

5.

Переводы и публикации

Евгений Афонасин

Дикеарх о душе*

EUGENE AFONASIN
DICAARCHUS ON THE SOUL

ABSTRACT. A new edition of the extant evidence about Dicaearchus of Messana (Mirhady 2001) has actualized a longstanding controversy over the Peripatetic teaching on the soul. Did Dicaearchus indeed deem soul to be nothing at all? Did he accept (against Aristotle) the ‘harmonical’ view on the soul? If so, what kind of harmony was meant? The fragmentary nature of our evidence on Dicaearchus permits, as is usually the case, various interpretations. Some scholars insist on fundamentally conflicting nature of the evidence (Gottschalk 1971, Sharples 2001), others admit of possibility to produce a more coherent picture and believe that the interpretative difficulties are not, in fact, intractable (Caston 2001 and the present author). Placing the controversy in the context of a debate over the nature of the soul within the Lyceum, we observe that against both Plato and Aristotle, Dicaearchus seems to develop a peculiar theory of the soul as an ‘attunement’, or a harmony, of bodily parts. These parts are not necessarily to be viewed as the primary elements (contrary to a single evidence, which is clearly his own interpretation, of Nemesius, *De nat. hom.* 2), and this bodily attunement is quite different from the ‘Pythagorean’ mathematical harmony. According to our Peripatetic philosopher, there is no thinking beyond body in a certain state (Sextus Emp., *Adv. Math.* 7.348–349). To put it differently, the body has an innate ability to think while all the talks on possessing and receiving souls (*animalia, animantes, empsycha*)

© Е.В. Афонасин (Новосибирск). afonasin@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирский государственный университет.

* Работа выполнена в рамках исследований по проекту «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (РНФ, 2015 г.).

are misleading. The idea of heavenly travel of the soul may help to account for religious events, such as divination and dreams, but it has no scientific value whatsoever. The paper is supplemented with a new Russian translation of the evidence.

KEYWORDS: Aristotle's school, ancient psychology, doxography, soul, body, harmony.

1. Тексты

Дикеарх (ὁ Δικαίαρχος) из Мессены был личным учеником Аристотеля, наряду с Теофрастом, Аристоксеном, Евдемом и другими менее известными фигурами (*Суда* nos. 1062 и 3927, словарные статьи о Дикеархе и Аристоксене, *Анонимная латинская биография Аристотеля* 46–47 и др., фр. 2–4)¹. Он писал о политике (сочиненная им *Спартанская полития*, согласно Суде, ежегодно зачитывалась перед собранием эфоров, фр. 2), философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии (см. список произведений Дикеарха со ссылками на источник в фр. 1). Писал он и о душе, точнее, о ее отсутствии, так как именно Дикеарх, по свидетельству античных авторов, придерживался этой редкой среди древних философов точки зрения. Ни одно сочинение Дикеарха не сохранилось.

О том, что ему принадлежали две (или три) книги «О душе» и трактат «Нисхождение [в пещеру Трофония]», узнаем от Цицерона, который просит своего друга прислать эти книги ему (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11 А–С, ср. Афиней, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81). Значит, во времена Цицерона эти тексты были еще доступны, и римский оратор нередко высказывался о Дикеархе с уважением (*Письма Аттику* 2.2.2, 2.12.4, 13.30.2, фр. 8–10). О содержании книг у нас имеется лишь несколько косвенных свидетельств (нумерацию сохраняю по указанному изданию Mirhady 2001).

¹ Здесь и далее нумерация фрагментов Дикеарха приводится по новому изданию Mirhady 2001, которое входит в состав сборника Fortenbaugh-Schütrumpf 2001; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Wehrli 1967 не утратило своего значения, однако для данной работы не потребовалось.

13. Плутарх, *Против Колота* 14, 1115А: Рассмотрим сначала старание и образованность нашего философа (Колота), утверждающего, что этим платоническим учениям следовали Аристотель, Ксенократ, Теофраст и все перипатетики. В какой глуши писал ты свою книгу, если, составляя эти возражения, не удосужился ознакомиться с их сочинениями и не держал в руках таких сочинений, как *О небе* и *О душе* Аристотеля, [Ответ] физикам Теофраста, *Зороастр*, *О том, что в Аиде* и *О затруднениях в физике* Гераклида или же *О душе* Дикеарха? Ведь в этих книгах они постоянно противоречат Платону при разборе важнейших и величайших физических проблем и во всем соперничают с ним.

14. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.24: Если ум — это сердце, кровь или мозг, то он телесной природы и погибнет вместе с телом, если дух — то рассеется, если пламя — то потухнет, если настройка (гармония), как считал Аристоксен, то разладится. Ну а что я скажу о Дикеархе, который говорит, что ум — это вообще ничто (*nihil omnino animum dicat esse*).

15. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.41: Дикеарха же с Аристоксеном, его современником и соучеником, хотя они и были учеными людьми, мы здесь оставим. Ведь первый, кажется, никогда не испытывал сострадания (*condoluisse*), потому и не осознавал, что у него есть душа (*animum se habere non sentiat*), а второй так увлекся своими песнями, что пытался перенести их даже и сюда (*ut eos etiam ad haec transferre conetur*). Лад (*harmonia*), создаваемый нотными интервалами (*ex intervallis sonorum*), мы вполне можем постичь, ведь разнообразие их состава (*compositio*) как раз и порождает еще большее число музыкальных ладов (*harmonias*), однако я не могу понять, какую слаженность («гармонию») может породить расположение членов и форма тела, если их лишить души (*membrorum vero situs et figura corporis vacans animo*)²?

16. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.51: Дикеарх же и Аристоксен, так как было сложно уразуметь, что такое ум и какого он рода

² В этом фрагменте существительное мужского рода *animus* лучше переводить как «душа».

(*quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intellegentia*), решили, что нет никакого ума вообще (*nullum omnino animum esse dixerunt*).

17. Цицерон, *Академика* 2.124: Ухватили ли мы, что такое ум, где он находится и, наконец, есть ли вообще? Или же он, как это представлялось Дикеарху, ничем в действительности не является (*ne sit quidem ullus*)?

18. Секст Эмпирик, *Пирроновы положения* 2.31: То же, что душа непостижима, ясно из нижеследующего: ведь из тех, кто рассуждал о душе... одни, подобно приверженцам Дикеарха из Мессены³, говорили, что души нет, другие — что есть, третьи же воздерживались от суждения.

19. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.19–21: Не так уж и давно музыковед и философ Аристоксен, следуя еще более древним философам, писал, что душа — это некое напряжение всего тела, подобное тому, что в музыке называется настройкой («гармонией») <...> Дикеарх же, представляя свою коринфскую речь в трех книгах, в первой выводит в качестве соперников многих ученых мужей, а в двух остальных дает слово некоему старцу Ферекрату Фтиотийскому, потомуку как будто самого Девкалиона. И он рассуждает в том смысле, что ум (*animus*) — это вообще ничто и что слово это совершенно пустое (*nomen totum inane*), а потому совершенно бессмысленно говорить об *animalia* («существах, наделенных умом») и *animantes* («одушевленных существах»). Ведь ни в человеке нет ума (*animus*), ни в животном. Сила, посредством которой мы действуем и ощущаем, равномерно распределена в каждом живом теле (*in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam*). Она неотделима от тела (*nes separabilem a corpore esse*), потому что сама по себе она не существует, и нет ничего, кроме тела, единичного и простого (*unum et simplex*), составленного (*figuratum*) таким образом, что в силу природной соразмерности

³ Очень распространенная в доксографической литературе формула «οἱ περὶ...» («те, что вокруг...») далеко не всегда означает действительных последователей. Наверное, здесь имеется в виду сам Дикеарх.

оно оказывается способным жить и ощущать (ut temperatione naturae vigeat et sentiat).

20. Аттик, фр. 7.9–10 Des Places (Евсевий, *Приготовление к евангелию* 15.9.10): Ведь не душа, как он [Аристотель, ср. *О душе* 1.4, 408b] говорит, но человек осуществляет каждый из них [актов мышления], тогда как душа остается неподвижной. Потому-то и следом за ним Дикеарх, будучи вполне в силах увидеть то, что из этого следует, отказал душе в каком-либо существовании (ὀλοσταιν).

21 А. Немесий, *О природе человека* 2: Согласно Фалесу, душа движется вечно и самостоятельно. Пифагор считал ее числом, которое движется само по себе. По Платону, она умная сущность, получающая движение из себя самой в соответствии с числовым строем (κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον) [ср. *Тимей* 43а]. Аристотель считает ее первой осуществленностью (ἐντελέχεια) естественного органического тела, обладающего возможностью (δυνάμει) стать живым [О душе 412а27 и b5]. Согласно Дикеарху, она слаженность («гармония») четырех элементов, т.е. смешение элементов и их созвучие. Имел он в виду, конечно, не слаженность звучаний, но слаженное и созвучное смешение теплого, холодного, влажного и сухого в теле. Ясно, что все эти (философы) считают душу сущностью, кроме Аристотеля и Дикеарха, которые так не думают⁴.

21 В. Немесий, *О природе человека* 2: Так как Дикеарх⁵ определил душу как настройку (ἁρμονίαν), а Симмий в полемике с Сократом также душу называл настройкой (ἁρμονίαν), говоря, что душа подобна настройке, а тело — лире, то нам следует обратиться теперь к тем решениям (Сократа), которые находятся в *Федоне* Платона.

