

Рустам Галанин

Стоический платонизм Посидония: учение о бессмертии души^{*}

RUSTAM GALANIN

POSIDONIUS' STOIC PLATONISM: THE DOCTRINE ON THE IMMORTALITY OF SOUL

ABSTRACT. Posidonius, taking into account Plato's views, believed that both the universal soul and, possibly, individual souls are immortal. The soul does not appear at the moment of birth but exists even before entering the body. After the death of the body, the soul continues to live in the sublunar sphere, contemplating the universe through pure thought – that is, thought that is not clouded by sensory perception. Despite the fact that modern scholarship criticism tries to exclude Posidonius from the list of "Platonists", the author attempts to show that 20th century scholars were entirely right to call Posidonius a "Stoic Platonist". It was Posidonius and no one else who, among other things, synthesized Aristotelian and Platonic psychologies and passed the latter on to the Middle Platonists and Neoplatonists. In addition to the commentary on the *Timaeus*, Posidonius probably wrote a commentary on the *Phaedrus*, which E. Zeller, in particular, believed to be genuine, and from which he drew the tripartite descriptive model of soul, and it is the remnants of this commentary that we can see in the commentary on the *Phaedrus* by the 5th AD Neoplatonist Hermias. Other fragments will also be considered, which allow us to assert that in some aspects of physics and related psychology, Posidonius firmly held distinctly Platonic positions regarding the structure and immortality of the soul.

KEYWORDS: Posidonius, Stoicism, subjectivity in Antiquity, soul, immortality.

Поэт сказал, что «смерти нет — это всем известно, / повторять это стало пресно», и даже самый черствый человек, что ныне, что во время оно, в разные периоды своей жизни, вероятно, чувствовал и чувствует, что «весь он не умрет», и не только потому, что «смерть — это то, что бывает с другими», но также и потому, что, несмотря на очень убедительный опыт конца существования, ко-

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия; Российский государственный гуманитарный ун-т.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025) DOI: 10.25985/PI.23.2.07

* Исследование выполнено в РГТУ за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

торый представлен нам совершенно очевидным и неумолимым лицезрением разложения физических тел, есть в нас что-то такое, что также неумолимо и, в общем, вполне здравомысленно, если даже не резонно, противится этому опыту безысходного и принудительного разложения, — и это душа. Душа как форма есть гарант нашей субъективной идентичности как в мире сем, так, хочется верить, и в мире лучшем.

Однако в этом случае, применительно к эллинистической эпохе, перед нами возникает два взаимоисключающих способа понимания природы души, которые можно, вслед за Энтони Лонгом, обобщая назвать платоническим и эпикурейским¹. Согласно платоническому, дуалистическому, взгляду душа понимается как неуничтожимая бестелесная сущность, добровольно-принудительным образом связанная с определенным телом (cf. Pl. *Phd.* 65d, 67a, 69cd, 73a et passim; *R.* 617e sqq.). Тогда как эпикурейский взгляд утверждает, что атомарная душа не существует отдельно от атомарного тела и поэтому, когда распадается тело, уничтожается и душа (*Epicur. Ep.* 1.64–65; *Lucr.* 3.400 sqq.), поскольку человек есть конгломерат атомов.

Между этими двумя полярными и взаимоисключающими позициями располагается аристотелевский и стоический подходы к душе. Согласно первому, душа — это бестелесная форма материального тела, распадающаяся вместе с последним, высшая часть которой — активный ум — имеет шанс на бестелесное посмертное существование (*Arist. An.* 430a20–25)². Стоики, со своей стороны,

¹ Long 1982: 34–35. См. также Nawar 2020. Cf. Cic. *Tusc.* 1.18, 77–78. Теперь мы больше говорим не о душе, но о сознании, однако ситуация с базовыми методологическими презумпциями ушла недалеко: либо сознание материально и deduciatur из вещественности мозга и его химических процессов, либо оно как бы метафизично, и наоборот, химические процессы в мозгу суть следствия воздействия бестелесного сознания, либо, как полагает, например, Колин Макгинн, сознание — это тайна, мистерия, и пусть оно таковым и останется — поистине здравый подход. См. Васильев 2009 и 2024.

² Это очень странное место у Аристотеля. Собственно, только тогда, когда этот ум отделен от тела, он становится тем, чем он поистине и является, — бессмертным и вечным творческим умом (*νοῦς ποιητικός*). Но там также ска-

считали, что душа хоть и может существовать без тела — и тут они близки платоникам, — но, во первых, не бесконечно, а лишь до ближайшей экпирозы³, а во-вторых, душа — это тоже тело, просто более тонкое⁴. Душа — это теплая огневидная пневма, питающаяся испарениями крови и воздухом⁵. Душа, как писал Хрисипп, — это «тонкое тело, движущееся само собой сообразно сперматическим логосам» (*SVF* 2.780), «огонь или тонкая пневма, разлитая по всему одушевленному телу» (*SVF* 2.785)⁶, а смерть, продолжает Хрисипп, «есть отделение души от тела; но ничто бестелесное не отделяется от тела, поскольку ничто бестелесное и не соприкасается с телом; а душа и соприкасается с телом, и отделяется от него; значит, душа — это тело» (*SVF* 2.790). Такова в общих чертах философская позиция, разделяемая *mutatis mutandis* всеми стоиками. Теперь нам следует рассмотреть, что нового в эту соматическую психологию привнес Посидоний и как это все сказалось на его учение о бессмертии.

зано, что есть еще и другой ум — преходящий (φθαρτός), претерпевающий (παθητικός), и без этого первого, вечного ума — совершенно беспомощный (*An.* 430a25). Ревизия проблемы того, сколько умов имеет в виду здесь Аристотель и как они соотнесены между собой, см. Ando 1971: 43–56; Papachristou 2012; Cohoe 2022: 240–242.

³ Одни стоики, например Клеанф, согласно ряду свидетельств (*D.L.* 7.157 = *SVF* 2.811), считали, что до ближайшей экпирозы все души сохраняются после смерти, по Хрисиппу — лишь души мудрецов (см. также Столяров 1995: 137; Aiste 2020). Общая концепция древних стоиков заключалась в том, что мудрость влияет на время, которое будет отведено душе для бестелесного существования до ближайшей экпирозы (*Eus. PE* 15.20.6 = *SVF* 2.809; *Ps.-Plu. Plac. philos.* 4.7.3 = *SVF* 2.810), поскольку мудрость означает более высокую степень напряженности пневмы, т.е. большую добродетель, и, следовательно, долговечность (Aiste 2020: 480–482). Тем не менее, если Клеанф полагал, что человеческая индивидуальность и субъективность заключены в душе, то Хрисипп считал, что индивидуальность — это в первую очередь *воплощенная* разумная душа (Aiste 2020: 484).

⁴ Для стоиков всё, кроме времени, пространства, пустоты, окружающей космос, и лектона, — телесно.

⁵ Столяров 1995: 136.

⁶ Тем не менее средоточие душевной жизни, скажем так, орган души — это сердце, как предполагал, кстати, и Аристотель (Ando 1971: 43), в отличие от Платона (а до него — Алкмеона Кротонского), помещавшего, как это и положено, мышление в головной мозг (*Ti.* 97d sqq.).

Уже Панетий поставил под вопрос доктрину о душе, предположив, вероятно, что душа состоит из двух элементов (*duo genera*), которые он называл воспламененным воздухом (*inflammata anima*), т.е. из огня и воздуха (*aer et ignis*), в противовес огненной пневме (*πνεῦμα ἐνθερμού*) Хрисиппа и других стоиков⁷. То есть уже Панетий сделал первый ход по лишению души ее физически монолитной природы, выделив в душе собственно душу (*ψυχή*) и фюсис (*φύσις*)⁸.

Устройство души по Посидонию

Посидоний также, как известно, отверг многие положения психологической теории Хрисиппа, не только адаптируя некоторые элементы перипатетической и платонической психологии к стоицизму, но и сыграв роль передатчика этих доктрин в учения средних платоников⁹. С одной стороны, отойдя от Панетия, Посидоний вернулся к материальной монистической простоте души, как об этом говорили первые стоики¹⁰; с другой стороны, в учении об аффекте он вернулся к трехчастной платонической модели души (fr. 150a E.-K.)¹¹. При этом душу как таковую он

⁷ Rohde 1925: 517, n. 57. Это не отменяет того, что, скажем, Хрисипп выделяет в душе 8 способностей: душа как материальная, телесная сущность, едина, т.е. одна душа — это одно *tēlo* (SVF 826). Так, Аэций говорит: «Стоики говорят, что [душа] состоит из восьми частей: из них пять — чувства (зрение, слух, обоняние, вкус и осязание), шестая — речевая (*φωνητικὸν*), седьмая — породительная (*σπερματικόν*), а восьмая — сама ведущая часть, откуда и отходят все эти части, наподобие щупальцев полипа» (SVF 827 sqq.).

⁸ Панетий, обожествляя Платона, отверг его учение о бессмертии души (Cic. *Tusc.* 1.79). Немесий (*Nat. hom.* 212) говорит, что, по Панетию, в душе есть психические способности, как, скажем, речевая (*τὸ φωνητικὸν*), и физические, как способность размножения (*τὸ σπερματικὸν*). Однако каким образом Панетий далее дифференцировал фюсис души и собственно душу — не очень понятно (Rohde 1925: 518, n. 58).

