



СЕКСТ ЭМПИРИК  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ



**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

# СЕКСТ ЭМПИРИК

**СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ**

**ТОМ 1**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**« МЫСЛЬ »**

**МОСКВА - 1975**

1 Ф  
С 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ  
И ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО  
*А. Ф. ЛОСЕВА*

С 10501-074  
004(01)-75 подписное

© Издательство «Мысль». 1975

---

# КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕКСТА ЭМПИРИКА

## І. ИСТОКИ АНТИЧНОГО СКЕПТИЦИЗМА

Окидывая общим взором историю античной философии, мы с большим удивлением убеждаемся в том, что скептицизм пронизывает собою в Греции и Риме художественные произведения, философские трактаты и даже религиозную убежденность. В настоящее время этот вопрос нельзя ограничивать только теми малочисленными и кратковременными школами древности, которые сами официально называли себя скептическими и проповедовали скептицизм как свой основной принцип. Иной раз этот скептицизм был частичным и вторичным, часто — непродуманным и случайным, часто — лишь методом углубления и расширения допускаемых позитивных данных. Важно то, что этот скептицизм в той или иной форме никогда не умирал в античном мире, всегда был ферментом бурного развития античной мысли и протестовал против слишком большого абсолютизирования философских положений или художественных предметов. Сознали это уже сами древние.

Прежде всего нам хотелось бы привести ряд свидетельств, принадлежащих большому знатоку античной философии, жившему во II в. н. э., Диогену Лаэртцию. Он написал огромный трактат, излагающий все главные течения античной мысли, которые были до него. Не без удивления читаем мы здесь одно рассуждение, которое приводим полностью (Diog. L., IX, 71—73) \*.

«71. Начинателем этой школы иные называют Гомера, ибо он более всех высказывался об одних и тех же предметах в разных местах по-разному и в высказываниях своих никогда не дает определенных догм. Назы-

---

\* Цитаты из Диогена Лаэртция здесь и далее даются в переводе М. Л. Гаспарова.

вают скептическими и изречения семи мудрецов, такие, как «Ничего слишком» и «За порукой — расплата», ибо понятно, что если кто в чем-то ручается твердо и убежденно, то за этим следует расплата. Скептически судили, говорят они, Архилох и Еврипид, когда Архилох (68 Diel.) говорит:

Настроения у смертных, друг мой Главк,  
Лептинов сын,  
Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс,

а Еврипид (Suppl. 735—737 N.):

О, Зевс! За что зовут несчастных смертных  
Разумными? Иль мы в твоей цепи  
Не все вершим, чего ты не захочешь?..

72. И Ксенофан, и Зенон Элейский, и Демокрит, по такому мнению, оказываются скептиками: Ксенофан, когда говорит:

И ни один из людей не впдел и впредь не познает  
Ясного образа... (В 34 Diels<sup>9</sup>);

Зенон, когда отрицает движение, говоря: «Движущееся тело не движется ни в этой точке, ни в этой» (В 4 D.); Демокрит, когда отбрасывает качества и говорит: «По установлению холода, по установлению тепла, по существу же лишь атомы и пустота» (ср. В 125 D.) — и еще: «По существу мы ничего не знаем, ибо истина — в глубинах» (В 117 D.). Так же и Платон оставляет истину богам и божеским чадам, сам же ищет лишь вероятного смысла (Tim. 40d). И Еврипид говорит:

73. Кто знает, эта жизнь не есть ли смерть,  
И смерть не есть ли то, что жизнь  
для смертных?

(frg. 838 N. — Sn.)

И даже Гераклит: «О величайшем не станем воображать правдоподобного» (В 47 D.). И Гиппократ высказывается лишь с сомнением, как подобает человеку. Но прежде всех — Гомер:

Гибок язык человека — речей для него изобильно  
Всяких: поле для слов и сюда и туда беспредельно.  
Что человеку измолвишь, то от него и услышишь.  
(Il., XX, 248—250, Гнед.)

Ибо здесь говорится о равносиллии и противоположности доводов».

Прежде чем квалифицировать с точки зрения скептицизма приведенные у Диогена Лаэртция учения, прибавим, что в этом расширенном толковании скептицизма Диоген Лаэртций был вовсе не один. Цицерон, например, причисляет к этим скептикам Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита, Парменида, Ксенофана, Платона и Сократа (Сic. Acad., II, 5, 14; ср. II, 23, 72—74, где кроме этих философов упоминается еще ученик Демокрита Метродор Хиосский).

Таким образом, в античной литературе имеется достаточно сведений о том, что скептицизм у греков очень древнего происхождения, начиная прямо с Гомера, и что большинство древних философов-космологов отнюдь не чуждо очень глубоким элементам скептического настроения. Античная философия представляется в настоящее время явлением часто весьма беспокойным, весьма напряженным, часто чрезвычайно чувствительным и даже нервным. Огромную роль в создании самого типа античной философии сыграли софисты и Сократ, которые выставили на первый план духовное искательство человека, постоянное стремление его все к новому и новому и дали образцы такого отношения к человеческим словам и к разговору, которое никогда не оставляло человека в покое, всегда заставляло говорить, спорить, ораторствовать, так что и сама диалектика получила свое название от греческого глагола «разговаривать».

Отсюда не удивительно, что, за исключением одной речи, все произведения Платона представляют собой изображение сплошных споров, несогласий, безвыходных противоречий и самый-то жанр диалога был выбран Платоном как результат драматического понимания им самого процесса мысли, когда о законченной системе не могло быть и речи, а все разговоры были направлены только на вечное искательство, сомнение, недоверие очевиднейшему и страстную влюбленность в споры, в риторику, в ораторство, в тончайшую диалектику. Такой античная философия, после софистов и Сократа, и осталась на все времена, в силу чего даже и досократовская мысль предстает теперь перед нами как тоже довольно хаотическое искательство и как прежде всего сомнение в очевиднейшем и нежелание опираться на неподвижные абсолюты.

