восходящим к Зенону (SVF I 110 сл.) и Хрисиппу (SVF II 528). 2) Диоген Лаэртий VII 143 (Fr 4 EK; Fr 256 Th): «О том, что мир един, говорят Зенон в книге “О мироздании” [SVF I 97], Хрисипп [SVF II 531], Аполлодор в “Физике” [SVF III Аполлодор 11] и Посидоний в первой книге “Физического учения”». 3) Диоген Лаэртий VII 140 (Fr 8 EK; Fr 260 Th): «Мир един, ограничен и имеет шарообразную форму, поскольку она наиболее удобна для движения. Так говорят Посидоний в пятой книге “Физического учения” и Антипатр с учениками в книгах “О мире” [SVF III Антипатр 43]».

Таким образом, перед нами вполне нормативные положения стоической космологии (см. также SVF II 547; 681; 1143). Следует учесть, что в стоическом учении различаются мир (κόσμος), или мироздание (ὄλον – этим тер-

мином в данном узком значении Посидоний не пользуется), и «все» (πᾶν), то есть мироздание вместе с окружающей его пустотой. Эти дефиниции не засвидетельствованы для Посидония и не упомянуты в очерке стоической космологии у Диогена Лаэртия. Мироздание имеет пределы, а «все» беспрельдно, ибо таково свойство окружающей его пустоты (SVF II 522 сл.; 534 сл.). Однако о протяженности пустоты Посидоний имел особое мнение, отличное от раннестойческой догмы (см. ниже, текст IX).

### Рождение и гибель мира

**VIII. Текст** (Диоген Лаэртий VII 142 = Fr 13 EK; Fr 304 Th): «О рождении и гибели мира говорят Зенон в книге “О мироздании” [SVF I 102], Хрисипп в первой книге “Физики” [SVF II 581], Посидоний в первой книге сочинения “О мире”, Клеанф, а также Антипатр в десятой книге сочинения “О мире” [SVF III Антипатр 45]».

#### Комментарий

Поскольку в этом перечне Клеанф назван после Посидония, можно предположить, что и в данном вопросе авторитет Посидония для Диогена Лаэртия сопоставим с авторитетом Зенона и Хрисиппа. Речь идет, таким образом, об ортодоксальной школьной догме. Из видных стоиков лишь Панэтий (fr. 65–66 Van Straaten) и Боэт (SVF III Боэт 7) отрицали уничтожимость мира.

### Пустота

**IX. Текст** (Псевдо-Плутарх. Мнения философов 888 a = Fr 97 a EK; Fr 302 Th): «Посидоний [считал, что пустота] не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для распада (διόλυσις) [мира]».

#### Комментарий

Тот же текст с небольшими вариациями приводят Евсевий (Приготовление к Евангелию XV 40): «Посидоний [считал, что пустота] не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для перехода (διόβασις) [мира в состояние распада]» и Стобей (Эклоги I 18, 4 b, p. 160, 13 W.): «Посидоний говорил, что [пустота] вне мира не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для распада (διόλυσις) [мира]». Мнение Посидония отличается от раннестойческой догмы, которая представлена основной массой доксографических материалов (SVF II 534 сл.). **Пожалуй, единственное свидетельство, отклоняющееся от нормы, – Ахилл.** Введение к Арату 8 (SVF II 610). **Ахилл в своем комментарии к Арату пользовался работами Посидония** и, вероятно, в данном случае ориентировался именно на его мнение. Что касается Посидония, то он, возможно, учитывал мнение Аристотеля, – согласно которому за пределами небесного свода «нет ни места, ни пустоты, ни времени» (О небе I 9, 279 a 11), – но, как это ясно, не разделял его, ибо признавал существование пустоты за пределами мира.

Позицию Посидония можно кратко сформулировать следующим образом: пустота вне мира есть, но она не беспредельна и обладает ровно такой протяженностью, чтобы вместить расширяющийся во время «воспламенения» мир. Нельзя сказать, что это мнение принципиально противоречит догме; скорее, оно носит уточняющий характер, и это позволяет Диогену Лаэртию (VII 140) упомянуть Посидония в числе стоических авторитетов,

писавших о пустоте: «О пустоте Хрисипп говорит в книге “О пустоте” и в первой книге “Лекций по физике” [SVF II 543]... а Посидоний во второй книге “Физического учения”».