⁴ Аналогичное доксографическое сообщение приводят Пс.-Плутарх (*Мнения философов* 4.2.5., 898В), Стобей (*Антология* 1.318–319 Wachsmuth-Hense) и Теодорет (*Излечение эллинских недугов* 5.18). Вот только Пс.-Плутарх и Стобей говорят о Дикеархе, Теодорет — о Клеархе, а у Немесия в этом и следующем отрывке вместо Дикеарха стоит некий Дейнарх.

⁵ В рукописях Δείναρχος, как и в варианте предыдущего фрагмента.

22. Мелетий, *О природе человека, О душе* (Anecdota graeca oхon. V. 3, p. 145.3–11 Cramer): По определению Дикеарха, душа — это настройка (гармония), а тело — лира. Настройку можно более или менее изменять, ослабляя или натягивая [струну]. Душа же не есть более или менее душа; она не [более и не менее] сама по себе. Так что душа — это не настройка. Кроме того, душа допускает доблесть и порочность, тогда как настройка не допускает «благонастроенность» и «ненастроенность» (εὐαρμοστίαν καὶ ἀναρμοστίαν)⁶. Так что душа — это не настройка. Наконец, допуская в определенной мере противоположности, душа есть сущность и подлежащее. Настройка же — это качество, и сама находится в подлежащем. Так что душа — это не настройка.

23. Ямвлих, *О душе*, фр. 9 Finamore-Dillon (Стобей, *Антология* 1.366.25–367.9 Wachsmuth-Hense): Некоторые аристотелики полагают, что душа — это эфирное тело; другие определяют ее как сущностное совершенствование божественного тела, которое Аристотель называет «вечным движением» (ἐνδελέχεια), как в некоторых случаях и Теофраст; либо как происходящее из всех более божественных родов, если позволительно привнести нечто новое в это воззрение⁷; либо как смешивающееся (συκεκραμένον) с телами, как считают стоики⁸; либо как сливающееся (συμμιγνύμενον) с началом роста (φύσει) или принадлежащее телу как «одушевленному» (ὄν ὡσπερ τὸ ἐμψυχοῦσθαι), однако не присущее (μὴ

⁶ Видимо, это следует понимать в том смысле, что инструмент либо настроен, либо нет, он не может быть «хорошо» или «плохо» настроен. «Благонастроен» (благорасположен) по отношению к чему-либо или же «не настроен» что-либо делать может лишь человек. В целом следует заметить, что этот пересказ традиционных платонических аргументов крайне конспективен и неточен.

⁷ Эта фраза Ямвлиха, по мнению Финамора (Finamore 1985, 12 сл.), может указывать на «эфирное тело» души.

⁸ Ср. SVF 1.145; 2.473 и др., где говорится о «полном смешении». Вероятно, имеется в виду «огненная пневма». Poleмику стоиков и перипатетиков о смешении см. в трактате Александра Афродисийского *О смешении и росте* (рус. пер. см. Солопова 2002).

παρὸν) самой душе в качестве ее принадлежности (ᾧσπερ ὑλάρχον), — как говорит о душе Дикеарх из Мессены⁹.

24. Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.348–349: Прежде чем отличить истину от лжи, рассудок (διάνοια) должен сперва осознать свою собственную природу, благодаря которой [он существует], сущность, из которой он возникает, место, в котором он естественным образом присутствует, и так далее. Но ведь он никогда не поймет ничего подобного, если, как говорят люди вроде Дикеарха, его не существует за пределами тела в определенном состоянии (εἴγε οἱ μὲν μηδέν... εἶναι αὐτὴν παρὰ τὸ πῶς ἔχον σῶμα), или если, как соглашаются другие, он существует, но не содержится в том же самом месте.

25. Тертуллиан, *О душе* 15.1–3: Отрицающие существование правящей (ἡγεμονικόν, principale) части [души] сперва постановили (букв. «оценили», censuerunt), что и сама душа — ничто (ipsum prius animam nihil censuerunt). Один мессенец, Дикеарх, и из медиков Андрей и Асклепиад, именно на этом основании отвергнув правящую часть, пожелали поместить ощущения — для которых эта часть и признавалась (букв. «защищалась в качестве») правящей — в сам ум (ita abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensus, quorum vindicator principale)... Однако большинство философов против Дикеарха, такие как Платон, Стратон, Эпикур, Демокрит, Эмпедокл, Сократ, Аристотель; точно так же против Андрея и Асклепиада медики Герофил, Эрасистрат, Диокл, Гиппократ и даже Соран¹⁰.

⁹ То есть «одушевленность» — это характеристика всего живого организма и не может быть отделена от него (см. фр. 19 выше).