⁹ Vander Waerdt 1985a. См. также Dihle 1973. О том, был ли Посидоний в области физики «платоником», см. Столяров 2013. Схожий со Столяровым «антиплатонический» взгляд на Посидония наблюдается и у Э. Лонга (Long 2017).

¹⁰ Rohde 1925: 502.

¹¹ Фрагменты Посидония приводятся по изданию Edelstein, Kidd 1989 (E.-K.). См. также Поленц 2015: 475, n. 1.

(и его ученики), по словам Плутарха, считал «математическим числом/фигурой (figure)»¹², или идеей, распространенной во все стороны и установленной сообразно числу, охватывающему гармонию (Plu. *De an. procr.* 1023b-d = fr. 141a E.-K.)¹³. Такой вывод мог содержаться в его комментарии на платоновский «Тимей», если только он действительно существовал¹⁴. Тогда реконструкция метафизики души, по Посидонию, могла бы выглядеть так, как предлагал Эдельштайн¹⁵. Делимая субстанция всего того, что имеет границы (the divisible substance of the limited), мыслится в отношении к телам, затем эта субстанция объединяется с умопостигаемым (the intelligible), а душа объявляется идеей, т.е. формой пространства (the form of the space), упорядоченной сообразно числу. Математические объекты (mathematical figures) находятся между первыми умопостигаемыми субстанциями (the first intelligible substances) и всем тем, что может быть воспринято чувствами, следовательно, эти математические фигуры/числа/объекты находятся по ту сторону обоих этих уровней¹⁶. Таким образом, душа, с одной стороны, обладает вечными свойствами умопостигаемого (the eternal qualities of the intelligible), с другой же – пассивными свойствами чувственно воспринимаемого, и подходящее место для субстанции души находится между субстанцией делимого и субстанцией умопостигаемого. Другими словами, душа отличается как от Бога, так и от материи, однако при этом она состоит

¹² Edelstein 1936: 303.

¹³ τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ, καθ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἄρμονίαν περιέχοντα. Л. Эдельштайн, комментируя этот фрагмент, поясняет, что душа, по Посидонию, двухмерна, тело – трехмерно, а все, что связано с божественным, одномерно (Edelstein 1936: 303). Разбор этого свидетельства и интерпретации см. в Ju 2013.

¹⁴ О нем упоминает Секст Эмпирик (S.E. M. 1.92). См. об этом Reydams-Schils 1997. Библиографию по этому вопросу см. в Ju 2013: 99, п. 19, 20.

¹⁵ Edelstein 1936: 303 ff.; Rist 1969: 202 ff.

¹⁶ Вероятно, так думал и Платон, когда помещал мир математических объектов (числа и т.д.) между умопостигаемыми идеями и чувственно воспринимаемыми телами (Arist. *Metaph.* 987b15).

из них — т.е. из Бога и из материи¹⁷. Получается три уровня¹⁸. Высший, умопостигаемый, — это Зевс; средний уровень, т.е. уровень души, — это природа; и низший, уровень материи, — это Судьба (*Aet. Plac.* 1.28.5 = *fr. 103 E.-K.*; *Cic. Div.* 1.125 = *fr. 107 E.-K.*)¹⁹. Некоторые ученые, например В. Йегер, полагали, что из этой троицы впоследствии вырастут знаменитые неоплатонические триады²⁰. Рист считал, что высший активный принцип, пневма, или Зевс, у Посидония был связан со сферической формой космоса — т.е. как принцип, заставляющий космос вращаться по кругу и окружающий и удерживающий его в сферических пределах словно кольцо, другими словами — это небо²¹. Именно так, по Ристу, нужно понимать вышеупомянутое свидетельство Плутарха, что душа — это распространенная во все стороны идея. Душа как идея,

¹⁷ Дж. М. Рист считает, что такое радикальное, как в трактовке Эдельштайнса, отделение умозрительного активного принципа от всего остального является неправомерным (Rist 1969: 203).

¹⁸ На самом деле всё, как кажется, немного сложней. Арий Дицим сообщает (*fr. 92 E.-K.*), что субстанция (οὐσία), т.е. первоматерия, и материя (ὑλη), по Посидонию, разделяются только в мышлении, но не в реальности. То есть умозрительная первоматерия и материя как подлежащее конкретных вещей и качеств, т.е. четыре элемента, могут быть отделены только в мысли, в реальности же, как у перипатетиков, вся материя всегда оформлена (Reydam-Schils 1997: 459 ff.). Вообще, тот факт, что нечто существует только в понятии, т.е. мышлении, уже говорит о густом налете платонизма, особенно если принять свидетельство Диогена, который говорит, что, по Посидонию, геометрические поверхности существуют не только в реальности как основание вещи (καθ' ὑπόστασιν), но и в мышлении (D.L. 7.135). Это является отклонением от догматического стоического учения о бесконечной делимости материи (Rist 1969: 205).

¹⁹ Большинство всех «еретических» теорий дошло от Ария Дицима, т.е. первого поколения после Посидония, из чего можно сделать вывод, что Арий Дицим опирается на аутентичное, не ассимилированное, как у Диогена Лаэрция, учение Посидония (Edelstein 1936: 305, п. 73). Рист считает, что природа — это тело мира, Зевс — его душа, а судьба — это платоновская незаконная причина (πλανωμένη αἰτία), или необходимость (Rist 1969: 211). Подробнее о внутренней «иерархии» Бога, природы и материи и о различных интерпретациях см. Dragona-Monachou 1974.

²⁰ Dragona-Monachou 1974: 287, п. 2; Reydam-Schils 1997: 472.

²¹ Rist 1969: 205.

или форма, мира, совмещает в себе геометрические, физические и материальные свойства и сущности, и именно мировая душа, полагает Рист, является для Посидония Богом²². Душа для Посидония имеет числовую природу и содержит в себе математические объекты ($\tau\alpha\mu\theta\eta\mu\alpha\tau\kappa\alpha$). Находится же она между тем, что Плутарх называет (*De an. procr. 1023b*) первыми умопостигаемыми сущностями ($\tau\tilde{\omega}\nu\pi\rho\omega\tau\omega\nu\eta\tau\tilde{\omega}\nu$), т.е. идеями Платона, и чувственным миром ($\tau\tilde{\omega}\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\tilde{\omega}\nu$). Платоновские сущности познаются умом, чувственные сущности — чувством, а математические сущности — и умом, и чувством, и поскольку речь тут идет не об индивидуальной, а о мировой душе, то, как полагает Рист, это первое стоическое свидетельство того, что платоновские идеи — это не только и не столько человеческие концепты или понятия, но принадлежат они Богу²³.

В контексте же параллелизма микро и макрокосма, подобно тому как индивидуальная душа удерживает в своих пределах тело, будучи его формой и всюду пронизывая, наподобие клея, так что тело можно помыслить как находящееся как бы в мешке, — т.е. не душа в теле, но, скорее, тело в душе (см. ниже), — так и мировая душа пронизывает собою и окружает со всех сторон, как кольцо, тело космоса, оживотворя его.

Теперь предлагаем рассмотреть подробнее ряд важных фрагментов²⁴, где излагается учение Посидония о душе и страстиах, в частности трактат Галена «О доктринах Гиппократа и Платона» (fr. 150a E.-K.). Гален пишет:

Платон прекрасно написал об этом [т.е. о сдерживании страстей], на что указывает и Посидоний. Он восхищается этим человеком, называет его божественным, — ибо высоко ценит его учение о страстиах и способностях души, а также всё, что он написал по поводу того, что возникновения страстей души лучше вообще не

²² Rist 1969: 206.

²³ Rist 1969: 207.

²⁴ Перевод на русский ряда важных фрагментов Посидония, относящихся к природе души и учению о страстиах, можно найти в статье Столяров 2014.

допускать, а если уж они возникли, нужно как можно скорее их устраниять. Он говорит, что учение о добродетелях и учение о цели связаны с вышеупомянутым предметом и вообще все основоположения этической философии привязаны, словно единым поводком, к знанию о способностях души²⁵.

Контекст, предшествующий этому пассажу, заключается в том, что Гален, критикуя учение Хрисиппа об аффектах, изложенное в сочинении *De affectibus* (Περὶ τῶν ἀπόθεμάτων)²⁶, переходит к возражениям Посидония, «настоящего героя из числа всех его персонажей»²⁷, занимая сторону его и Платона (fr. 165 Е.-К.)²⁸. При этом учение Зенона и Хрисиппа о том, что страсти — это неразумные влечения и ошибочные суждения (*SVF* 1.205–215; 2.377–421), отвергается²⁹. Страсти, по Посидонию, как и по Платону, — это не иллюзорные ментальные девиации, но онтологически укорененные субстанции, или силы, связанные с реально существующей низ-

²⁵ Здесь и далее перевод фрагментов Посидония А.А. Столярова. Этот и другие фрагменты цитируются по Столяров 2014.

²⁶ Реконструкцию этого сочинения см. в Tieleman 2003. Что до самого Галена, то он преследовал следующие цели: а) изобразить Посидония сторонником платонизма; б) использовать его аргументацию для собственных целей; в) опровергнуть ложность Хрисиппова монизма и утвердить истинность платоновского дуализма; при этом, как отмечает Столяров, Гален передает учение Посидония вполне корректно (Столяров 2014: 817). См. также прим. 31.