### Бог: разумное огненное начало (пневма, Зевс)

**X. Текст** (Заметки к Лукану р. 305 Usener = Fr 100 EK; Fr 350 Th): «Каково же еще обиталище бога, если не те элементы, о которых он говорит? Ведь стоик Посидоний говорит: “Бог есть разумная пневма (πνεῦμα νοερόν), простирающаяся по всей сущности”, то есть, по земле, воде, воздуху и небу».

#### Комментарий

Представление о боге как о разумном огненном или огневидном начале, пронизывающем всю сущность, стало школьной догмой уже со времен Зенона (SVF I 154 сл.). отождествление этого начала с пневмой подавалось поздними доксографами как общее мнение всех стоиков (SVF II 310; 1027 сл.; 1051). Поскольку Посидоний – единственный из стоиков, кому данная формулировка приписана персонально, нельзя исключать, что именно его определение послужило образцом для позднейших доксографов.

**XI. Текст** (Стобей. Эклоги I 1,29 b р. 34,26 W. = Fr 101 EK; Fr 349 Th): «Посидоний [говорил, что бог – это] разумная и огненная пневма, не имеющая [собственной] формы, но превращающаяся в то, во что желает, и уподобляющаяся всему».

#### Комментарий

Точно такое же определение приписывается всем стоикам – *Псевдо-Плутарх*. Мнения философов 879 с. К мнению о том, что бог не имеет формы, склонялся, видимо, уже Зенон (SVF I 157). В пользу того, что впоследствии это мнение стало общестоической догмой, – SVF II 1057. Мы, конечно, не можем установить, в какой мере формированию этой догмы способствовал Посидоний. Но как бы то ни было, его определение полностью согласуется с тем важнейшим положением стоической физики, что начала не существуют отдельно друг от друга и не имеют собственной отдельной формы. Поэтому активное начало, бог, всегда дано в некоем конкретно окачественном виде, – как и пассивное, вещество (см. выше – текст II). **Иными словами**, активное начало, бог, – это всегда «вещество в определенном состоянии» (ὄλη πρὸς ἕχουσα – SVF II 320 ср. 526; 528; 1027 сл.). В вольном пересказе Сенеки (Письма к Луцилию 65,2 = SVF II 303) общая картина выглядит следующим образом: «Как ты знаешь, наши стоики говорят: в природе вещей существуют два начала, из которых все возникает – причина и вещество (*materia*). Вещество лежит в неподвижности как вещь, ко всему готовая, но и останется в этом состоянии, если никто не приведет его в движение. Напротив, причина, то есть, ум, придает веществу форму и вращает его как хочет, производя из него различные вещи. Итак, непременно должно существовать то, из чего появляется вещь, и то, благодаря чему она появляется: последнее – это причина, а первое – вещество».

Можно привести еще немало текстов, свидетельствующих о том, что теологические воззрения Посидония не менее авторитетны, чем мнения основателей школы, и почти столь же каноничны. Но для примера ограничимся двумя. 1) Диоген Лаэртий VII 148 (Fr 20 EK; Fr 344 Th): «А сущностью бога Зенон считает весь мир и небесный свод (τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν) [SVF I 163]; так же говорят Хрисипп в первой книге сочинения “О богах” [SVF

II 1022] и Посидоний в первой книге сочинения “О богах”». Сообщение Диогена Лаэртия встраивается, пусть и с некоторыми оговорками, в смысловой ряд, складывающийся в данном блоке текстов. Конечно, рядоположение мира и небесного свода нельзя считать корректным, поскольку небесный свод – часть мира. Вероятно, фразу можно понимать так: «весь мир и в особенности небесный свод». Это согласуется с весьма популярным в стоической школе мнением, согласно которому главным обиталищем божества (Зевса) является эфир – крайняя огненная периферия небесного свода (SVF I 115; II 555; 634; 644; 1061 сл.; III Бозт 2 и др.). 2) Диоген Лаэртий VII 139 (Fr 23 EK; Fr 347 Th): «Хрисипп в первой книге сочинения “О промысле” [SVF II 644] и Посидоний в сочинении “О богах” называют ведущим началом мира небо, а Клеанф – солнцем [SVF I 499]. Однако в той же книге Хрисипп несколько изменяет свое мнение, говоря, что [ведущее начало] – это чистейшая часть эфира».

### Зевс: промысл, природа, судьба

**II. Текст** (Диоген Лаэртий VII 138–139 = Fr 21 EK; Fr 345 Th): «Мир управляется умом и промыслом, как говорят Хрисипп в книгах “О промысле” [SVF II 634] и Посидоний в третьей книге сочинения “О богах”. Действительно, ум присутствует во всех частях мира, как душа – во всех частях человека, но при этом в одних больше, а в других меньше: в одних он выступает как связующая сила (ἔξις), например, в костях и жилах, а в других как [собственно] ум, например, в ведущем начале».