Упомянем прежде всего *древнюю натурфилософию и софистов*, хотя об этом отчасти уже было сказано раньше.



Вся досократовская философия — это стихийный материализм и, значит, в некотором смысле абсолютизм, а вовсе не скептицизм. И тем не менее уже одна эта всеобщая текучесть стихий, о которой учили досократики, не могла не вносить решительных черт скептицизма в это в основе своей вовсе не скептическое мировоззрение.

*Гераклит* до того доводил свое учение о всеобщем становлении, что его можно было бы прямо назвать не только скептиком, но и иррационалистом. От этого иррационализма Гераклит спасался только своим учением об Едином, которое выше всяких становлений (22, В 50.32 D.<sup>9</sup>), и учением о судьбе, которая у него равна и божеству, и всеобщему разуму (логосу), и закону (А 5,8; В 114; ср. А 14а), так что самый этот хаос жизни и всего космоса оказывался у него картиной не чего иного, как именно самого же космического разума.

В отношении Гераклита особенно интересно то, что он, максимально глубоко понимающий текучесть явлений, избавлялся от релятивизма и субъективизма только тем, что самый этот текучий хаос явлений объявлял вселенским разумом. Многие исследователи прошлого бились по поводу того, что же в конце концов является основным для Гераклита: его огонь, точнее сказать, первоогонь (поскольку из этого первоогня путем его сгущения появляются у Гераклита все вещи) или мировой Логос, т. е. тот космический разум, который и управляет всем, что творится в мире. В этом смысле кое-кто из отцов церкви даже пробовал считать учение Гераклита о Логосе каким-то пророчеством христианского догмата о монотеизме. На самом же деле у Гераклита совершенно нет никакого различия между Логосом и космическим первоогнем. Логос указывает у него только на узаконенность и абсолютизацию вечно текущей хаотичности всей действительности. Поэтому у Гераклита самый его скептицизм, самая эта скептическая и вечно хаотическая картина мира узаконивалась как единственная разумная целесообразность, как Логос. Поэтому, рассуждая совершенно точно в историко-философском плане, необходимо сказать, что объективизм Гераклита вовсе не исключает скептицизма, а, наоборот, его абсолютизирует и превращает в какую-то неизбежность, которую он и сам не знает, как назвать. То ли это у него бог, то ли это отсутствие всяких богов; то ли это железная необходимость, то ли это абсолютная

свобода для всего индивидуального; то ли это всеобщий закон, то ли это всеобщее беззаконие; то ли это мудрость, то ли это вечность, которая является не больше как бессмысленно играющим ребенком. Поэтому опора скептиков на Гераклита в глазах внимательного историка философии отнюдь не является такой уж большой несообразностью. Тут что-то есть очень глубокое, хотя, может быть, и не совсем то, что хотели видеть в Гераклите скептики. Впрочем, от абсолютиста Гераклита до тех его учеников, которые уже всерьез делали из него иррациональные выводы, можно сказать, рукой подать. Таков, например, Кратил, который из всеобщей текучести делал безусловно агностические выводы. Так, Аристотель пишет: «Кратил... в конце концов думал, что не следует [даже] говорить ничего, но только двигал пальцем и ставил в упрек Гераклиту его слова [22, В 91], что нельзя дважды войти в ту же самую реку. А именно, сам он думал, что [этого нельзя сделать] даже один раз» (65, фр. 4 D.). Релятивистское учение Кратила было настолько внушительно и распространено, что в древности говорили, будто оно захватило даже молодого Платона (65, фр. 3).

Пожалуй, не меньше того нужно сказать и обо всей элейской школе. Ведь как-никак, но на основании абсолютной и непрерывной текучести чувственных ощущений и потому ввиду невозможности строить на них науку элейцы в своей натурфилософии, конечно, были самыми настоящими скептиками. Правда, элейцы учили о каком-то настоящем и подлинном бытии, уже не подчиненном этому иррациональному становлению. Но зато это бытие вопреки исходному намерению элейцев, несмотря на всеобщую чувственную текучесть, обосновать науку было у них лишено, например, всякой подвижности. Всяческими аргументами доказывалось, что это бытие не подчинено движению; да и само движение у них, собственно говоря, невозможно и немислимо. Весьма энергично на разные лады элейцы доказывали также, что их бытие лишено и множественности, не говоря уже об отсутствии в нем каких бы то ни было отдельных качеств. Конечно, такого рода бытие вовсе не было характерно для всей античной философии, а было лишь результатом первого увлечения от раскрытия разницы между ощущением и мышлением. В дальнейшем это бытие, или, как его еще называли, единое, полу-

чит свою структуру и вообще свою разработку, войдет в платонизм, где оно подвергнется еще более детальному анализу. Тем не менее на стадии первичной школы элейцев этот принцип непознаваемого и нерасчлененного бытия, или единства, весьма мало спасал элеатскую натурфилософию от скептицизма.