²⁷ Tieleman 2003: 198.

²⁸ Таким образом, по реконструкции И. Кидда (Kidd 1999: 59 ff.), Посидоний здесь восхваляет Платона за его учение о (а) эмоциях, (б) душевных способностях, (в) эмоциях, которые не возникают вообще или, однажды возникнув, быстро прекращаются. Также говорится, что учение о добродетелях (*ἀρεταῖ*) и телосе, т.е. вся этическая философия, связано со способностями (*δυνάμεις*) души. Посидоний (а) показывает, что эмоции возникают из гнева и желания (платоновские *τὸ θυμοειδές καὶ ἐπιθυμητικόν*), и (б) указывает причину, по которой они со временем утихают, даже если представления о существовании зла, которые должны их подпитывать, сохраняются. См. также Sorabji 2002: 93–108 ff.; Harriman 2024.

²⁹ Диллон 2002: 117. См. также *SVF* 1.207, 208; 2.86, 187. О влиянии Карнеада на учение Посидония о страстиах, изложенное им в сочинении «О страстиах», см. Stevens 1993.

шней природой ($\deltaύναμις$) души³⁰. В другом месте Гален, цитируя Посидония, говорит следующее (fr. 157 Е.-К.):

Посидоний полностью отверг и первое, и второе мнение³¹. Он не считает страсти ни суждениями, ни последствиями суждений; по его мнению, они вызываются пылкой и вожделеющей способностями. В этом отношении он полностью следует старинной теории³². А в своем сочинении «О страстиах» он не раз спрашивает Хрисиппа и его последователей: в чем же причина чрезмерно сильного порыва? Ведь разум никак не смог бы выйти за пределы своих задач и мер. Поэтому ясно, что какая-то другая, а именно неразумная, способность является причиной того, что порыв превышает пределы, установленные разумом. Подобным же образом причиной того, что бег происходит быстрее, чем было задумано, тоже является нечто неразумное, а именно вес тела.

³⁰ Э. Лонг считает, что «контраст с Хрисиппом можно показать, не предполагая, что Посидоний верил в то, что душа обладает иррациональными частями или способностями, и не предполагая, что в теории Посидония страсти независимы от суждений» (Long 2017: 31). Лонг показывает это через анализ теории страсти Посидония, его хоть и не совпадение, но концептуальную близость Хрисиппу, и, скорее, не через уход от стоической доктрины в платонизм, но через «„подчинение“ Платона прежним стоическим сочинениям» (ibid.: 43).

³¹ То есть взгляды Зенона и Хрисиппа. О том, что Гален, который сообщает об этом, ничего толком не понял в учении платоников и стоиков об аффектах и, будучи крайне тенденциозным, упустил черты, общие Посидонию, Платону и Хрисиппу, см. Gill 1998. Об общей дискуссии по этому вопросу см. Long 2017: 30, п. 15.

³² То есть традиции, идущей еще от Пифагора к Платону и Аристотелю (fr. 165 и T 91, 95 Е.-К.). Во фрагменте 165 говорится, что базовая концепция ($\deltaύμα$) борьбы разумного и неразумного начал, или разума и чувства, в душе была введена еще Пифагором (ср. Rohde 1925: 400, п. 400), а в дальнейшем усовершенствована Платоном. Это значит, что сочинение Посидония «Об аффектах» содержало доксографическую сводку (включавшую, вероятно, Пифагора, Аристотеля, Зенона и Клеанфа), как это было принято у перипатетиков (Vander Waerdt 1985a: 387; Kidd 1988a: 158). Откуда Посидоний черпал такую информацию, сказать сложно, Вандер Вердт полагает, что он пользовался псевдоэпиграфической пифагорейской литературой 3–2 вв. до н.э., которая фундаментальные доктрины Платона и Аристотеля возводила к Пифагору (ibid.: 392, п. 63). О Посидонии как историке философии см. Ju 2013.

Указав на эти фрагменты, зададимся вопросом, вся ли человеческая душа или только некоторая ее часть бессмертна, или же вообще — человеческая душа смертна, тогда как только Мировая душа, которая, как уже говорилось, представляет собой всеохватную числовую идею³³, пребывает вечно?³⁴ Взглянем еще раз на структуру души по Посидонию, принимая во внимание следующий фрагмент, связанный с педагогическим аспектом у детей (fr. 31.1–16 E.-K.). В этом фрагменте Гален, критикуя неразработанность детской педагогики у Хрисиппа (cf. SVF 3.229a), исключющей из рассмотрения аффективные, низшие, способности души ($\epsilon\acute{\eta}\theta\mu\eta\tau\acute{\eta}\kappa\acute{\eta}$ и $\theta\mu\o\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$), приводит в поддержку своей точки зрения какую-то эпитету ($\acute{\eta}\pi\tau\o\mu\acute{\eta}\nu\tau\acute{\eta}\tau\acute{\eta}\varsigma$) Посидония, содержащуюся в 1-й книге его сочинения «О страстиах», где кратко пересказывается педагогическая теория Платона и где также критикуется Хрисипп. Посидоний, как и Платон, считает, что формирование³⁵ детей с самого начала и даже еще до рождения³⁶, должно происходить через должное воспитание и образование таким образом, чтобы эмоциональная и иррациональная части души (то $\pi\alpha\theta\eta\tau\acute{\eta}\kappa\acute{\eta}$ тε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς) проявляли должную пропор-

³³ Об этом, как уже указывалось, говорит Плутарх, критикуя подход Посидона, в сочинении «О возникновении души в Тимее» (*De an. procr.* 22, 1023b–d). Об этом сочинении Плутарха см., напр., Cherniss 1926: 133–157; Волкова 2014. То, что идея распространяется во все стороны (ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ), напоминает спatioальный, или геометрический, тезис, который Ямвлих приписывает Спевсиппу (*Iambl. Anim. apud Stob.* 1.364.4–5 Wachsmuth = Speus. fr. 40 Lang).

³⁴ Точка зрения, что индивидуальная душа – это искра от Мировой души, которая содержит один и тот же логос в контексте отношения микрокосма к макрокосму, была общестоиическим воззрением (Reydam-Schills 1997: 458–459).

³⁵ πλάτειν, διαπλάσεως и схожие термины являются традиционными педагогическими метафорами Платона (*Lg.* 671с, *R.* 377с, 500а6, *Ti.* 88с). Вероятно, Гален или даже сам Посидоний считали, что эти слова скорее подходят именно для пренатальной заботы о ребенке, нежели постнатальной, выраженной в этом пассаже пассивными инфинитивами τρέφεσθαι καὶ παιδεύεσθαι (Long 2017: 45). См. следующее примечание.

³⁶ єті тे κυούμενων ἐν τῇ μήτρᾳ (еще вынашиваемых во чреве). Имеется в виду забота о физическом и эмоциональном состоянии матери во время беременности. Cf. Pl. *Lg.* 653b, 674b, 789a, 792c.

циональность в своих движениях (*σύμμετρον ἀποφαίνεσθαι ταῖς κινήσει*)³⁷ и подчинялись велениям разума³⁸, и такое воспитание будет наилучшим — подготовкой аффективной части души (τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς) к тому, чтобы она в наибольшей мере соответствовала началу разумной части (τὴν ἀρχὴν τοῦ λογιστικοῦ). Далее в этом же фрагменте (fr. 31.16–29 E.-K.) начинаются уже совершенно платоновские реминисценции, в частности из диалога «Федр» (246a sqq.), где душа уподобляется колеснице. Посидоний говорит, что³⁹:

Поначалу... эта [разумная сторона] мала и слаба, но к 14 годам она приобретает силу и крепость. В это время ей уже вполне подобает властвовать и повелевать, и она подобна возничему, который правит парной упряжкой соединенных коней — вождением (*ἐπιθυμίας*) и гневом (*θυμοῦ*) — причем так, что они не становятся ни слишком сильными, ни слишком слабыми, не замедляются и не поспешают, не выходят полностью из повиновения, не ведут себя беспорядочно или необузданно, но во всем готовы следовать и повиноваться рассудку (*λογισμῷ*).

Мы видим здесь, что Посидоний, как и Платон, уподобляет разумное начало возничему, тогда как вождяюще и гневливое начала уподобляются двум лошадям. Вандер Вердт считает, что использование Посидонием этой платоновской аллегории,

³⁷ Cf. Pl. *Ti.* 90a, где говорится о том, что тот вид души, который предается праздности, становится слабейшим, а упражняющийся — сильнейшим, и что нужно следить за тем, чтобы их движения сохраняли должную соразмерность (*ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους*).

³⁸ Что для этого нужно конкретно делать с детьми, не говорится, но Лонг (Long 2017: 46) считает, что у детей должно выработатьться что-то вроде естественной привычки избегать чрезмерных реакций, связанных с низшими, аффективными, частями души, прежде чем по ходу взросления они сами своим умом осознают, что такие реакции неразумны и недопустимы. Не исключено, что технически, по Посидонию, который тут также следует Платону, это воспитание как-то связано с музыкой, которая, когда воздействует на натуры слабосильные, должна быть бодрой, а на натуры пылкие — наоборот, успокаивающей (fr. 168 E.-K.). См. Kidd 1988a: 612–613; Nussbaum 1993.