¹⁰ Контекст обсуждения у Тертуллиана, конечно же, стоический, а фразеология, по обыкновению, юридическая, на что указывает как выбор слов («подвергать цензу», «виндицировать»), так и построение фрагмента, который заканчивается перечислением мнения большинства в качестве последнего и окончательного аргумента против «обвиняемых» Дикеарха, Андрея и Асклепиада. Этот пассаж разбирает в недавней работе Mazzini 2014: 83–83. Асклепиад из Вифинии был крупным медиком и философом. Андрей, как предполагает в своем комментарии издатель Тертуллиана (Waszink 2010: 222), — это либо отец Асклепиада, либо ученик александрийского врача Герофила. В последнем случае

26. Симпликий, *Комментарий к «Категориям» Аристотеля* 8b25: Эретрийцы¹¹ отвергали качества вещей, потому что им якобы не присуще ничего общего и существуют они в вещах, индивидуальных и составных. Так и Дикеарх, по этой же причине, признавая существование живого существа, отрицал причину [жизни] — душу.

27. Цицерон, *Тускуланские беседы* 1.77: В высшей мере страстно и мой дорогой Дикеарх писал против этого бессмертия [разума]. Ведь он сочинил три книги, называемые Лесбосскими (Lesbiaci), так как разговор состоялся в Митилене, и именно в них он стремился доказать, что разум смертен (animos esse mortales).

28. Псевдо-Гален, *История философии* 24: Смертной душу считали Эпикур и Дикеарх¹², а бессмертной — Платон и стоики.

29. Лактанций, *Божественные установления* 7.13.7: Ошибочны, следовательно, мнения Демокрита, Эпикура и Дикеарха о смертности души (de animae dissolutione)¹³.

30 А. Псевдо-Гален, *История философии* 105: Аристотель и Дикеарх признают сны: не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

30 В. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов* 5.1: Аристотель [ср. *О предсказаниях во сне* 463b14] и Дикеарх признают лишь то, что [открывается] посредством божественного вдохновения и в снах;

он был придворным врачом Птолемея IV, погибшего в 217 г. до н.э. (Полибий 5.81.6).

¹¹ См. Диоген Лаэртий 2.125 сл. Так называли последователей философа Менедема, который развил учение элидской школы Федона.

¹² Как и в фр. 30 А (см. ниже) в тексте стоит некий неизвестный Δίαρχος, а в латинской версии — Diocles (медик, приблизительно современник Дикеарха, что, кстати, вполне правдоподобно).

¹³ Далее Лактанций высказывает предположение, что они не смогли постичь уникальное устройство души (animae rationem), «настолько тонкое, что его не ухватить оком человеческого разума (ut oculus humanae mentis effugiat)», а потому решили, что она уничтожима. Свидетельство, конечно, не содержит никакой специфической информации, однако, наряду с фр. 28, показывает, что Дикеарх прочно занял определенное «место» в доксографиях.

не считая душу бессмертной, они полагают, что она все же причастна чему-то божественному.

31 А. Цицерон, *О дивинации* 1.5: Перипатетик Дикеарх отвергал все другие виды предсказаний (дивинации), оставляя только те, которые даются в сновидениях (somniogum) и через одержимость (furoris).

31 В. Цицерон, *О дивинации* 1.113: Человеческий разум естественным путем никогда не предсказывает (divinat), за исключением случаев, когда он свободен (solutus) и пуст (vacuus) настолько, что в нем не остается ничего телесного; нечто подобное как раз случается с прорицателями (vatibus) и спящими (dormientibus). Эти два рода (предсказаний) одобрял Дикеарх и, как я уже говорил¹⁴, наш Кратипп.

31 С. Цицерон, *О дивинации* 2.100: Рассуждения перипатетиков об этом не оставили меня равнодушным, как слова древнего Дикеарха, так и ныне процветающего Кратиппа. Ведь они считают, что в умах людей будто бы обитает некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (animus) возбужден божественной одержимостью (aut furore divino incitatus) или же, если он расслаблен сном и движется безудержно и свободно (aut somno relaxatus solute moveatur ac libere).

32. Цицерон, *О дивинации* 2.105: Ведь нам важно знать, что будет. Однако у Дикеарха есть большая книга, о том, что не знать об этом лучше, чем знать (nescire ea melius esse quam scire).

2. Интерпретация

Таковы наши свидетельства. Наиболее сложным из них выглядит фраза из трактата Ямвлиха о душе, сохраненная Стобеем (наш фр. 23). Этот комплексный фрагмент подробно разбирают в своем комментарии Финамор и Диллон (Finamore-Dillon 2002: 95–100). Светоподобной материальной субстанцией считает душу Ге-

¹⁴ См. 1.5, непосредственно после текста нашего фр. 31 А.