Что касается, далее, *Демокрита* и греческих атомистов вообще, то в наших обычных изложениях этого отдела античной философии мы постоянно опираемся больше на объективистскую основу античного атомизма и почти игнорируем содержащиеся у атомистов черты скептицизма, которые здесь тем не менее весьма сильны. Демокрит, конечно, прежде всего безусловный сторонник объективистской натурфилософии, поскольку атомы и пустота, в которой движутся атомы, являются для него основой всего бытия. Но мы очень часто забываем, что чувственному восприятию Демокрит отводит третье-степенное место, что основанное на нем знание он считает темным и неопределенным, что окончательным и светлым знанием была бы для него наука о самих атомах, но что эти атомы ни с какой стороны не постигаемы при помощи чувственного восприятия, а являются у него только бытием умопостигаемым (*Sext. Emp., Adv. math., VII, 138—139 = 68, B 11 D.*).

Если мы возьмем те первоисточники, из которых черпается наше знание о Демокрите, то они поражают нас своим выдвиганием на первый план атомистического релятивизма. Излагающий Демокрита Секст Эмпирик прямо заявляет, что только познание атомов и пустоты было бы истинным, а всякое чувственное, по Демокриту, весьма далеко от истины (*VII, 135 = B 9*). Сладкое, горькое, теплое, холодное, цветное существуют, по Демокриту, только в нашем субъективном ощущении; объективно же совершенно нет ничего, кроме атомов и пустоты (там же; ср. Диоген Лаэртский, *IX, 72*).

Нечего и говорить о том, что ученики Демокрита полностью продолжали скептическую тенденцию своего учителя. Метродор Хиосский (*70, B 1—2*) пишет: «Я утверждаю, что мы не знаем, знаем ли мы что-нибудь или ничего не знаем; и вообще [мы не знаем], существует ли что-нибудь, или нет ничего». Далее же данный фрагмент у Дильса прямо гласит: «Это начало послужило дурной точкой отправления для жившего после него Пиррона». Несколько дальше он, [Метродор], говорит:

«[Т]о бы кто ни помыслил, все это [для него] и есть таково». Об Анаксархе из Абдер мы читаем, что он был одним из последователей Метродора Хиосского, который учил, что «он не знает даже того, что ничего не знает» (72, А 1). «А об Анаксархе и Монице [сообщают], что они сравнивали сущее с театральной декорацией и считали сущее подобным тому, что происходит во время сновидений или сумасшествия» (А 16). Демокритовский мотив звучит и в уже указанном у нас выше фрагменте (А 1): «За отсутствие страстей и за умеренный образ жизни он, [Анаксарх], был прозван «Счастливым». Наконец, не отсутствуют сообщения древности, которые прямо рассматривают Анаксарха в контексте скептических авторов (А 15): «Скептиками [были] элеат Зенон, абдеритянин Анаксарх и Пиррон, который, как признаю [всеми], весьма тщательно разработал искусство сомневаться». Как мы уже знаем, демокритовец Метродор тоже считался учителем того же знаменитого скептика Пиррона.

Таким образом, скептическая тенденция не то чтобы намечалась в досократовской натурфилософии кое-где и еле-еле, но это — весьма сильная струя, пронизывающая всю древнейшую натурфилософию, несмотря на весь ее принципиальный и для нас вполне несомненный объективизм.

Еще дальше в отношении скепсиса пошли, как известно, *софисты*. Опираясь на общую и неразличимую текучесть, они устанавливали свою вполне релятивистическую позицию, и притом не только в отношении богов, но и в отношении всего существующего, и прежде всего в отношении человека.

Коснемся несколько подробнее отдельных софистов.

Прежде всего необходимо выдвинуть на первый план учение софистов о человеке как о мере всех вещей (80, А 1, В 16). Получалось так: что кому кажется, то и есть на самом деле, так что оказывалось, что существует только одно истинное, а ничего ложного вообще не существует (так, у Протагора, 80, В 1). С другой стороны, однако, поскольку нет ничего устойчивого, а все переходит в иное, то некоторые софисты приходили к выводу, что все существующее ложно (Ксениад, 81, единств. фрг.). Поэтому неудивительно, что, по Горгию (82, А 25), все одинаково достойно и похвалы и поощре-

пия, не говоря уже о том, что и вообще у него все одинаково существует и не существует (В 1).

Очевидно, и всеобщая истинность, и всеобщая ложность продиктованы были у софистов только одним скептическим отношением вообще к реальному человеческому познанию. О том, что о богах не известно, существуют ли они или не существуют, гласят прежде всего с безусловной уверенностью материалы из Протагора (80, А 1, 3, 12; В 4). Здесь приходят на память такие же скептические суждения Еврипида (80, С 4). Имеется свидетельство и о том, что свое скептическое отношение к богам Протагор выражал вполне благопристойно (А 12). Продик (84, В 5) тоже был близок к отрицанию божества, понимая под ним вообще все полезное. Что же касается Крития (88, В 25), то этот софист прямо и без всяких сомнений вообще отрицал существование богов, приписывая выдумку о них древним законодателям, стремившимся запугать народ наказаниями за дурные поступки. Если же Трасимах и признавал каких-нибудь богов (85, В 8), то они выходили у него отнюдь не всевидящими и не всемогущими, поскольку они не могут ни увидеть зла, ни справиться с ним.

Может быть, лучше всех формулировал софистическое учение Горгий (82, В 3): «Одно [положение] — именно первое — [гласит], что ничто не существует; второе — что если [что-либо] и существует, то оно непознаваемо для человека, третье — что если оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего». По этому поводу Секст Эмпирик (*Adv. math.*, VII, 65—87) рассуждает весьма много и подробно (приведено в предыдущем фрагменте Горгия у Дильса).