³⁹ См. подробнее: Tieleman 2003: 220–230.

ставшей со временем топосом, и соответствующая интерпретация платоновской моральной психологии окажет большое воздействие на позднейших философов — в частности, на средних платоников⁴⁰. При этом Посидоний, критикуя Хрисиппа, не просто отбрасывает его доктрину, заменяя ее на платонизм⁴¹: он модифицирует ее, используя также и перипатетическую дилемму о активного разумного начала (λόγον ἔχον, λογιστικόν)⁴² и нуждающейся в подчинении неразумной эмоциональной сферы (ἄλογον, παθητικόν (θυμικόν + ἐπιθυμητικόν))⁴³, которая через убеждение и воспитание может быть укroщена разумом⁴⁴.

Нужно сказать, что Посидоний вообще неровно дышал к платоновскому «Федру». Э. Целлер считал⁴⁵, что, возможно, он был автором какого-то комментария к этому диалогу, остатки которого мы можем обнаружить, в частности, в комментарии на «Федр»⁴⁶ Александрийского неоплатоника 5 в. н.э. Гермия, к кото-

⁴⁰ Vander Waerdt 1985a: 386. Посидониева теория аффекта и его критика Хрисиппа станет школьной догмой у платоников первых веков нашей эры (ibid.: 390).

⁴¹ Long 2017: 29.

⁴² В другом месте (fr. 142 Е.-К.) Гален, сближая учение Посидония с аристотелевским, отличает его от учений Гиппократа и Платона: «Посидоний и Аристотель согласны с тем, что существуют три свойства души (δυνάμεις τῆς ψυχῆς τρεῖς εἶναι), с помощью которых мы желаем, гневаемся и думаем (ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ θυμούμεθα καὶ λογιτόμεθα). Учение Гиппократа и Платона состоит в том, что они расположены раздельно, и наш разум не только обладает многими способностями, но и в основном состоит из частей, которые различны по своей природе и по своему бытию (διαφέροντων ταῖς οὐσίαις)». Здесь мы наблюдаем деление души не на составные и отдельно расположенные три сущности или части, но описание трех ее способностей, или сил (Kidd 1988a: 539; Long 2017: 30). В других же местах (см., например, T 95 Е.-К.) Гален не делает различия между Платоном и Аристотелем.

⁴³ Cf. Arist. MM 1182a24.

⁴⁴ Vander Waerdt 1985a: 386. См. также Vander Waerdt 1985b.

⁴⁵ Zeller 1923: 599, n. 3. Дискуссию по этому поводу см. Kidd 1988b: 980–981; Ju 2009. Известно также, что Посидоний написал комментарии к «Пармениду» и, возможно, к «Тимею».

⁴⁶ Комментарий Гермия — это единственный сохранившийся от Античности комментарий на «Федр», несмотря на то что этот диалог, помимо прочего (то

рому мы сейчас обратимся. Из приведенного же выше фрагмента ясно, что Посидоний по крайней мере индивидуальную душу рассматривал точно так же, как Платон, осуществляя при этом синтез базовых концепций платонической и перипатетической психологии⁴⁷. При этом Посидоний считал, что, в отличие от мировой души, в индивидуальной душе способность ко злу врождена, поскольку именно в последней присутствует злой даймон (см. ниже), тогда как в мировой душе его нет⁴⁸.

Бессмертие индивидуальной или мировой души?

Эрвин Роде писал о Посидонии следующее:

Он вернулся к старой теологической идеи о предсуществовании души, о ее жизни от начала сотворения мира и, следовательно, мог продолжать постулировать продолжение ее существования после смерти — по крайней мере, до следующего разрушения Мира всемогущим Огнем⁴⁹.

есть помимо риторов и писателей), комментировали такие авторы, как Ямвлих, Прокл и Дамаский, а лекции о нем читал, в частности, Сириан — учитель Прокла и Гермия. См. Baltzly, Share 2019 и 2023. См. также Moreschini 2020.

⁴⁷ Предельно упрощая, можно сказать, что он соединяет платоновское учение о трех частях души (μέρη, μόρια) с aristotelевским учением о силах / способностях души (δυνάμεις), т.е. как бы прочитывает психологию Платона через Аристотеля (Vander Waerdt 1985а и b; Tieleman 2003: 284). Столяров полагает, что Посидоний, существенно пересмотрев психологию Хрисиппа, все же больше говорит именно о способностях души, на манер Аристотеля, а не о ее частях, имеющих локализацию и пространственное разделение, как Платон и Гиппократ (Столяров 2014: 818–820.). См. также прим. 42.

⁴⁸ Rist 1969: 216.

⁴⁹ Rohde 1925: 502. Так же и Поленц 2015: 488. Тем не менее Роде считает, что у нас нет достаточных свидетельств, чтобы действительно приписывать Посидонию какое-то учение об индивидуальном бессмертии: «Нигде прямо или авторитетно не утверждается, что Посидоний верил в какое-то предсуществование „души“» (Rohde 1925: 518, п. 60). Возможно, максимум, о чем тут можно говорить, это более менее общестоическая доктрина περιοδική παλιγγενεσία, когда после экпирозы все сущее осуществляет акт тотального самоцитирования и всё повторяется с точностью до мелочей, в таком случае индивид в своей процитированной и ретранслированной в следующий мировой цикл душевно-телесной совокупности действительно как бы живет заново: You only live twice, — как пела знаменитая певица.

В диалоге «Федр» (245c5 sqq.) сказано: $\psi\chi\dot{\eta}\ \pi\alpha\sigma\alpha\ \dot{\alpha}\theta\acute{a}nato\dot{s}$ («всякая душа бессмертна»)⁵⁰. Неоплатоник Гермий, tolкуя это выражение, указывает (*In Phdr.* 245c = fr. 290 Е.-К.), что по поводу того, что понимать здесь под душой, мнения разделились на два лагеря, представленные, с одной стороны, Посидонием⁵¹, с другой — земляком Гермия, alexандрийским лексикографом Гарпократионом⁵². По Гермию, Посидоний и его сторонники считают, что здесь говорится о мировой душе, которая одна только и может быть бессмертной, тогда как Гарпократион со своей партией полагают, что бессмертна также и всякая индивидуальная душа — даже душа мухи или муравья⁵³. То есть, по слову поэта, как минимум «в два варианта Эдема двери / настежь открыты, смотря по вере». Карл Рейнхардт в своей книге про Посидония, написанной в 1920-е годы, спрашивал, чему может нас научить тезис Посидония⁵⁴, направленный против Эпикура и утверждающий, что не тело удерживает душу, но, наоборот, душа — тело? Значит ли это, что Посидоний верил в индивидуальное бессмертие?⁵⁵ Можно ли говорить о том, что его эсхатология была платонической? На все эти вопросы он отвечает отрицательно. Равным образом несколько лет спустя он же в своей книге «Космос и симпатия»,

⁵⁰ Анализ этого сложного места и библиографию по теме см. Moore 2014.

⁵¹ Немного выше Гермий, ссылаясь на Платона (*Phdr.* 245d), говорит, что некоторые говорят, что речь здесь о мировой душе, ибо если бы ее не было, то всё небо и вся Земля, обрушившись, остановились. Анна Ю (Ju 2009: 123) полагает, что Гермий здесь цитирует Посидония, комментирующего где-то соответствующее место из платоновского «Федра»; автор не знает, о какой работе Посидония идет речь, однако она отвергает существование комментария на «Федр» (*ibid.* 121, n. 35), в реальность коего верил Целлер. Нам же кажется, во-первых, что если это цитата Платона через Посидония, то она могла быть позаимствована Гермием именно из вышеуказанного комментария, а, во-вторых, Гермий с тем же успехом мог цитировать Платона из первоисточника, вообще ничего не заимствуя у Посидония.

⁵² О Гарпократионе см. Keaney 1991.

⁵³ Подробно тема бессмертия души разбирается в статье Ju 2009, на которую мы здесь во многом опираемся. См. также Neola 2022.

⁵⁴ См. S.E. M. 9.71–74.

⁵⁵ Reinhardt 1921: 473 ff.

принимая во внимание свидетельство Гермия, пишет, что «Посидоний стремится в Космос. Ему нет дела до личного бессмертия... Человек еще не становится платоником оттого, что он цитирует Платона»⁵⁶.

Людвиг Эдельштайн, писавший в 1930-е годы, реконструируя систему Посидония, отмечал, что, согласно последнему, «растения, животные, люди и звезды — все эти существа, встречающиеся в мире, равно как и сам мир, управляются душой»⁵⁷, которая представляет собой «теплое дыхание, которое нас одушевляет и которым мы движемся»⁵⁸. И там, где другие видели управляющее действие природы, Посидоний усматривал действия всё пронизывающей души⁵⁹. Что из этого следует для бессмертия души? По Эдельштайну⁶⁰, Посидоний, веря только в бессмертие мировой души, полагал, что так же думал и Платон, и именно так нужно понимать вышеуказанное свидетельство из комментария Гермия⁶¹, т.е. нужно видеть в нем ровно то, что там и написано⁶². И это при всём том, что, по Посидонию, душа, удерживающая вместе телесное существование наподобие того, как границы и пределы конституируют тело, объявляется, как уже упоминалось, идеей, или формой⁶³. Кажется, действительно, что максимум, что можно извлечь из свидетельства Гермия, — это то, что эквилибрум переживает только мировой дух, а не индивидуальные души, которые в конце мирового процесса наталкиваются на естественное препятствие для своего дальнейшего бытия⁶⁴.