раклид Понтийский, упоминаемый Ямвлихом далее в его трактате (фр. 26 Finamore-Dillon, пер. Афонасин 2012)¹⁵. Эфирной, по свидетельству Тертуллиана (*О душе* 5.1) и Макробия (*Сон Сципиона* 1.14.20), первым назвал душу перипатетик начала II в. до н.э. Критолай, возглавлявший Академию до Карнеада. Термин «энделехия», приписываемый Аристотелю Теофрастом (см. Епифаний, *Против ересей* 3.31–32) и означающий здесь «сущностное совершенствование божественного тела», должно быть, указывает на главное свойство души — вечное движение. Так же этот термин определяется Цицероном (*Туск.* 1.10) и Филоном Александрийским (*О сновидениях* 1.30). Состоящая из той же субстанции, что и небеса, душа обладает тем же фундаментальным свойством — вечным круговым движением. Вероятно, из этой исходной идеи затем возник неологизм «энтелехия» («душа есть первая энтелехия естественного тела», Аристотель, *О душе* 412b5), однако не исключено, что некоторые перипатетики не последовали за своим учителем, что и нашло отражение в доксографической традиции. Основное свойство души в качестве источника движения всемерно подчеркивается и в фр. 21 А (из Немесия), правда здесь употребляется термин «энтелехия», что позволило некоторым издателям, в частности Мирхади (Mirhady), заменить «энделехию» без всяких пояснений на «энтелехию» и у Ямвлиха (Fortenbaugh-Schüttrumpf 2001, 25), что неоправданно. Подробнее Ямвлих пишет об этом в другом месте своего трактата:

Кому не знакомо перипатетическое учение, согласно которому душа, сама оставаясь неподвижной, оказывается причиной всякого движения? Но если неподвижное недействительно, то недейственное начало (*ἀνενεργητον*) в душе будет зачинателем действия. И если, как говорят некоторые, действие (*ἐνεργεια*) есть цель, связь (*συνοχη*), единство и надежная причина движения, и если, по словам Аристотеля, неподвижная энтелехия души крепко удерживает это действие в себе (*ταύτην ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν*),

¹⁵ Правда, в этот раз Гераклид выступает в ипостаси платоника. Подробнее о психологии Гераклида см. Диллон 2005: 241 сл.

тогда все то, что осуществляется во всех действиях живых существ, будет происходить от такого совершеннейшего действия (Ямвлих, *О душе*, фр. 16, Стобей, 1.370 Wachsmuth-Hense; см. Аристотель, *О душе* 405b30–b25).

Согласно Александру Афродисийскому, душа остается неподвижной потому, что она есть форма для тела (*Комментарий к «О душе»* 21.22–24.17). Ямвлих, должно быть, считает, что комментаторы ошибочно истолковывают учение Аристотеля. Он не согласен с тем, что неподвижное и недейственное (неактивное) начало само может стать причиной действия. Активность — это свойство ума.

Вероятно, Дикеарх в общих чертах разделял общеперипатетическое представление о душе. По крайней мере, он нередко упоминается в паре с Аристотелем (см., прежде всего, фр. 20). Однако позиция Дикеарха более радикальна, и в этом качестве он занял довольно противоречивое место в доксографической традиции. То он полностью отрицает ум и душу, то признает за ними способность предвидеть будущее, то он считает душу настройкой или слаженностью («гармонией»), то оказывается, что это мнение в действительности принадлежит Аристоксену. В результате в литературе сформировались диаметрально противоположные представления о том, каково же истинное учение Дикеарха. Одни авторы, такие как Готтшалк (Gottschalk 1970) и Шарплс (Sharpley 2001), заняли крайне скептическую позицию, другие, прежде всего В. Кастон (Caston 2001), находят способ согласовать доступные нам свидетельства между собою.

Конечно, значительная часть наших свидетельств — это лишь каталоги мнений, которые вполне могут содержать неточности. Остальные свидетельства происходят из полемических текстов, направленных против атеистов и материалистов, и в этом качестве еще более проблематичны. И все же мы можем ожидать, что в них нашла отражение дискуссия о природе души, которая, должно быть, разворачивалась в Ликее.

Прежде всего это относится к проблематичной идее о том, что душа — это «гармония», идее, отвергнутой Платоном в *Федоне* (85e–86d). Один из наших доксографов вспоминает Дикеарха именно в этом контексте (фр. 20 В, из Немесия). Если душа подобна настройке инструмента, то она конечно же не может существовать независимо от него, если только не понимать ее в математическом смысле как некий абстрактный строй, что в общем-то и делали некоторые пифагорейцы¹⁶. В этом же направлении развивает мысль Порфирий (ср. Афонасин 2013: 218–219):