Мы видим, что софисты иной раз доходили в своих выводах до слишком уж больших крайностей. Ведь у Ксениада (81, единств. фрг.) мы так и читаем, что «все ложно» и что «всякое воображение и мнение обманывают», что «все, что возникает, возникает из небытия и все, что уничтожается, исчезает в небытие». В таком случае совершенно неудивительно не только то, что Протагор, по Платону, развращал юношей в течение сорока лет (80, А 8), но и сообщение о том, что известный софист Трасимах «покончил самоубийством, повесившись» (85, А 7). Можно сказать, что у многих крайних софистов

были основания для таких крайних жизненных решений.

О *Платоне* и *Аристотеле* мы уже раньше сказали, что, не будучи скептиками, а, наоборот, опровергая всякий скептицизм, они тем не менее удивительным образом совмещали свое учение об абсолютных идеях, или об Уме-перводвигателе, с допущением самых последних крайностей релятивизма. И это потому, что платоно-аристотелевская материя в основе своей трактовалась как не-сущее, как только возможность сущего, как «восприимница идей» (Tim., 49a, 51a). В результате этого получалось, что всякая реальная вещь, хотя она и обоснована своей абсолютной идеей или своей нерушимой формой, в то же самое время оказывалась подверженной любым превратностям судьбы, которые никто не мог предвидеть ни на небе, ни на земле.

Скажем несколько слов о *Платоне* более подробно.

Удивительным образом вся космология платоновского «Тимея» строится исключительно на понятии вероятности. Повторяем, это нисколько не мешает абсолютному объективизму Платона. Тем не менее, однако, Платон считает необходимым на каждом шагу указывать здесь на то, что он занимается только вероятным конструированием космоса, считая, что хотя боги и космос представляют собою бытие абсолютное, тем не менее мы-то, люди, не обладаем таким абсолютным знанием, а можем представлять себе космос только на основе более или менее вероятных умозаключений. Платон пишет, что космос, конечно, возник как подражание вечному первообразу, или, как он говорит, образцу, и постигаться он должен тоже таким же абсолютным разумом. Тем не менее наши слова об этих высоких предметах могут выражать их только приблизительно, только правдоподобно, только с той или иной степенью вероятности. «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и являет собой лишь подобие настоящего образа, и говорить можно не более как правдоподобно (εἰκότως [scil. λόγως]). Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы, рассматривая во многих отношениях много вещей, таких, как боги и рождение Вселенной, не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподоб-

ным, чем любое другое, и притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29 с—d) \*.

В дальнейшем, говоря о судьбе человеческих душ и тел, Платон опять напоминает: «Наше исследование должно идти таким образом, чтобы добиться наибольшей степени вероятности (τοῦ μάλιστα εἰκότος)» (44d). В самом начале рассуждения об элементах мы опять читаем: «Я намерен и здесь придерживаться того, что обещал в самом начале, а именно пределов вероятного (τῆ τῶν εἰκότων λόγων δυνάμιν), и попытаюсь, идя от начала, сказать обо всем в отдельности и обо всем вместе такое слово, не менее, а более правдоподобное, нежели любое иное» (48 с—d). Последняя фраза, правда, в формальном смысле не совсем понятна, так как «правдоподобное» можно понимать или как «всего лишь» правдоподобное, или как «уже» правдоподобное. Однако весь контекст данного рассуждения говорит здесь не о «более правдоподобном», а о «еще в большей мере всего лишь правдоподобном». Недаром сразу же вслед за этим приводится обращение к богу-спасителю с просьбой удержать рассказчика в области этого хотя бы только правдоподобного.

Больше того. В «Тимее» имеется даже философское обоснование этого вероятностного космоса. А именно, после учения о разуме и идеях Платон выставляет свое знаменитое учение о материи как об абсолютной неопределенности, как о не-сущем, как только о чистой возможности бытия, т. е. как только о возможности оформления при помощи идей. Вот эта-то неопределенность, которая участвует в каждой вещи и всегда в той или иной степени оправдывает идею, она-то и заставляет нас рассуждать о вещах и об элементах вещей как о чем-то только вероятном, только правдоподобном, а вовсе не о чем-нибудь абсолютном. Поэтому, рассуждает Платон, в конце концов остается неизвестным, почему мы данный предмет называем огнем, а другой предмет называем водой. Наименования предметов могли бы быть здесь совсем другими в зависимости от того, что нам показалось и что мы фактически увидели. В другое время и в другом месте этот же самый предмет мы могли бы

---

\* Перевод здесь и далее С. С. Аверинцева.

увидеть совсем с другой стороны, а значит, и рассуждать о нем совсем иначе (48e—50a). Это уже звучит совсем в стиле самого постоянного скептицизма, о котором мы будем говорить ниже в изложении философии Средней и Новой Академии. Об этом «правдоподобии» элементов мы читаем и ниже. И опять еще раз говорится, что речь в отношении элементов идет о правдоподобии в высшей степени (*μάλιστα κατὰ τὸ εἶκος*), т. е. еще менее определено и твердо (56 c). Правда, с точки зрения Платона, чистое математическое рассуждение уже не будет только вероятным, оно необходимо. Но когда мы переходим от чисто математических фигур к паличию их в физических элементах (а весь космос и состоит из этих элементов), то эту необходимость мы уже объединяем с вероятностью (53d). Эта же самая мысль повторяется в «Тимее» и еще раз (57d). О таком же «максимальном правдоподобии» Платон говорит и в своем анализе процессов зрения (67d).

Таким образом, в платоновском «Тимее» уже заложен основной принцип позднейшего скептицизма. И базируется он здесь в том же самом виде, как и у скептиков, а именно, базируясь на всеобщей материальной текучести вещей, запрещающей высказывать какие-нибудь точные и лишние противоречивые суждения. Стоило только ослабить внимание к абсолютному бытию идей, как уже весь космос оказывался предметом сомнения, предметом противоречивых суждений, предметом только еще вероятным, только еще правдоподобным, но уже не абсолютно истинным.