Анна Ю считает, что Посидоний у Гермия имел в виду коллективное бессмертие, т.е. бессмертие каждой индивидуальной ду-

⁵⁶ Reinhardt 1926: 91.

⁵⁷ Edelstein 1936: 299.

⁵⁸ См. D.L. 7.157.

⁵⁹ Edelstein 1936: 300.

⁶⁰ Так жеср. Abel 1964: 255–256.

⁶¹ Edelstein 1936: 300, n. 58.

⁶² Так же Kidd 1988b: 980–981.

⁶³ Edelstein 1936: 303, n. 70. Cp. Macr. *Somn.* 1.14.19; Plu. *De an. procr.* 22, 1023b–d = fr. 141a E.-K.).

⁶⁴ Abel 1964: 256.

ши, и в такой характеристике души он «рекрутировал» Платона на сторону стоиков⁶⁵. Душа — это то, что непрерывно движет себя самое⁶⁶, не претерпевая импульс движения от чего-то иного, как нас учит Платон (*Phdr.* 245c), а это и есть жизнь, и значит — душа бессмертна. Гермий поясняет, что, говоря это, Платон имеет в виду в первую очередь души людей и богов, т.е. разумные души, а в случае людей — высшую, разумную часть души (*In Phdr.* 102). Таким образом, можно сказать, что в понятии «коллективного бессмертия» Посидоний как бы диалектически «снял» антиномию индивидуального и всеобщего, т.е. единичной души и мировой, провозгласив реальность бессмертия, т.е. спасения, первой через последнюю. Индивидуальный человек обретает бессмертие через *коллективное спасение*, поскольку мировая душа — это не что иное, как Сверхсущность, включающая в себя все жившие когда-либо в прошлом, живущие в настоящем и наследующие жизнь в будущем души.

Такая точка зрения, разумеется, не является общепринятой, и обычно ученые приходят к выводу, что из одного только свидетельства Гермия устойчивую концепцию психологии Посидония извлечь невозможно, и поэтому при поиске бессмертия или его отсутствия привлекаются другие тексты, в частности свидетельства Цицерона. В трактате «О дивинации» 1.64 (= fr. 108 Е.-К.), в контексте вопроса о пророчествах людей, находящихся при смерти, сказано так⁶⁷:

Этот философ [Посидоний — Р.Г.] считает, что люди при воздействии богов видят вещие сны тремя путями: первый путь, когда душа провидит сама по себе (*animus ipse per sese*), в силу своего

⁶⁵ Ju 2009: 121.

⁶⁶ Это вообще довольно традиционное представление в античной философии, разделяемое пифагорейцами (Филолай), платониками (Ксенократ), перипатетиками и др. (cf. Macr. *Somn.* 1.14.19 = fr. 140 Е.-К.).

⁶⁷ Многие тексты Посидония о бессмертии души удобно собраны под соответствующей рубрикой *Individuelle Unsterblichkeit*, отсутствующей в собрании Эдельштайна-Кидда, в немецком издании избранных фрагментов стоиков: Nickel 2008: 774–790.

сродства с богами. Другой путь, когда провидит оттого, что воздух наполнен бессмертными духами (*plenus aer sit inmortalium animorum*), которые несут на себе как бы явственную печать истины; третий путь, когда сами боги вступают в разговор со спящим человеком. Как я уже сказал, при приближении смерти душам легче провидеть будущее⁶⁸.

Для нас, конечно, важнее всего то, что *plenus aer sit inmortalium animorum*⁶⁹, т.е. что воздух весь наполнен бессмертными духами/душами. Как нам всё это понимать? Роде отмечал, что это можно было бы понимать так⁷⁰:

Множество индивидуальных бестелесных душ – а не только одна безличная душа – субстанция мира – жили до своего ἐνσωμάτωσις, и стоический пантеизм, таким образом, превращается в довольно сомнительный «пандемонизм»⁷¹.

Эдельштайн полагает, что, поскольку речь идет о душах, несущих на себе печать истины (*notae veritatis*), то понимать под этими душами следует неподвижные звезды, которые являются божественными телами, обитающими в воздухе⁷². Кидд полагает, что под этими душами следует понимать либо даймонов – посредников между людьми и богами, либо души умерших людей, обретших бессмертие, т.е. ставших героями, либо и то, и другое вместе, поэтому тезис Эдельштайна о том, что воздух наполнен неподвижными звездами, звучит странно⁷³. В самом деле, стоики обычно полагали, что сфера неподвижных звезд созидается

⁶⁸ Пер. М.И. Рижского.

⁶⁹ Комментаторы часто под словом *animi* (духи) в этом предложении понимают либо просто душу, либо ее высшую, разумную, часть.

⁷⁰ См., однако, прим. 49 выше.

⁷¹ Rohde 1925: 519, п. 60. Рист говорит, что ни о каких индивидуальных душах здесь не может быть и речи, но что эти духи суть части мировой души, и поэтому «Рейнхардта можно забыть» (Rist 1969: 217). Мы же считаем, что такой скептицизм неправомерен, и именно опровержению его посвящена наша статья.

⁷² Edelstein 1936: 300, п. 57.

⁷³ Kidd 1988a: 430; Kidd 1995: 217; Kidd 1999: 166, п. 37.

и пребывает не в воздушной, но в огненной или эфирной области⁷⁴. Что же до даймонов, то вера в них в те времена была распространена весьма широко, можно даже вместе с Киддом сказать, что «эллинистическая философия, особенно в период с первого века до нашей эры по второй век нашей эры, просто кишила демонами»⁷⁵, что нашло свое отражение во многих философских сочинениях, посвященных обоснованию демонических теорий⁷⁶. В частности, стоическая доктрина не отвергала существование героев и даймонов и полагала, что и те, и другие контактируют с людьми и, наблюдая за их делами, помогают им (D.L. 7.151). Как бы там ни было, стандартная общепринятая демоническая теория состояла из двух положений, а именно, что либо какая-то часть в человеческой душе является даймоном, либо существуют отдельные сущности — даймоны, которые, как уже говорилось, контактируют с человеком и присматривают за ним. Оба взгляда вполне вписывались в физическую концепцию стоиков, которые считали, во-первых, что высшая, рациональная, часть души является частью божественного разума, и, во-вторых, что сама вселенная пронизана божеством, которое заботится о ней и направляет ее сообразно со своим промыслом⁷⁷. Этой же точки зрения придерживался и Посидоний, который написал к тому же сочинение «О героях и даймонах» (fr. 24 Е.-К.), где предположительно ассоциировал человеческий разум с разумом вселенной и прямо заявил, что счастье заключается в том, чтобы следовать за даймоном внутри нас, который является родственным и подобным тому, кто управляет вселенной (cf. fr. 187 Е.-К.)⁷⁸. Новшество же

⁷⁴ Ju 2009: 113.

⁷⁵ Kidd 1995: 217.

⁷⁶ Cf. Philo *Somn.* 1.134; Plu. *De genio Socr.*, *De facie*, et al. См. также: Kidd 1995; Pachoumi 2013; Gasparro 2015.

⁷⁷ Kidd 1988a: 431.

⁷⁸ Gal. *De placitis Hippocratis et Platonis* 469–476, 326.17–332.31 De Lacy. Буквально там сказано, что средостение и несчастье заключается не в следовании во всём даймону, который находится в человеке и т.д. (τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε

Посидония заключается в том, что, в отличие от прежних стоиков, полагавших, что бог и разум и есть космос, он усиливает дуализм управляющего разума и управляемого космоса, так что в итоге получается, что человек, который *слушает своего разумного даймона*, тождественного даймону вселенной, также *участвует в управлении мирозданием*⁷⁹. Поэтому-то Климент и говорит, что цель жизни, по Посидонию, — «проводить жизнь в созерцании

ὄντι καὶ τὴν ὄμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι). Также Посидоний говорит здесь, что у человека два даймона — благой и дурной (κάκοδαιμόνων). Наличие последнего, помимо того, что он означает иррациональную способность или вожделеющую часть души, может быть реминисценцией из платоновских «Законов» (896e), где сказано о неблагодетельной душе, ответственной за зло (см. Rist 1969: 212–213). Думаю, мы будем недалеки от истины, если сочтем всю эту традицию подчинения своему даймону всецело сократической, с той лишь разницей, что Сократ имеет в виду даймона как реальную, вероятно, объективную, сущность, тогда как стоики, в случае благого даймона, — скорее, высшую способность души — разум (см. Галанин 2023). То, что наш даймон родствен (*συγγενεῖ*) и имеет ту же природу (*όμοίαν φύσιν ἔχοντι*), что и даймон, управляющий космосом, вызывает ряд вопросов. В частности, в каком смысле «родствен»? Эдельштайн предположил (Edelstein 1936: 314–315) — и это прямо следует из его перевода данного фрагмента, — что вообще тут речь не о родстве, а о том, что даймон рождается (*συγγενεῖ*) вместе с нами, а вот природой он обладает подобной (даймону) правителю всей Вселенной (τὴν ὄμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὄλον κόσμον διοικοῦντι), и природа эта — разумность. Кидд предлагает сравнить это «родство» с некоторыми пассажами из Платона, в частности с «Тимеем» (90a–d), где сказано, что главнейший вид нашей души следует мыслить как даймона, которого каждому дал бог (δώμονα θεός ἐκάστῳ δέδωκε). Этот вид души обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν), будучи не земным, но небесным порождением. И поэтому-то ум помещен в голову, как считал еще и Алкмеон Кротонский и чего не понимал Аристотель, помещая ум в сердце. Также там сказано (90bc), что тот, кто пестует познание и мышление, в отличие от того, кто удовлетворяет вожделения, приобретает бессмертие в той мере, в какой это возможно для человеческой природы. Это действительно очень похоже на то, что Посидоний говорит во fr. 187 Е.-К., когда указывает, что причина страстей (τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον), вносящих в жизнь разлад и несчастья, — это неследование даймону, а значит, Кидд прав, говоря, что «Посидоний знал этот отрывок из „Тимея“ и именно его имел в виду» (Kidd 1988b: 677). О влиянии платоновского «Тимея» на Посидония см. Reydams-Schils 1997. У Хрисиппа было сочинение «О средостении (разногласии)» (Περὶ ἀνομολογίας) (SVF 3.390).