Точно так же обстоят дела и с настроенными струнами: если расположить их на существенном расстоянии друг от друга, и поместить по соломинке (κάρφος) на каждую из них и на другие, близко друг к другу расположенные, — лишь бы эти друг с другом не строили, — и ударить по одной из созвучных струн, то далёкие струны начнут вибрировать и сбросят соломинки, тогда как близкие так и останутся неподвижными и «бесстрастными» (ἀλαθῶν), так как не было созвучия; и расстояние не помешало со-настроенным струнам достигнуть «со-общения» (ὁμιλάθεια), а близость заставила преодолеть «разобщенность» (ἀσυμπλάθεια) у несозвучных струн¹⁷. Точно так же органическое живое существо, настроенное на подходящую душу, сразу в себе несет нечто, обеспечивающее симпатию с той душой, которая им воспользуется¹⁸. Согласие же с тем, а не иным [телом] обусловлено либо

¹⁶ См. Ямвлих, *О душе*, фр. 5 Finamore-Dillon, где в этой связи упоминаются «средний» пифагореец Тимей Локрский и неопифагорец Модерат.

¹⁷ Об этом акустическом опыте рассказывают Квинтилиан (*О музыке* 2.18), несколько иначе — Синесий Киренский (*О свидениях* 2.2–3), и некий Панетий Младший, единственным источником для которого оказывается сам Порфирий (Комментарий к *Гармонике* Птолемея 65.21 сл., пер. Афонасин 2012: 124–125): он говорит, что резонанс возникает, «когда ударяют по одной струне, а другая естественным образом созвучно движется».

¹⁸ ...τὸ ἀρισθὲν ὄργανον ζῶον πρὸς ἐπιτηδεῖαν ψυχὴν εὐθὺς ἔχει συμπλαθῆ τῆν χρησομένην. То есть, тело живого существа в качестве «инструмента» пытается привлечь душу, настраиваясь (как приемник) на определенную длину волны. Идея универсальной симпатии, которая привлекает здесь (а также ранее, 11.2, и позже, 16.6) Порфирия, изначально стоическая и особенно характерна для Посидония. Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.78–86, Цицерон, *О дивина-*

предыдущей жизнью (τροβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным¹⁹ (*О том, как одушевляются эмбрионы* 11.4).

Однако придерживался ли Дикеарх такого воззрения или же оно бесосновательно приписывается ему в поздних источниках (фр. 21 А–В, из Немесия, 22, из Мелетия), потому что доксографы перепутали его с кем-то еще, и прежде всего с его коллегой по школе Аристоксеном (Gottschalk 1971: 185 ff.)? В самом деле, по каким-то причинам Цицерон почти всегда говорит о Дикеархе вместе с Аристоксеном, и все, что относится к музыкальной гармонии, у него недвусмысленно приписывается Аристоксену. Напротив, он неоднократно подчеркивает, что по мнению Дикеарха души, или ума (animus), вообще не существует. Чтобы увидеть это, следует обратиться к фр. 14, где Дикеарх оказывается последним в списке, после медиков, стоиков и Аристоксена, в качестве приверженца экстремальной идеи о том, что «ум — это ничто». Нечто подобное читаем и в фр. 15, где мнение о душе как ладе приписано, по-видимому, лишь Аристоксену, а Дикеарх обвиняется в «бездушии». То же самое наблюдаем и в важном фр. 19, о котором речь впереди. Правда, в фр. 16 Цицерон эксплицитно приписывает «Дикеархову» идею о том, что «нет никакого ума вообще» также и Аристоксену. Напротив, другие и, очевидно, независимые, авторы, такие как Секст Эмпирик (фр. 18), платоник Атик (фр. 20), Тертуллиан (фр. 25) и Симпликий (фр. 26), ничего не знают ни об Аристоксене, ни о душе как гармонии, приписывая Дикеарху лишь мнение об отсутствии души. Ничего не знает об этом и «стандартная» доксография о душе (фр. 28–29), в один голос причисляя Дикеарха (наряду с Демокритом, Аристотелем и

цици 2.33–34 и др. Правда, в отличие от стоиков, для платоника не важен материальный посредник, который мог бы выступить в роли переносчика взаимодействия. Кроме того, Порфирий настаивает на свободе выбора определенного тела определенной душой (11.1).

¹⁹ Ср. *Государство* 619c–d. Эту часть мифа об Эре Порфирий интерпретирует в фрагменте сочинения *О том, что в нашей власти* (fr. 271 F Smith), где вращение космоса этимологически увязывается с именем Лахесис.

Эпикуром) к тем, кто не верил в бессмертие души. И на этом фоне уже совершенно непонятными кажутся несколько высказываний Цицерона о том, что Дикеарх признавал божественную одержимость, допускал предвидение будущего и вещие сны, и вообще, наряду с Аристотелем, считал душу причастной божественному (фр. 31–32). Причем с Цицероном в этом согласны Псевдо-Плутарх и Псевдо-Гален (фр. 30), и, по нашим сведениям, у Дикеарха было по крайней мере две работы о мантике и оракулах: Цицерон говорит, что Дикеарху принадлежала большая книга «о том, что лучше не знать будущее» (фр. 32), а Афиней, как уже упоминалось, сообщает о его работе «Нисхождение [в пещеру Трофония]» (Афиней, *Пирующие софисты* 567e, 641e, фр. 80–81).