Если теперь сказать несколько слов об *Аристотеле*, то Аристотель, по-видимому, является еще более близким предшественником скептического образа мышления. Правда, и у него система абсолютного разума остается незабываемой и, если угодно, даже более богатой, чем у Платона. Аристотель не только признает Нус, Ум, как надмирное бытие, как «идею идей», но и распространяет это чисто платоновское учение далеко вширь и вглубь. Он находит в этом Нусе и субъект, и объект, и их тождество, вводя в него к тому же еще так называемую умопостижимую материю и снабжая его энергичными функциями перводвигателя, выраженными у Платона не столь ясно и не столь систематично.

При всем том, однако, Аристотель — и тоже гораздо глубже и шире, чем Платон, — пользуется принципом



текучей и непостоянной материи, заставляющим его кроме абсолютно аподиктических умозаключений вводить еще и такие, которые он называет по преимуществу диалектическими, основанными на привлечении посторонних для силлогизма и бесконечно разнообразных по своему качеству предметов или инстанций, именуемых у него «топосами». Такие топосы, врываясь в аподиктический силлогизм, разрушают его формально не опровержимую истинность и превращают его в материальную и чисто жизненную вероятность или в правдоподобие, в то, что Аристотель называет энтимемой. Всей этой проблематике Аристотель посвящает трактат под названием «Топика». Трактат этот пользуется малой популярностью, так как его всегда заслоняла формальная силлогистика, которой посвящены обе «Аналитики» Аристотеля. Эта малая популярность «Топики» объясняется тем, что у Аристотеля всегда слишком абсолютизировали его «Метафизику» и никому не хотелось находить в нем теоретика вероятностной логики. Этот предрассудок — весьма тяжелый и еще до настоящего времени преодолевается с большим трудом. Никому не хочется признать, что подлинная жизненная логика Аристотеля вовсе не сводится к логике чистых и абстрактных понятий. И когда мы начинаем разъяснять аристотелевское учение о топосах, то многие, даже весьма ученые собеседники начинают разводить руками и выражать полное непонимание предмета. А тем не менее этой логике жизни все-таки как-никак посвящен целый трактат, которым как раз и завершается знаменитый «Органон».

Эту свою вероятностную диалектику Аристотель резко противопоставляет не только аподиктической силлогистике, но и софистике и даже эристике. И таким образом, «Топика» имеет свой собственный, вполне оригинальный предмет, который не есть ни абсолютное бытие, ни просто иррациональная текучесть. Это есть некое совмещение того и другого. Ведь если по закону полагается определенное наказание для преступника и преступник оказался налицо, то аподиктическая силлогистика будет здесь слишком абстрактной и нежизненной основой для правильного суждения о наказании преступника. И судья, и защитник преступника учитывают иной раз множество всякого рода неожиданных и вполне случайных топосов, которые могут заставить

судью вынести вовсе не то наказание, которое требуется законом, или совсем другое наказание, а может быть, даже и отказаться от всякого другого наказания и рекомендовать какой-нибудь иной способ обращения с преступником. Значит, этот случайный, неожиданный и только еще вероятностный момент окажется решающим для вынесения судом окончательного приговора.

Вот этот учет случайной текучести вещей, который в устах самого Аристотеля еще не противоречит логике чистого разума, а только является ее развитием, дополнением и завершением, он-то как раз и возымел для последующего скептицизма основное значение, конечно в условиях отодвигания на задний план логики чистого разума. Как у Платона логика чистого разума завершалась системой вероятностных умозаключений, так и Аристотель не обошелся без этих теорий вероятностных умозаключений, но только развил их больше и признал их одной из основных и вполне специфических философских дисциплин. С полной уверенностью можно сказать, что так же и Аристотель является в данном случае огромным шагом вперед от абсолютного разума к оправданию материальной текучести и логическому учету, казалось бы, максимально иррационального становления. Скептики и будут базироваться на невозможности точного мышления ввиду иррациональной текучести и становления всех вещей.

Если приводить здесь некоторые тексты Аристотеля, то для нас имеет значение уже самое начало аристотелевской «Топики»: «Цель настоящего исследования такова: найти метод, при посредстве которого можно было бы составлять силлогизмы по каждому встречающемуся вопросу из правдоподобных ( $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\upsilon\delta\acute{o}\xi\omega\nu$ ) [положений, предложений] и, сверх того, выражать свой собственный взгляд, не впадая в противоречия» (Тор., I, 1, 100а, 18—21). В этом суждении выражены два основных обстоятельства. Во-первых, Аристотель основывается в своей топике не на абсолютной истине и не на аподиктическом силлогизме, а на правдоподобии. Однако, во-вторых, эта основанная на правдоподобии силлогистика все же имеет свою собственную логику и убедительность.

Все это Аристотель охватывает в едином понятии диалектики, определяя в дальнейшем сферу диалектического следующим образом: «Диалектическим силло-

гизмом называется тот, который образуется из правдоподобных посылок... Правдоподобное же есть то, что кажется истинным (δοξοῦντα) всем или большинству» (100a, 29 — b, 22).