#### Комментарий

Если первое положение, вне сомнения, является общестойческой догмой, то нижеследующее сравнение, по всей видимости, специфично именно для Посидония (хотя, по-видимому, вполне сочетаемо с догмой). Следует иметь в виду, что в стоическом учении термином «связующая сила», или «структура» (ἔξις), обозначался первичный, самый общий уровень организации сущего, и в этом широком значении данный термин применим к любым вещам – как неживым, так и живым. Если же нужно было выделить живое (более высокий по сравнению с неорганическим уровень организации), оно обозначалось термином φύσις (SVF I 158; II 458 сл.).

**III. Текст** (Иоанн Лидиец. О месяцах IV 71,48 = Fr 102 EK; Fr 348 Th): «Кратет [из Малла]\* считает, что Дием [Зевс] называется потому, что орошает, то есть, утучняет (ἀπὸ τοῦ διαίνειν τούτεστι πλῖνειν) землю... Посидоний же считает, что он называется Дием потому, что управляет всем (τὸν πάντα διοικῶντα)\*\*, а Хрисипп – потому, что все через него (δι' αὐτόν) [SVF II 1063]».

#### Комментарий

\* Грамматик II в. до н. э., основатель Пергамской грамматической школы; по-видимому, испытал значительное влияние Стои.

\*\* Ту же самую этимологию Филодем (О благочестии 11 = SVF II 1076) приписывает Хрисиппу. Очевидно, что формулировка Посидония полностью соответствует основной мысли стоического этимологизирования в данном пункте – представить верховного бога как «верный разум, вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка» (Диоген Лаэртий VII 88 = SVF I 162). Ср. Цицерон. О природе богов II 64; Вергилий. Георгики II 325 сл.

**IV. Текст** (Стобей Эклоги I 5,15 p. 78,15 W.= Fr 103 EK; Fr 382 a Th): «Посидоний говорил, что [судьба] на третьем месте от Зевса; ибо на первом месте Зевс, на втором – природа, на третьем – судьба».

**Комментарий**

Тот же текст приводят Псевдо-Плутарх (Мнения философов 885b) и Иоанн Лидиец (О месяцах IV 81,53). К сожалению, текст крайне лаконичен, и практически невозможно определить, в каком смысловом окружении он фигурировал у Посидония. Это создает большие сложности для интерпретации. Главный вопрос таков: говорит ли Посидоний об иерархических отношениях, и если да, то какой смысл они имеют? Нормативная стоическая традиция рассматривала Зевса, природу и судьбу не как три отдельные силы, а как три аспекта одной силы – пронизывающего все сущее божественного разума. Иными словами, для стоиков «бог», «природа» и «судьба» – одно и то же начало, способное провиденциально проявляться в разных ипостасях. Это положение сформулировал уже Зенон, считавший судьбу «движущей силой вещества, которую с равным основанием можно называть промыслом и природой» (SVF I 176). Впоследствии на основе формулировки Зенона сложилась школьная догма: «Саму эту судьбу, то есть, природу и разум, который управляет всем, они называют богом; она присутствует во всех сущих и возможных вещах и, таким образом, использует собственную природу всех отдельных вещей на благоустройство мироздания» (SVF II 945 ср. 913; 937; 1024 и др.).

Так что же мог иметь в виду Посидоний? Наиболее радикальна интерпретация Йегера<sup>24</sup>, усмотревшего в формуле Посидония предвестие позднейших неоплатонических триад. Но эта версия не находит подтверждения в текстах Посидония – ни по букве, ни по духу. Эдельштайн<sup>25</sup> предположил, что речь идет об иерархически выстроенном ряде источников причинности, а именно боге, душе и веществе. Однако подтвердить гипотезу Эдельштайна другими текстами Посидония тоже невозможно, и она вызвала справедливые возражения<sup>26</sup>. Значительно более правдоподобна гипотеза Грезера<sup>27</sup>; по его мнению, посидониева «триада» не имеет никакого отношения к иерархии потенциалов, а относится исключительно к теории прорицания (см. ниже, XVI). **Возможно, наконец, что имеется в виду чисто логическая последовательность** (Kidd, Comm. I p. 417): хотя бог, природа и судьба не могут быть отделены друг от друга, активное божественное начало обладает логическим первенством, а иные его ипостаси уже вторичны. В пользу этого объяснения косвенно свидетельствует ряд *бог–природа–судьба* у Диогена Лаэртия (VII 148–149).