Однако, если мы вновь вернемся к Ямвлиху (фр. 23) и сравним его слова с тем, что узнаем от Секста Эмпирика, Тертуллиана и Симпликия (фр. 24–26), то заметим, что Дикеарх отрицал лишь существование души в «платоническом» смысле, в качестве отдельной и бестелесной сущности, что само по себе не исключает психической жизни индивидуального существа (фр. 25). Именно в этой связи Симпликий сравнивает его позицию с воззрением сократика Менедема из Эретрии: живое существо для своего существования вполне может обойтись наличными телесными свойствами (фр. 26). Мышление, по свидетельству Секста Эмпирика, — это особое телесное состояние (фр. 24). Тело способно мыслить самостоятельно.

Это позволяет лучше понять фр. 19, в котором Цицерон, возможно, приводит единственную дошедшую до нас близкую к тексту цитату из книги Дикеарха, которую ему, должно быть, все же прислал его друг Аттик (*Письма Аттику* 13.31.2, 13.32.2 и 13.33.2, фр. 11 А–С). Некая способность, источник движения и ощущения, «равномерно распределена в каждом живом теле (*in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam*)» и неотделима от него (*nec separabilem a corpore esse*). «Единичное и простое» (*unum et simplex*) тело, носитель этой способности, как говорит далее Дикеарх, «составлено» (*figuratum*) таким образом, «что в си-

лу природной соразмерности оно оказывается способным жить и ощущать (*ut temperatione naturae vigeat et sentiat*). *Temperatio* здесь означает правильное соотношение, соразмерность частей тела, то есть ту самую слаженность («гармонию»), о которой говорят наши другие источники. В частности, Ямвлих (фр. 23) противопоставляет стоическую теорию, согласно которой душа «смешивается (*συγυκεκράμεινον*) с телами», идее Дикеарха о том, что в действительности она есть нечто «сливающееся (*συνεπιμύμεινον*) с началом роста». Несколько страницами ниже нашего фр. 13 Плутарх упоминает о точке зрения, согласно которой «душа — это ничто, тогда как смешанное в подходящих отношениях (*κεκράμεινον*) тело способно думать и жить» (*Против Колота* 1119А). Имя Дикеарха тут не упоминается, однако сопоставление с терминологией фр. 19 (из Цицерона) и Ямвлиха (фр. 23) показывает, что именно он должен здесь подразумеваться.

Следовательно, согласно Дикеарху, термины вроде *animantes* (*ἔμψυχα*), будучи применены к живым существам, вводят в заблуждение и должны быть устранены из философских и научных рассуждений. Живые существа наделены способностью чувствовать и мыслить, однако само по себе это не делает их «одушевленными». Именно в этом контексте, судя по всему, Дикеарх интерпретирует искусство предсказания (мантику, или дивинацию). Ведь как в древности, так и ныне представления о душе прежде всего возникают в религиозном контексте, при попытке ответа на вопросы о потустороннем мире. Поэтому сновидения и особые состояния сознания не могут не интересовать Дикеарха и находят ясное объяснение в рамках его теории. Признавая, вместе с Аристотелем, причастность души «божественному», Дикеарх, по сообщению наших источников, принимает лишь два вида мантики — сновидения и одержимость (то есть, признавая так называемую естественную мантику, он отвергает искусственную, вроде гаданий по полету птиц или внутренностям животных).

Из краткого доксографического сообщения непонятно, что именно это означает и, главное, как подобные сообщения согла-

суются с многочисленными данными о том, что Дикеарх отрицал само существование души. Во-первых, ясно, что доксографы и Цицерон говорят на своем языке, кроме того, можно предположить, что Дикеарх рассуждал об оракулах, сновидениях и особых состояниях сознания в современном ему религиозно-культурном контексте. В таком случае он мог и не использовать здесь свои теоретические представления. Ведь аналогичным образом рассуждает и Аристотель. Определяя душу как первую осуществленность (энтелехию) природного органического тела (*О душе* 412a27) и отказываясь рассуждать о ней в терминах телесности или бестелесности (душа — это сила, действующая посредством тела, которое становится в этом смысле природным орудием души)²⁰, Аристотель тем не менее охотно рассуждает о причастности души божественному (*Никомахова этика* 1177b), в то же время не признавая божественной природы вещей снов: «они для этого и не предназначены. Сны удивительны, но ведь и природа удивительна» (*О предсказаниях во сне* 463b13), то есть, в конечном итоге, природа подчинена божественным силам, но сама по себе она не божественна²¹. По-видимому, Дикеарху в этом отношении не нужно было далеко отступать от позиции своего учителя.