В этом диалектическом силлогизме Аристотель различает четыре основы: родовое, исключительно-особенное, случайное и такое особенное, которое служит определением вещи (4—5, 101b, 11—26). Но к диалектике, которую Аристотель развивает в «Топике», в первую очередь имеет отношение принцип случайного, ведущего к тем энтимемам, которые имеют только правдоподобное значение. «Не всякое предложение и не всякая проблема должны считаться диалектическими» (10, 104a, 4—5). «Диалектическое положение (πρότασις) есть вопрос, кажущийся правдоподобным всем или большинству людей или мудрым и ученым, а из этих последних или всем, или большинству, или наиболее известным, причем [вопрос] не парадоксальный (παράδοξον), потому что можно выставлять то, что кажется правдоподобным мудрецам, лишь если это не противоречит мнениям большинства. К диалектическим предложениям можно причислить и то, что сходно с правдоподобным и с признанным всеми, равно как и то, что противоположно общепризнанному с отрицанием, наконец, мнения, соответствующие основоположениям, принципам наук и искусств» (104a, 8—15). Из этого видно, что под топосом Аристотель понимает вообще всякое положение или даже вещи, которые обладают непосредственной очевидностью и не требуют доказательства. Поэтому и всякие науки подлежат в своих основаниях диалектике, поскольку они базируются на очевидности. Таким образом, топос можно понимать и в широком смысле, как нечто очевидное, данное само по себе, и тогда он не относится только к диалектике, и в узком смысле — как некое обстоятельство, которое только правдоподобно. Это последнее, будучи введено в аподиктическое рассуждение, деформирует его в ту или иную, иногда противоположную сторону.

Следовательно, если стоять на позициях «Топики», то теория вероятности имеет для Аристотеля, можно сказать, принципиальнейшее значение. И во взаимном общении людей имеют значение не абсолютные силлогизмы, а только более или менее правдоподобные мнения. И в структуре каждой науки основами являются недо-

казуемые аксиомы, принимаемые только из-за их самоочевидности, так что может возникнуть вопрос и о том, да не является ли только правдоподобной и только вероятностной и вся наука, раз она основана на недоказуемых аксиомах. Весь космос, который в настоящее время движется весьма правильно и по определенным законам, — будет ли он таковым и на завтрашний день? По крайней мере мировые пожары у досократиков, периодические этапы зарождения, процветания и гибели мира у Эмпедокла, неизвестно откуда и почему возникающие из атомов бесконечные миры Демокрита — все это при всей своей абсолютности, несомненно, проникнуто вполне вероятностной структурой становления. У самого Аристотеля его космический Ум, этот всеобщий перводвигатель, тоже в конце концов представляет собою загадку: почему он движет миром так, а не иначе и будет ли он всегда двигать миром так, как он движет им сегодня? Без существенного момента вероятности даже и этот абсолютнейший Ум Аристотеля остается совершенно непонятным. Поэтому в период греческой классики Аристотель является только завершителем всех предыдущих учений о вероятностных моментах абсолютного бытия, и скептикам оставалось только отодвинуть в сторону эту абсолютность и попросту сосредоточиться на том вероятностном миропонимании, которое и до них уже успело созреть до полной ясности и неопровержимости.

Этих кратких справок и напоминаний из истории античной философии для нас в настоящее время будет достаточно. Сейчас нам важны не сами эти факты, а то, как греки умели поразительным образом совмещать свой абсолютизм со своим скептицизмом и как этого совмещения не могли избежать ни греческие материалисты, ни греческие идеалисты. Вот почему историческая и вообще культурная роль скептицизма в Древней Греции становится для нас таким явлением, которое поражает нас сразу и своей неожиданностью, и в то же самое время своей очевидностью. Это обстоятельство делает для нас понятным также и то, что в течение тысячелетней истории античной философии не могли не появляться время от времени такие философы, которые выдвигали этот момент скепсиса уже на самый первый план и даже этим и ограничивались. Если та или иная доля скептицизма наблюдается нами в поэзии

и прозе, а также и в философии до появления специальных скептических школ, то появление скептицизма в виде целой школы уже никого из нас не станет удивлять.

Ясно, конечно, что скептицизм в античной философии не был ни основной ее линией, ни даже какой-нибудь одной из ее основных линий. Взятый сам по себе в своем чистом виде, греческий скептицизм, конечно, был явлением вторичным. Однако невозможно упускать из виду то обстоятельство, что эта вторичность скептицизма никогда не мешала ни его огромной интенсивности ни частоте его появления и даже прямо его постоянству, ни его исторической необходимости, ни его сильнейшей роли в том, что мы называем античным мышлением. Ведь никто не скажет, что диалектический метод не характерен для античной философии и что этот диалектический метод вместе с его основателями и поборниками — софистами, Сократом, Платоном и Аристотелем — не вошел в центральное русло античного мышления и не оказался в конце концов чуть ли не единственным мировым достоянием, перешедшим из античности во все последующие культуры. А ведь диалектика у древних благодаря присущему ей постоянному искательству противоречий и благодаря ее неизменному и до аффективности страстному стремлению все к новому и повому уж во всяком случае никогда не могла расстаться со своим непрерывным скепсисом. Недаром одна из самых сильных форм греческого скептицизма, как это мы ниже увидим, зародилась не в каком-нибудь ином месте, но именно в платоновской Академии. И это нам теперь будет вполне понятно, потому что скептицизм академика Карнеада и являлся попросту только некоторого рода разновидностью платоновской диалектики. Как школа скептицизм просуществовал в Греции не так уж долго, хотя все же несколько столетий, но дело здесь не в хронологии. А дело здесь в том, что историк античной философии должен уметь понимать колоссальную роль скептицизма, который хотя и не остался навсегда какой-нибудь незыблемой школой, но навсегда окрасил собою древнегреческую мысль в эти скептические тона при всем принципиальном и абсолютном объективизме античной философии.

После этого мы смело можем перейти к рассмотрению в отдельности тех античных философов, которые сами

называли себя скептиками и противопоставляли себя всем прочим античным философам, имевшим их догматиками.