**XV. Текст** (Диоген Лаэртий VII 149 = Fr 25 EK; Fr 381 Th): «**Все происходит согласно судьбе, говорят Хрисипп в книгах “О судьбе” [SVF II 915], Посидоний во второй книге сочинения “О судьбе”, Зенон [SVF I 175] и Боэт в первой книге сочинения “О судьбе” [SVF III Боэт 5]**».

**Комментарий**

Поскольку Диоген Лаэртий излагает нормативную стоическую догму, можно со всем основанием предположить, что Посидоний принимал столь же нормативное определение судьбы, следующее ниже: «Судьба – это причинная цепь всего существующего, или разум, согласно которому происходит все в мире».

<sup>24</sup> Jaeger W. Nemesios von Emesa. S. 97 f.

<sup>25</sup> Edelstein L. The Philosophical System of Posidonius // American Journal of Philosophy. 57. 1936. P. 292 f.

<sup>26</sup> Dragona-Monachou M. Posidonius' "Hierarchy" between God, Fate and Nature // Philosophia. 4. 1974. P. 288 f.; Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 203 f.

<sup>27</sup> Graeser A. Plotinus and the Stoics. P. 110.

## Судьба, прорицание, случайность

**XVI. Текст** (Цицерон. О прорицании I 125 = Fr 107 EK; Fr 377 Th): «По-этому мне представляется, что следует, как это делает Посидоний, выводить всю действенность и основательность прорицания в первую очередь из бога (о котором уже достаточно было сказано)\*, затем – из судьбы, затем – из природы\*\*».

**Комментарий**

\* Выше (I 82 сл. = SVF II 1192) Цицерон излагает мнение стойков, согласно которому прорицание возможно благодаря существованию богов и их заботе о людях.

\*\* Здесь, как и в тексте XIV (выше), речь идет не об иерархии сущностей, а о логической последовательности<sup>28</sup>.

**XVII. Текст** (Цицерон. О прорицании I 130 = Fr 110 EK; Fr 378 Th): «Пожалуй, трудно отнести такую природную основу к тому роду прорицания, который, как мы говорим, происходит из искусства. Но Посидоний и к этому прилагает все силы: он считает, что в природе присутствуют знаки, указывающие на будущие события».

**Комментарий**

Посидоний, видимо, разделял нормативное стоическое определение прорицания как предвидения будущего по знакам, указывающим на последующие события (SVF II 944 ср. 978), или как способности узнавать и объяснять знаки, которые людям подают боги (II 1189 ср. 1192–1194).

**XVIII. Текст** (Цицерон. О судьбе 5–7 = Fr 104 EK; Fr 368 Th): «Но некоторые вещи, как мне представляется, даже Посидоний (при всем моем уважении к наставнику) выдумывает – ибо то, что он говорит, нелепо. Ведь как же? Если Дафиту было суждено упасть с лошади и так погибнуть, то разве с такой “лошади”, которая лошадью не была, а только называлась ею?\* И разве [оракул] предупреждал Филиппа остерегаться именно тех квадриг, которые изображают на рукоятях [мечей]? Да ведь и не рукоятью он был убит\*\*. А тот знаменитый пример с неким человеком, который спасся при кораблекрушении, а утонул в канаве?\*\*\* Правда, как он пишет, этому человеку предсказано было погибнуть в воде. 6. И, право, уж совсем никакой “судьбы” я не вижу в том, что случилось с разбойником Икадием; ведь тому, пишет он, вообще ничего не было предсказано. Так что удивительного, если в пещере камень упал ему на ноги?\*\*\*\* Я думаю, и не будь Икадий тогда в пещере, камень все равно упал бы. Ведь либо не бывает вообще ничего случайного, либо это [с Икадием] могло приключиться случайно. Поэтому я спрашиваю (и этот вопрос будет иметь широкое значение): если бы судьбы не было – ни как понятия, ни как природы или силы, – а почти все или вообще все происходило бы самопроизвольно, по случайному совпадению, то разве оно произошло бы иначе, чем сейчас происходит? Так зачем приплетать судьбу, если и без нее все можно объяснить природой или случаем?\*\*\*\*\* 7. Но, пожалуй, будет справедливо расстаться с Посидонием, поблагодарив его, и обратиться к ловушкам Хрисиппа».