В другой группе свидетельств (фр. 31) мнение Дикеарха объединяется с мнением старшего современника Цицерона перипатетика Кратиппа из Пергама (род. ок. 100 г. до н.э.), известного своим интересом к предсказаниям (Цицерон, *О дивинации* 1.70–71, Тертуллиан, *О душе* 46.10). К счастью для нас, мнение Дикеарха в сообщениях Цицерона легко отделяется от позиции Кратиппа. Ведь в фр. 31 А–В Цицерон сообщает о Дикеархе лишь то, что тот признавал только естественные формы дивинации, все остальное — мнение самого Цицерона. В фр. 3 С Дикеарху и Кратиппу приписывается идея о том, что «в умах людей будто бы обитает

²⁰ Как частный случай общей формулы: материя — возможность, форма — осуществленность, там же 414a16–17.

²¹ Подробнее о трактате Аристотеля см. Солопова 2012; пример классификации сновидений см. у Макробия (*Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.3; Петрова 2007: 125 сл.). См. также Петрова 2010: 156–237.

некий оракул, который позволяет им предвидеть будущее, если ум (*animus*) возбужден божественной одержимостью (*aut furore divino incitatus*) или же расслаблен сном и движется безудержно и свободно (*aut somno relaxatus solute moveatur ac libere*)». Ясно, что здесь идет речь о Кратиппе, что подтверждается другими свидетельствами о нем. В конечном итоге, по словам того же Цицерона (фр. 32), Дикеарх написал большую книгу о том, что не знать о будущем лучше, чем знать о нем.

Разрешить спор между двумя противоречивыми группами свидетельств, на мой взгляд, можно было бы следующим образом. Отказывая душе в независимом «субстанциональном» существовании, Дикеарх тем не менее принимает перипатетическую идею о душе как движущем, но не бессмертном начале живого организма. Она есть *ничто* с точки зрения вечности, так как умирает, или затухает, вместе со смертью тела. В то же время она есть некая способность, «равномерно распределенная в каждом живом теле» и неотделимая от него. Тело в качестве носителя этой способности «слажено» соразмерно и в правильном отношении. «Смешавшись» с началом роста в подходящих отношениях, эта способность обеспечивает телесные ощущения и мышление.

Литература

- Афонасин 2012a — Афонасин Е.В. Теофраст о музыке // СХОЛН 6.1 (2012). С. 111–134.
- Афонасин 2012b — Афонасин Е.В. Ямвлих о душе // СХОЛН 6.2 (2012). С. 228–258.
- Афонасин 2013 — Афонасин Е.В. Порфирий об одушевлении эмбриона // СХОЛН 7.1 (2013). С. 176–238.
- Диллон 2002 — Диллон Дж. Средние платоники / Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2002.
- Диллон 2005 — Диллон Дж. Наследники Платона / Пер. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург, 2005.

- Петрова 2007 — *Петрова М.С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. Москва, 2002.
- Петрова 2010 — *Петрова М.С.* Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы) / Составление и общая редакция М.С. Петровой. Москва, 2010.
- Солопова 2002 — *Солопова М.А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте». Москва, 2002.
- Солопова 2012 — *Солопова М.А.* Аристотель о природе сновидений // Историко-философский ежегодник 2011. Москва, 2012. С. 40–58.
- Caston 2001 — *Caston V.* Dicaearchus' philosophy of mind // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 175–193.
- Finamore 1985 — *Finamore J.F.* Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- Finamore-Dillon 2002 — Iamblichus. De anima / Ed. J.F. Finamore, J. Dillon. Leiden, 2002.
- Fortenbaugh-Schütrumpf 2001 — Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion / Ed. W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publ., 2001.
- Gill 2010 — *Gill Ch.* Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Gottschalk 1971 — *Gottschalk H.* Soul as Harmonia // Phronesis. Vol. 16. 1971. P. 179–198.
- Mazzini 2014 — *Mazzini I.* References to medical writers in nonmedical Latin literature // “Greek” and “Roman” in Latin Medical Texts / Ed. B. Maire. Leiden: Brill, 2014. P. 77–91.
- Mirhady 2001 — *Mirhady D.* Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 1–142.
- Sharples 2001 — *Sharples R.* Dicaearchus on the Soul and on Divination // Fortenbaugh-Schütrumpf 2001. P. 143–173.
- Waszink 2010 — Tertullian. De anima / Ed. J. Waszink. Leiden: Brill, 2010².
- Wehrli 1967 — Die Schule des Aristoteles. Hft. 1: Dikaiarchos. Texte und Kommentar / Hrsg. F. Wehrli. Basel: Schwabe, 1967².