## II. ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОГО СКЕПТИЦИЗМА КАК СПЕЦИАЛЬНОЙ ШКОЛЫ

### 1.

Переходя к краткому изложению истории античного скептицизма, завершением которого и является Секст Эмпирик, мы должны сказать, что принятое до сих пор принадлежащее А. Гедекемейеру обозначение периодов античного скептицизма \* является вполне устаревшим в настоящее время и не может быть применено с большой пользой в нашем исследовании.

Что касается нас, то мы самую раннюю ступень скептицизма, возглавляемую Пирроном (ок. 360—270 гг. до н. э.), называем интуитивно-релятивистической. В дальнейшем скептицизм развивался в пределах платоновской Академии. Впервые скептическое учение мы находим у главы Средней Академии Аркселая (315/14—241 гг. до н. э.). Это направление мы называем интуитивно-вероятностным. Оно получило свое дальнейшее развитие у главы Новой Академии Карнеада (214—129 гг. до н. э.). Этот период мы именуем рефлекторно-вероятностным. Этот академический скептицизм ослабевал и превращался в эклектизм, который известен по Филону из Лариса и Антиоху из Аскалона (II—I вв. до н. э.), возглавлявшим так называемую Четвертую и Пятую Академию. Более твердую и последовательную позицию скептицизма возглавляет отдаленный последователь и возобновитель пирронизма, скептик I в. до н. э. Энесидем, скептицизм которого мы называем систематическим или рефлективно-релятивистическим. За ним следовал логически-релятивистический скептицизм Агриппы и Менодота (I в. н. э.), и уже окончательным завершением античного скептицизма, или абсолютным скептицизмом, который граничит уже с нигилизмом, хотя и далеко не сводится к нему, мы считаем скептицизм Секста Эмпирика и Сатурнина (II—III вв. н. э.).

---

\* A. Goedeckemeyer. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905.

Если начать с самого раннего представителя греческого скептицизма, а именно, как сказано у нас, с *Пиррона*, то действительно самым главным является у него резкое противопоставление догматического знания, основанного на научных данных и доказательствах, и феноменализма, т. е. опоры на *φαίνόμενον*, то, что нам является в субъективном смысле слова и должно нами пониматься как чистая кажимость. Отсюда прежде всего следует то, что мы ничего не знаем, даже того факта, знаем ли мы или не знаем, и вообще, существует ли что-нибудь или нет (Euseb. Praer. Ev., XIV, 19, 8). Об этом же можно читать у Филодема, Цицерона и Галена. Уже Аристотель, по Тимону, мнение которого приводится у того же Евсевия (Praer. Ev., XIV, 18, 3), вполне понимал агностицизм Пиррона, когда писал: «Пиррон утверждает, что вещи в равной мере неразличимы, неисследимы и неопределимы», вследствие чего «ни наши ощущения, ни наши мнения не являются ни истинными, ни ложными» и поэтому «не следует им верить».

Однако из этого Пиррон делает совершенно неожиданный вывод о том, что подлинное знание принадлежит богам. Эта неожиданность сама собою бросается в глаза после упорного и настойчивого, вполне принципиального утверждения о непознаваемости сущего. Всякий спросит: откуда же он имеет знание о богах да еще приписывает им весьма глубокие и ответственные свойства? Тем не менее один авторитетный источник прямо гласит: «Некоторые из философствовавших говорят, что они нашли добычу мудрости, как, например, Эпикур и Стоики, тогда как другие говорят, что ее еще нужно искать как находящуюся где-то у богов и не являющуюся делом человеческой мудрости. Так говорили Сократ и Пиррон» (Stob. Flor., 80, I). Неудивительно поэтому сообщение о том, что свое неведение вещей и свое воздержание от суждения о них Пиррон почерпнул у индийских гимпософистов и магов (Диоген Лаэртский, IX, 61).

Подробнее всего о Пирроне можно читать у Диогена Лаэртского (IX, 61—78). В противоположность академикам Диоген Лаэртский довольно много говорит об этом Пирроне Элидском. О нем у Диогена Лаэртского, конечно,

сообщаются прежде всего разнообразные и весьма интересные биографические данные, разнообразные черты его личности (IX, 62—64). Из этих сведений Диогена Лаэртция можно отметить только два интересных обстоятельства. Первое заключается в том, что Пиррон как будто встречался с индийскими гимнософистами и магами и что от них он как будто бы позаимствовал свое учение о поведении и воздержании от суждений (IX, 61). Другое обстоятельство для нас еще более неожиданное. Именно, оказывается, что жители родной для Пиррона Элиды ради уважения к нему и для его почета сделали его верховным жрецом (IX, 64). Правда, один из источников Диогена Лаэртция (как он говорит, единственный), Нумений, утверждал, что Пиррон не обходился без «догматов», т. е. без положительных учений (IX, 68). Однако множество всякого рода скептических суждений, приписанных Диогеном Лаэртием Пиррону, гласит о его безусловном скептицизме, об отказе от всяких суждений, и положительных, и отрицательных, о существовании для всякого «да» обязательно какого-нибудь «нет».

Конечно, Диогену Лаэртию опять и тут ни на минуту не приходит в голову то острое противоречие, которое, по крайней мере, с нашей теперешней точки зрения, существует между греческим скептицизмом и греческой религией, особенно культовой. Но для нас это, несомненно, такой предмет, который заставляет задумываться о природе греческого философского скептицизма. Так или иначе, но остается безусловным фактом то обстоятельство, что принципиальный скептик, отвергающий не только всякую философскую концепцию, но даже и употребление отдельных философских категорий, вполне мог быть религиозным деятелем, признавать культ и даже быть одним из его высокопоставленных представителей. Об этом нам необходимо подумать, но это, конечно, не есть проблема нашего теперешнего исследования, для которого важно разве только то одно, что Диогену Лаэртию опять-таки и в голову не приходит задать себе вопрос о совместимости греческого философского скептицизма и греческой культовой религии.