⁷⁹ Rist 1969: 214.

истины и мирового порядка и вести себя так, чтобы, насколько это возможно, не подчиняться неразумной части своей души»⁸⁰.

Несмотря на всё это Кидд полагает⁸¹, что в строгом смысле слова в разбираемом нами фрагменте из Цицерона нет речи об индивидуальном бессмертии, поскольку единственное, что переживает экпирозу, — это обоженная (*god-qualified*), в своей чистейшей форме недифференцированная материя (cf. fr. 13 E.-K.)⁸². Что же до «печатей истины», которую несут на себе души или даймоны, то под ними следует понимать способность последних, поскольку они бестелесны и не обременены вводящей в заблуждение чувственностью, к когнитивному акту мгновенного и безошибочного схватывающего постижения (*καταληπτική φαντασία*), являющегося главным стоическим критерием истинности. Следует также добавить, что в указанном фрагменте Цицерона души не специфицированы, не указано, о каких конкретно душах идет речь, а значит, можно, по идеи, допустить, что речь идет в том числе и о человеческих душах, ибо у нас нет четких свидетельств о том, что Посидоний категорически отвергал такую возможность⁸³. Даймоны ли то, герои или звезды — во фрагменте речь идет о душах/духах, а всё остальное — это научные реконструкции, более или менее правдоподобные. Эрвин Роде, описывая пифагорейскую доктрину, говорит, что «человеческая душа, рассматриваемая исключительно как „двоица“, состоящая из тела

⁸⁰ τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς (Clem. Strom. 2.21.129.4 (пер. Е.В. Афонасина). Рист считает, что такая позиция — это сознательный возврат к доктринам Платона и Аристотеля и радикальное переосмысление и модификация доктрины Древней Стои: там, где последняя призывает подчиниться природе, Посидоний, признавая дуализм природы и духа, тела и души, призывает подчиниться управляющему природой Разуму и разделить с ним это правление (Rist 1969: 214). О том, что для добродетельной жизни, по Посидонию, небесполезны также и некоторые мирские блага, как, например, здоровье и некоторые материальные средства (D.L. 7.128), см. Gotz 2023.

⁸¹ Kidd 1988a: 431–432.

⁸² Kidd 1988a: 118–121. Об экпирозе и космологии см. также Masnfeld 1979; White 2007; Boechat 2020.

⁸³ Cf. Ju 2009: 113.

и его сил, предстает бессмертной демонической сущностью, низвергнутой с божественных высей и в наказание заключенной под „стражу“ тела»⁸⁴. Роде полагал, что той же, т.е. пифагорейской, точки зрения, мог придерживаться и Посидоний, что может внести некоторые корректизы в наше понимание свидетельства Цицерона.⁸⁵ Как бы там ни было, мы можем полностью согласиться с Анной Ю, что «утверждение Посидония в сообщении Цицерона в достаточной степени подтверждает, что он допускал бессмертие индивидуальных душ в дополнение к бессмертию мировой души»⁸⁶. Но даже если индивидуальные души и не бессмертны, то, участвуя в мировой душе, которая уж точно бессмертна, и будучи ее частями, они также приобщаются к ее и своему — через нее — бессмертию⁸⁷. Как отмечает Ю, души «претерпевают своего рода естественное изменение, которое стоики называли „разрешением“ (*resolution*) в широком смысле, благодаря которому они [души — Р.Г.] объединяются с нетленной мировой душой и становятся ее частями»⁸⁸. Однако рассмотрим еще ряд указующих фрагментов.

Важным текстом, вносящим ясность — или, наоборот, еще более всё запутывающим, — является свидетельство Секста Эмпирика (*M. 9.74*), у которого читаем:

Отделившись от солнца⁸⁹, они [души — Р.Г.] живут в подлунном месте. Там они вследствие чистоты воздуха пользуются более длинным сроком для пребывания, питаются свойственной им пищей — испарением с земли, как и прочие звезды⁹⁰, и в этих ме-

⁸⁴ Rohde 1925: 375.

⁸⁵ Rohde 1925: 395, n. 35.

⁸⁶ Ju 2009: 114.

⁸⁷ Cp. D.L. 7.156–157. Вероятно, в стоицизме следует различать употребление таких терминов, как «неразрушимый» ($\alpha\phi\theta\alpha\rho\tau\omega\varsigma$) и «бессмертный» ($\alpha\delta\alpha\eta\alpha\tau\omega\varsigma$). Так бог (и) не является смертным, однако он уничтожим ($\mathfrak{o}\bar{u}\ \theta\eta\tau\dot{\tau}\bar{o}\ \delta\bar{e}\ \tau\bar{o}\ \theta\epsilon\dot{\tau}\bar{o}$ $\alpha\lambda\lambda\alpha\ \phi\theta\alpha\rho\tau\bar{o}$, Plu. *De comm. not.* 1075c). Так и души, вероятно, бессмертны, однако не неуничтожимы (см. подробнее Ju 2009: 118–120).

⁸⁸ Ju 2009: 115.

⁸⁹ Если только не понимать $\mathfrak{\acute{e}k\sigma\kappa\tau\eta\omega\varsigma}$ $\gamma\mathfrak{o}\bar{u}\bar{v}$ $\mathfrak{\acute{h}\lambda\iota\omega\varsigma}$ как «лишившиеся солнца», т.е. места под солнцем, т.е. умершие.

⁹⁰ Cp. D.L. 7.114–145, где говорится о том, что, по Посидонию, испарениями

стах не имеют ничего уничтожающего их. Итак, если души пребывают, то они становятся тем же, что и демоны; если же они демоны, то следует сказать, что и боги существуют⁹¹.

Этот фрагмент, возможно, опирается на какое-то подлинное свидетельство Посидония⁹² — вероятно, на его комментарий на «Тимей» (cf. S.E. M. 7.93 = fr. 85 E.-K.), который еще был доступен Сексту⁹³. При этом Кидд определил этот фрагмент как сомнительный, поскольку сам Секст по имени Посидония тут не называет, и потому в существование его комментария Кидд тоже не верит⁹⁴.

Души таковы, как в описываемом фрагменте, поскольку, поскольку, как говорит Секст чуть выше (S.E. M. 9.72),

они, будучи легковесны и столь же огненны, сколь воздушны, легко уносятся скорее ввысь. Они остаются сами собою, а не «рассеваются, как дым, отделившись от тел» (по словам Эпикура). И не тело прежде владело ими, но они были причиною совместной жизни для тела, а еще раньше и для самих себя.

К. Рейнхардт выделяет в этих фрагментах два тезиса⁹⁵: 1. Душа, следуя своей природе (*ihrer Natur*), состоящей из огненной пневмы, поднимается вверх. 2. Душа пребывает сама по себе, без участия тела, ибо и в прошлом, когда она была соединена с телом, причиной ее единства было не тело. В той мере, в коей душа

питаются также и светила небесные и что это было изложено в его сочинении «Рассуждения о физике».

⁹¹ Пер. А.Ф. Лосева. Структуру этой аргументации см. Reinhardt 1926: 308–309.

⁹² Rohde 1925: 516, п. 52.

⁹³ Диллон 2002: 116. Рист, со ссылкой на Рейнхардта, отрицает существование такого комментария, полагая, что Посидоний просто объяснял отдельные фрагменты этого диалога (Rist 1969: 206). Столяров тоже отрицает реальность этого комментария (Столяров 2013: 52). См. прим. 14 выше.

⁹⁴ Kidd 1988a: 339–340; Kidd 1999: 142. Это вообще свойственно для Эдельштайна и продолжателя его дела Кидда — включать преимущественно те «несомненные» фрагменты, где Посидоний цитируется и назван по имени (Столяров 2011: 34 слл.). Понятное дело, что, отбирая по такому принципу, можно с водой выплынуть и ребенка, ибо не каждый фрагмент, где указан автор и вроде как дана цитата, действительно принадлежит ему, равно как и наоборот — не каждый анонимный фрагмент не принадлежит данному автору. См. также Диллон 2002: 116.

⁹⁵ Reinhardt 1926: 309. Р. Джонс критикует его в Jones: 1932.