**Комментарий**

\* Кроме Посидония и Цицерона историю грамматика Дафита (жил в III или II в. до н. э.) передают Страбон (XIV 1,39) и Валерий Максим (I 8,8), который именуется Дафнитом. По лаконичной версии Страбона, Дафит оскорбил эпиграммой царей (вероятно, пергамских) и за это был распят на

<sup>28</sup> См.: *Dragona-Monachou M.* Op. cit. P. 286 f.



горе Торакс близ Магнесии на Меандре; ранее он получил совет оракула остерегаться Торакса. Согласно Валерию Максиму, Дафнит жил, видимо, при дворе пергамского царя Аттала (Аттала I или Аттала II – неизвестно). Однажды, будучи в Дельфах, он в шутку спросил Аполлона, найдет ли он, Дафнит, своего коня (которого у него никогда не было). Оракул ответил, что найдет, но с коня упадет и от этого погибнет. Дафнит посмеялся над предсказанием оракула. Но вскоре царь Аттал, разгневанный постоянным злоречием Дафнита, приказал сбросить его с утеса, который назывался «Лошадиным».

\*\* Эту историю Валерий Максим (I 8,9) излагает так. Македонского царя Филиппа II (отца Александра) оракул предупредил, чтобы он остерегался квадриги. Поэтому царь запретил в своем царстве четверные упряжки и избегал местности в Беотии, называвшейся «Квадрига». Но погиб он от удара мечом, на рукояти которого была вырезана квадрига.

\*\*\* Пример, возможно, введен в оборот или придуман самим Посидонием.

\*\*\*\* О пирате Икадии (время жизни не известно) как о весьма известном персонаже упоминают Луцилий (Сатиры 1292) и, ссылаясь на него, Секст Помпей Фест (О значении слов р. 270, 39 Lindsay).

\*\*\*\*\* Во времена Цицерона приведенные выше истории были, несомненно, хорошо известны образованной публике и служили типичными примерами в дискуссии о природе необходимости и случайности. Возможно, они были собраны Посидонием для иллюстрации глубинной стоической интуиции, которая в самом простом виде сводилась к тезису «от судьбы не уйдешь». Нет оснований сомневаться в том, что Посидоний полностью разделял как этот общий тезис, так и стоическую теорию причинности, лежавшую в основе представления о судьбе – всеобщей, целостной (не имеющей «зазоров» и «лакун») и бесконечной цепи причинно-следственных связей. Именно она и делает возможным прорицание. Текст Цицерона не оставляет сомнений в том, что Посидоний, как и все стоики, не признавал случайность принципиально непознаваемой спонтанностью, актуально сущей, выбивающейся из причинно-следственного ряда и разрывающей его. Случайность для стоиков – это причинность, в силу обстоятельств недостаточно известная или непонятная человеческому уму (SVF II 965 сл.), возникающая в результате пересечения и переплетения разных причинных рядов (II 967).

\* \* \*

Приведенные выше тексты, как мне представляется, убедительно свидетельствуют, что по своему мироощущению, по логике рассуждения, по концептуальной и понятийной схематике и, наконец, по технической терминологии Посидоний был вполне правоверным стоиком. Какие же, в таком случае приводятся аргументы в пользу его симпатии к платонизму?

В первую очередь это (как и в случае с Панэтием) оценочные суждения античных авторов или, вернее, автора – а именно, Галена (кроме него о платонических симпатиях Посидония столь решительно не говорит больше никто).

1) Посидоний, разойдясь с ними обоими [Хрисиппом и Зеноном], превозносит учение Платона и присоединяется к нему» (Об учениях Гиппократов и Платона V 1 р. 292,20 De Lacy = T 98 EK; Fr 411 Th).

2) «[Посидоний] старается приблизить к платоникам не только себя, но и Зенона Китийского тоже» (Об учениях Гиппократата и Платона IV 4 p. 258,23 De Lacy = T 99 EK; Fr 408 Th.).

3) «Для поставленной Платоном в “Государстве” [IV 427 е сл.] задачи – рассмотреть справедливость и прочие добродетели... – достаточно показать, что существуют три различные способности души. По крайней мере так считал Посидоний, который отошел от Хрисиппа и в основном следовал Аристотелю и Платону. “В основном” я прибавил потому, что, как выясняется, эти три мужа расходятся по частным вопросам различия добродетелей, но в общем и целом согласны друг с другом» (Об учениях Гиппократата и Платона V 6 p. 338,11 De Lacy = T 96 EK; Fr 421 b Th.).