была сама собой, она и раньше выступала в качестве силы, удерживающей тело, подобно kleю, в единстве — т.е. не души в телах, но, если угодно, тела в душах (cf. fr. 149 E.-K.), поэтому-то, как уже цитировалось, «не тело прежде владело ими, но они были причиною совместной жизни для тела, а еще раньше и для самих себя» (S.E. M. 9.73). Спросим, однако, вместе с Рейнхардтом, что значит, что в околоволновой орбите души «пользуются более длинным сроком для пребывания»? «Куда, — продолжает Рейнхардт, — попадают души, когда этот срок истекает?»⁹⁶ Чтобы ответить на этот вопрос, нужно взглянуть в текст, где сказано, что сперва души отделяются от солнца (ἐκσκῆνοι γοῦν ἡλίου)⁹⁷. Рейнхардт полагает, что темнота этого высказывания является залогом его подлинности. Подлинное существование души берет свое начало от солнца, чтобы затем сделать первую остановку именно под луной⁹⁸. Видимо, пребывание в подлунной обители хронологически — самое длительное из всех других манифестаций души, и это связано с тем, что в солнечной области была бы невозможна индивидуальная жизнь⁹⁹. Для принципа индивидуации нужны более прохладные и материально насыщенные регионы, солнце же, будучи источником жизни, дает первый импульс бытию души. Детальное развитие этот катабасис души, по Рейнхардту, найдет у Порфирия, согласно которому удаление из Солнца в область луны — это уже понижение онтологического статуса души, ибо только область чистого эфира приравнена к Логосу, область же солнца — к воображению, луны — к страстям и феминизации (θηλυνθείσῃ), а область земли — это территория без-

⁹⁶ Reinhardt 1926: 310.

⁹⁷ Ср. Ил. 12:12, где сказано: εὐφράίνεσθε οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες.

⁹⁸ Reinhardt 1926: 311. Джонс, разумеется, не согласен со всем, что говорит Рейнхардт: «Независимо от того, принадлежит ли этот эсхатологический фрагмент Посидонию, — пишет Джонс, — мы находим в нем не что иное, как общепринятую теорию о том, что души умерших ведут индивидуальное существование в течение определенного срока в районе Луны» (Jones 1932: 116).

⁹⁹ Джонс говорит, что, наоборот, пребывание в подлунной области, равно как и в других местах, не может быть дольше, нежели в солнечной обители — подлинном доме души (Jones 1932: 115).

рассудства (*ἄνοια*), умопомрачения (*σκότωσις*) и онтологического ребячества¹⁰⁰. В то же время область солнца и луны коррелирует с островами блаженных, ибо, как пишет Ямвлих в «Жизни Пифагора» (18.82), одна из пифагорейских акусм звучала так: «Вопрос: что такое острова блаженных? Ответ: Солнце и луна».

Несмотря на то, что кое-что, с опорой на Рейнхардта и Секста, в бестелесном бытии души стало понятным, в целом у нас нет внятной, т.е. целостной, концепции Посидониевой эсхатологии, и поэтому есть смысл обратиться к одному пассажу из сочинения Плутарха «О лике, видимом на луне», где, как считается, дана практическая экспликация вышеизложенной у Секста концепции бессмертия по Посидонию. Плутарх в конце своего сочинения описывает посмертную участь человека, состоящую примерно в следующем¹⁰¹:

Человек, состоящий из трех частей — тела, души и ума, которыми его снабжают земля, луна и солнце соответственно (943ab), — переживает две смерти. Первая, привычная нам земная смерть, делает человека из трисоставного двусоставным (*έκ τριῶν δύο ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον*), вторая же, которая происходит на Луне, — из двусоставного единым (*ό δ' ἐν ἐκ δυεῖν*). Для удобства изложения мы опускаем божественную корреляцию, как то Земля = Деметра, Луна = Персефона. На Земле Деметра быстро и принудительно разъединяет душу и тело, тогда как на Луне Персефоне не свойственна такая торопливость, и она ласково и в течение длительного времени (*πράως καὶ χρόνῳ πολλῷ*) отделяет ум от души (*De facie 28*, 943bc). Всякая душа, как имеющая ум, так и не имеющая оного, вынуждена по выходе из тела скитаться между землей и луной, однако не одинаковое время: неправедные ду-

¹⁰⁰ Stob. 1.430.6–13 Wachsmuth: Διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον· προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές· θηλυνθείσῃ δὲ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές· πεσούσης δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὐτῆς ἄμορφον στῇ εἶδος ἔξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστήκοτά, ἄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις καὶ νηπιότης. См. Reinhardt 1926: 311; Boyancé 1963: 103, п. 7–8.

¹⁰¹ Структурно этот фрагмент разобран в Reinhardt 1926: 313 ff. Мы ориентировались на перевод М.С. Петровой.

ши отбывают наказание за нечестие и, вероятно, после какого-то пребывания около Луны разворачиваются ею и сбрасываются обратно, а праведные отправляются на время в наиболее мягкую часть воздуха (*ἐν τῷ πραοτάτῳ τοῦ ἀέρος*), которая зовется «лугами Аида» и где души окончательно очищаются от связанных с телом скверн. Праведные же души, после очищения в садах Аида, как победители, водят хороводы с венками из перьев¹⁰² на головах, которые называются «перья стойкости», ибо им удалось при земной жизни подчинить страстное и вожделеющее начало диктату разума. Эти души имеют вид луча¹⁰³, а природа у них — из околоволнного эфира, который придает им необходимый тонус (*τόνος*), питаются же они испарениями.

На Луне есть ландшафтные углубления и выемки, самая большая из которых называется «укрытие Гекаты», где неправедные души просят себе и получают наказания за то, что они совершили, уже став даймонами (644с)¹⁰⁴. Луна не является постоянным местопребыванием даймонов, поскольку последние спускаются также и на Землю, где заведуют оракулами, соучаствуют в таинствах, блoudут правду, охраняют воинов и являются светочами в море¹⁰⁵. Если даймоны в этих действиях проявляют несправедливость по причине зависти, неравнодушных жертв или гнева, то они снова заключаются в человеческие тела. У лучших даймонов ум отрешается от души скорее, по причине любви к образу (*εἰκώνι*)

¹⁰² Это, вероятно, аллюзия на «Федр» (246с sqq.), где говорится о крыльях души и их природе и оперении.

¹⁰³ Концепция световой или огненной природы души принадлежит, без сомнения, Посидонию (Reinhardt 1926: 322–323; Jones 1932: 117).

¹⁰⁴ Платон относит к области народных веру в то, что неправедные души, направляясь к Луне во время затмений, особенно страшатся так называемого лица на поверхности луны (*De facie 29*, 944b).

¹⁰⁵ Некоторые даймоны, до того как стать таковыми, были героями, природа которых — воздух, тогда как у даймонов — огонь. Душа, говорит Платон, возможно, имея в виду Посидония (*De def. or. 10–11*, 415b–d), поднимается и опускается, становясь то героем, то даймоном, по принципу круговорота материи в природе, когда земля превращается в воду, вода — в воздух и т.д. (Reinhardt 1926: 323, п. 1). См. также Гараджа 2022.

на солнце, через который просвечивает желанное, прекрасное и божественное, к которому стремится каждая природа. Таким образом, душа остается на Луне, а ум уходит на солнце. Потом, когда солнце бросает вниз семена ума, луна встречает их жизненной силой и создает новые души, а земля предоставляет физические тела¹⁰⁶. Душа получает свой образ от ума и дает образ телу, обнимая его, тело, со всех сторон и отпечатывая на нем свой эйдос. После смерти же, парадоксальным образом, бытие на луне имеет более долгий срок для неправедных душ, тогда как праведные и философские души, быстро пройдя фазу второй смерти, разделяются на ум, который устремляется к солнцу¹⁰⁷, и собственно душу, которая поглощается Луной. Души же, обладающие даром греха¹⁰⁸, т.е. деятельные, честолюбивые, страстные и самодеструктивные, разрешившись со своим умом, скитаются по Луне и, словно в сновидении, предаются ностальгирующим воспоминаниям о земной своей жизни. И когда наступает им черед перерождаться, то, не имея гармонического соотношения с разумным началом, но пребывая в оковах своих страстей, они увлекаются

¹⁰⁶ Рейнхардт считает, что такое трехчастное деление принадлежит Посидонию, однако Пьер Боянсе (Boyançé 1963: 104) полагает, что его автор — современник Посидония, платоник Антиох из Аскалона, который повлиял также на соответствующие пассажи у Филона (*Mos.* 2.288).

¹⁰⁷ См. Jones 1926.

¹⁰⁸ Разумеется, у Плутарха нет такого выражения. Выражение «дар греха» возникло на одном из семинаров, проводимых И. Протопоповой, и может быть применено к таким страстным и творческим натурам, как Маркиз де Сад, Бодлер, Жан Жене, Эдуард Лимонов, Берроуз, Эрве Гибер, Пьер Гийота и другие авторы и художники, которых можно отнести к подлинной богеме. Такие люди, осуществляя свой творческий акт через детальную экспликацию греха, хочется верить, получили свою долю спасения — они спасались через собственный грех и его художественное описание. Нужно сказать, что они не просто грешили — просто грешить — дело не такое уж мудреное, — но из греха своего содели они литературный принцип, прием и конституенту своей надежды и соучастия в вечности. Господь же, хочется верить, не желая никого видеть умершими, людей безнадежных — а эти писатели и художники, разумеется, были таковыми — парадоксальным образом спасает через их грех,озванный на высшую степень эстетического суждения. Думается, добрый Плутарх с нами бы согласился.