Однако окружающий контекст приведенных суждений неопровержимо свидетельствует, что во всех перечисленных случаях Посидоний симпатизировал только *учению Платона о душе и ее аффектах*. Но эту тему (о чем уже говорилось) я намеренно оставляю за рамками рассмотрения – как в достаточной степени периферийную и способную свидетельствовать лишь о некоторой *платонизации* стоической психологии (а именно, той ее предельно монистической версии, которую предложил Хрисипп).

Посмотрим, наконец, почему А.Ф.Лосев считает Посидония крупнейшим «стоическим платоником». 1) Посидоний учил о мировом уме, всезнающем и приводящим все движение; разумная божественная пневма способна превращаться во что ей угодно и все делать себе подобным. 2) Судьба у Посидония не имеет столь всеобъемлюще-детерминистического характера, как у ранних стоиков. 3) Широкое использование «Тимея» не оставляет сомнений в том, что Посидоний со своим комментарием к этому диалогу стоит во главе всех последующих комментаторов и тем самым закладывает основу будущего неоплатонизма. Наконец, 4) Посидоний учит о переселении и перевоплощении душ<sup>29</sup>.

Из приведенных выше текстов ясно, что утверждения, сформулированные А.Ф.Лосевым в пунктах 1) и 2), никак не могут служить доказательством платонических симпатий Посидония. Для подтверждения пункта 4) нельзя указать ни одного мало-мальски надежного текста (примечательно, что А.Ф.Лосев его и не указывает, ограничиваясь чисто умозрительными рассуждениями).

Итак, у нас остается комментарий к «Тимею», вызывавший восхищение уже у Йегера. Что же известно нам об этом комментарии? В сущности, только одно: «И подобно тому, как свет, говорит Посидоний, разъясняя “Тимей” Платона (τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγουόμενος), воспринимается световидным зрением и т. д.» (*Секст Эмпирик*. Против ученых VII 93 = Fr 85 EK; Fr 395 a, 461 Th). Эдельштайн и Кидд помещают этот текст в раздел «Dubia» – вместе с довольно невнятными свидетельствами о том, что Посидоний, *возможно*, писал комментарии к «Федру» и «Пармениду». Подобную осторожность я считаю оправданной.

Посидоний, несомненно, интересовался Платоном: он упоминает, цитирует или пересказывает Платона (в том числе «Тимей») более 30 раз – причем в позитивном ключе. Это, конечно, несколько выделяет его среди стоиков (как и Панэтия) – но не более того. Сам по себе интерес к Платону не был чем-то необычным для стоической школы. Зенон Китийский размышлял, во всяком случае, с оглядкой на Платона – в этом легко убедиться, бросив даже поверхностный взгляд на сохранившиеся фрагменты. Хрисипп относился к

<sup>29</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 692–697.

Платону полемически (SVF III 288), а вот Персей Китийский написал обширный комментарий на «Законы» (SVF I 435) – возможно, в чем-то и одобрительный (судя по умонастроению Персея).

В заключение было бы уместно напомнить слова Джона Диллона: «Философия Посидония не может рассматриваться в качестве необходимого и достаточного условия для возникновения среднего платонизма». Влияние Посидония «в истории платонизма... достаточно периферийно» и «не может сравниться с его влиянием в области истории и географии. Истоки среднего платонизма... приходится искать в ином месте»<sup>30</sup>.

Но не будем забывать и о том, что Стоя – вероятно, не без участия Посидония – действительно сыграла немалую роль в подготовке «неоплатонического синтеза». Однако процесс взаимодействия стоических и платонических элементов был, несомненно, более длительным, более тонким, разветвленным и, если можно так сказать, менее ярким, чем считалось прежде<sup>31</sup>. Об этом, если представится возможность, мы поговорим в другой раз.

---

<sup>30</sup> Диллон Дж. Средние Платоники. 2 изд. / Пер. Е.В.Афонасина. СПб., 2002. С. 117. По-видимому, с еще большим основанием это суждение Диллона может быть отнесено к неоплатонизму. Учтем и мнение такого авторитетного знатока Стои, как Рист: предположение, что Посидоний стал «основателем неоплатонизма, может быть благополучно забыто» (*Rist J. Stoic Philosophy*. P. 217 cf.. *Graeser A. Plotinus and the Stoics.*, p. 6–7).

<sup>31</sup> См., напр., *Gersch S. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition. Vol. I. Part I 1. Middle Platonism: The Platonists and the Stoics. Notre Dame, 1986. P. 51 f.*