Луной и не допускаются к вхождению в новое тело. — И длится это, пока луна не поглотит их (*De facie* 30, 945c).

Из вышесказанного, как кажется, можно заключить, что Посидоний допускал не только бессмертие мировой души, но и индивидуальной — через коллективное спасение, а из анализа структуры души и теории страстей ясно, что Посидоний — это стоический платоник, и, следовательно, попытки умалить его платонизм, объявив его традиционным стоиком, на наш взгляд, несостоятельны.

Литература

- Васильев, В.В. (2009), *Трудная проблема сознания*. М.: Прогресс-Традиция.
- Васильев, В.В. (2024) “Кантианские мотивы в мистерианстве К. Макгинна”, in В.Е. Семенов (ред.), *Иммануил Кант и философия сознания*, 400–424. Издательство РХГА.
- Волкова, Н.П. (2014), “Иrrациональный элемент в Мировой и индивидуальной душе согласно Плутарху из Херонеи”, *Философский журнал* 2.13: 38–50.
- Галанин, Р.Б. (2023), “Религия Сократа: боги и демоны”, *Платоновские исследования* 18.1: 11–46.
- Гараджа, А.В. (2022), “Плутарх. *Об угасании оракулов 1–23*”, *Платоновские исследования* 17.2: 291–320.
- Диллон, Д. (2002), *Средние платоники*. Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Поленц, М. (2015), *Стоя. История духовного движения*. Пер. В.М. Линейкина под ред. Т.Г. Сидаша и С.Д. Сапожниковой. СПб.: Quadrivium.
- Столяров, А.А. (1995), Стоя и стоицизм. М.: Ками Груп.
- Столяров, А.А. (2011), “К будущему изданию фрагментов Посидония”, *Философский журнал* 1.6: 31–53.
- Столяров, А.А. (2013), “Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (К вопросу о том, был ли Посидоний «Стоическим платоником»)”, *Философский журнал* 2.11: 35–53.
- Столяров, А.А. (2014), “Учение Посидония о душе (эпизод психологических исканий в далекие от нас времена)”, *Философия и культура* 6.78: 814–828.

- Abel, K. (1964), “Poseidonios und Senecas Trostschrift an Marcia (dial. 6, 24, 5 ff.)”, *Rheinisches Museum für Philologie* 107.3: 221–260.
- Aiste, C. (2020), “The Soul and Personal Identity in Early Stoicism: Two Theories?”, *Apeiron* 53.4: 463–486.
- Ando, T. (1971), *Aristotle’s Theory of Practical Cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Baltzly, D.; Share, M., trs. (2019), *Hermias. On Plato Phaedrus 245a–245e*. Bloomsbury Publishing;
- Baltzly, D.; Share, M., trs. (2023), *Hermias. On Plato Phaedrus 245e–257c*. Bloomsbury Publishing.
- Boechat, E. (2020), “Posidonius’ Cosmology”, *Perspectiva filosófica* 47.1: 5–34.
- Boyancé, P. (1963), “Études philoniennes”, *Revue des études grecques* 76: 64–110.
- Cherniss, H., ed. (1926), *Plutarch’s Moralia*. Vol. 13. Part 1: *Platonic Essays*. Harvard University Press.
- Cohoe, C.M. (2022), “The Separability of Nous”, in Id. (ed.), *Aristotle’s On the Soul: A Critical Guide*, 229–246. Cambridge University Press.
- Dihle, A. (1973), “Posidonius’ System of Moral Philosophy”, *The Journal of Hellenic Studies* 93: 50–57.
- Dragona-Monachou, M. (1974), “Posidonius’ ‘Hierarchy’ between God, Fate and Cicero’ *De divinatione*”, *Philosophia* 4: 286–305.
- Edelstein, L. (1936), “The Philosophical System of Posidonius”, *The American Journal of Philology* 57.3: 286–325.
- Edelstein, L.; Kidd, I.G., eds. (1989), *Posidonius*. Vol. 1: *The Fragments*. Cambridge University Press.
- Galanin, R. (2023), “Gods and the Demons in Socrates’ Religion”, *Platonic Investigations* 18.1: 11–46. (In Russian.)
- Garadja, A. (2022), “Plutarchus. *On the Obsolescence of Oracles 1–23*”, *Platonic Investigations* 17.2: 291–320. (In Russian.)
- Gasparro, G.S. (2015), “Daimonic Power”, in E. Eidinow and J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, 413–428. Oxford University Press.
- Gill, C. (1998), “Did Galen Understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions?”, in J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, 113–148. Dordrecht: Kluwer.
- Gotz, S. (2023), “Posidonius on Virtue and Good”, *The Classical Quarterly* 73.2: 636–647.
- Harriman, B. (2024), “Posidonius’ Two Systems: Animals and Emotions in Middle Stoicism”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 106.3: 455–491.

- Jones, R.M. (1926), “Posidonius and the Flight of the Mind through the Universe”, *Classical Philology* 21.2: 97–113.
- Jones, R.M. (1932), “Posidonius and Solar Eschatology”, *Classical Philology* 27.2: 113–135.
- Ju, A.E. (2009). “Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul”, *Classical Quarterly* 59.1: 112–124.
- Ju, A.E. (2013), “Posidonius as Historian of Philosophy: An Interpretation of Plutarch, *de Anima Procreatione in Timaeo* 22, 1023b–c”, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, 95–117. Cambridge University Press.
- Keaney, J.J., ed. (1991), *Harpocrate. Lexeis of the Ten Orators*. Amsterdam: Hakkert.
- Kidd, I.G. (1995), “Some Philosophical Daemons”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 40: 217–224;
- Kidd, I.G. (1988a), *Posidonius*. Vol. 2.1: *The Commentary: Testimonia and Fragments 1–149*. Cambridge University Press.
- Kidd, I.G. (1988b), *Posidonius*. Vol. 2.2: *The Commentary: Fragments 150–293*. Cambridge University Press.
- Kidd, I.G. (1999), *Posidonius*. Vol. 3: *The Translation of the Fragments*. Cambridge University Press.
- Long, A.A. (1982), “Soul and Body in Stoicism”, *Phronesis* 27.1–2: 34–57.
- Long, A.G. (2017), “Plato, Chrysippus and Posidonius’ Theory of Affective Movements”, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy 100 BCE – 100 CE*, 27–46. Cambridge University Press.
- Mansfeld, J. (1979), “Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought With Some Remarks on the ‘Mysteries of Philosophy’”, in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religion*, 129–188. Leiden: E.J. Brill.
- Moore, C. (2014), “Arguing for the Immortality of the Soul in the Palinode of the *Phaedrus*”, *Philosophy & Rhetoric* 47.2: 179–208.
- Moreschini, C. (2020), “Plato’s *Phaedrus* in Middle-Platonism: Some Interpretations”, *Revue de philosophie ancienne* 38.1: 93–106.
- Nawar, T. (2020), “The Stoic Theory of the Soul”, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, 148–159. Routledge.
- Neola, B. (2022), “‘Upper’ Mereology of Human Soul and Salvation according to Hermias of Alexandria”, *Vox Patrum* 82: 31–52.
- Nickel, R. (2008), *Stoa und Stoiker*. Bd. 2. Düsseldorf: Artemis & Winkler Verlag.

- Nussbaum, M.C. (1993), "Poetry and the Passions: Two Stoic Views", in J. Brunschwieg, M.C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, 97–149. Cambridge University Press.
- Pachoumi, E. (2013), "The Religious-Philosophical Concept of Personal Daemon and the Magico-Theurgic Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri", *Philologus* 157.1: 46–69.
- Papachristou, C. (2012), "The Aristotelian *Noūs* in *De Anima*, Γ 5. Two Kinds of *Noūs* or One?", *Philosophia* 42: 195–210.
- Reinhardt, K. (1921), *Poseidonios*. München: Beck.
- Reinhardt, K. (1926), *Kosmos und Sympathie*. München: Beck.
- Reydam-Schils, G. (1997), "Posidonius and the Timaeus: Off to Rhodes and Back to Plato?", *The Classical Quarterly* 47: 455–476.
- Rist, J.M. (1969), *Stoic Philosophy*. Cambridge: University Press.
- Rohde, E. (1925), *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. Translated by W.B. Hillis. London: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Sorabji, R. (2002), *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford University Press.
- Stevens, J. (1993), "Posidonian Polemic and Academic Dialectic: The Impact of Carneades upon Posidonius' *Peri pathon*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 34.3: 229–323.
- Tieleman, T. (2003), *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden: Brill.
- Vander Waerdt, P.A. (1985a), "Peripatetic Soul-Division, Posidonius, and Middle Platonic Moral Psychology", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26.4: 373–394.
- Vander Waerdt, P.A. (1985b), "The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26: 283–302.
- White, S. (2007), "Posidonius and Stoic Physics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 94: 35–76.
- Zeller, E. (1923), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 3: *Die nach aristotelische Philosophie*. Hrsg. von Eduard Wellmann. Leipzig: O. R. Reisland.