Зато основной принцип философии Пиррона обрисован у Диогена Лаэртция достаточно ясно и достаточно подробно. Так как все течет и меняется, то, согласно учению скептиков, ни о чем вообще ничего сказать



нельзя. Все говорят не о том, что действительно есть, но только о том, что им кажется, откуда и проистекает та всеобщая противоречивость суждений, которая мешает признать что-нибудь за ложь. Об этом Диоген Лаэртский говорит довольно подробно, с постоянным повторением того же самого, и тут нам, пожалуй, не следует воспроизводить все частности его изложения. Основной тезис Пиррона изложен у Диогена Лаэртского ясно и хорошо, хотя и без всякой системы (IX, 61, 74—79, 102—108).

Но здесь не лишены значения некоторые сообщения Диогена Лаэртского. Говорится, например, что Энесидем понимал скепсис Пиррона только чисто теоретически, а в своей практической жизни Пиррон как будто бы вовсе не был скептиком (IX, 62). Приводятся примеры из его личной жизни (IX, 66). Как пример необходимого для правильного скептицизма безмятежного покоя Пиррон указывал на поросенка, спокойно поедавшего свою пищу на корабле во время опасной бури, когда все пассажиры необычайно волновались и боялись катастрофы (IX, 68). В одном месте Диоген Лаэртский вопреки своему обычному безразличию к излагаемым у него философам называет философию Пиррона «достоиншей» (IX, 61). При желании современный исследователь может понимать мировоззрение самого Диогена Лаэртского как скептическое. Однако для такого вывода нет никаких оснований, равно как нельзя делать никаких выводов о скептицизме Диогена Лаэртского из обширности сведений, даваемых им о Пирроне. Сведения об учениках и последователях Пиррона у Диогена Лаэртского не содержат ни одной хотя бы самой маленькой философской фразы (IX, 68—69), не исключая даже и знаменитого Тимона Флиунтского (IX, 109—115) с его учениками (IX, 115—116).

Эти детали мы не станем здесь излагать, потому что они слишком уж однообразны. Все они построены на том, что мы сейчас называем — с отрицательной интонацией — школьной формальной логикой: «А» и «не-А» никак, ни в чем и никогда не могут образовать из себя нечто целое, некую цельную общность, в отношении которой они были бы только отдельными элементами. На основании этого формально-логического принципа Диоген Лаэртский и излагает учение Пиррона о невозможности вообще всякого доказательства (IX, 90—91),

о невозможности исходить из истинного предположения (IX, 91—93), о невозможности доверия и убедительности (IX, 93—94), критерия истины (IX, 94—95), знака (IX, 96—97), причины (IX, 97—99), движения, изучения, возникновения (IX, 100) и добра и зла от природы (IX, 101).

При этом мы должны, однако, заметить, что сам-то Диоген Лаэртский не имеет никакого представления о том, что весь излагаемый им скептицизм Пиррона вырастает на школьной формально-логической основе и лишен малейшей способности мыслить диалектически. Это уже наше теперешнее заключение: сам же Диоген Лаэртский излагает весь этот скептицизм с поразительным спокойствием и вполне детской наивностью.

Не менее важное, а может быть, даже и более важное значение имела этическая область Пирронова скептицизма. Из предыдущего она уже ясна сама собой. Тем не менее, хотя сам Пиррон ничего не писал, до нас дошло достаточно материалов и об его скептицизме в целом, и об этическом разделе его философии. Тут важен целый ряд терминов, которые с легкой руки Пиррона получили огромное распространение во всей последующей античной философии. Таков термин *ἐποχή*, обозначавший «воздержание» от всякого суждения. Раз мы ничего не знаем, то, согласно Пиррону, мы и должны воздерживаться от каких-либо суждений. Для нас всех, говорил Пиррон, все «безразлично»; *ἀδιάφορον* — другой популярный термин, и не только у одних скептиков. В результате воздержания от всяких суждений мы должны поступать только так, как поступают все обычно, согласно нравам и порядкам в нашей стране. Поэтому Пиррон употреблял здесь еще два термина, которые могут только поразить всякого, кто впервые занимается античной философией и испытывает желание вникнуть в существо античного скептицизма. Это термины *ἀταραξία* — «невозмутимость» и *ἀπάθεια* — «бесчувствие», «бесстрастие» (этот последний термин некоторые безграмотно переводят как «отсутствие страдания»). Именно таково должно быть внутреннее состояние мудреца, отказавшегося от разумного объяснения действительности и от разумного же к ней отношения.

Но что уже совсем поразительно — это то, что такого рода внутреннее состояние мудреца скептика Пиррон понимал как *εὐδαιμονία*, т. е. «блаженство». Казалось

бы, что же это за блаженство, когда мы отказываемся от всякой разумной ориентировки в действительности и бросаемся в нее головой вниз, как в безбрежное море? А вот оказывается, что тут-то и начинается блаженство, когда ты ничего и никого не знаешь, ничего ни о чем не говоришь, не знаешь, что нужно и чего не нужно делать, а делаешь все, что ни попало, обращая внимание лишь на то, как поступают другие. Но мы бы сказали, что в этом скептическом «блаженстве» отнюдь не все уж так смехотворно. Хотя поступать, как другие, — это значит вообще не знать, как поступать (потому что все поступают по-своему), тем не менее тут чувствуется чисто греческая мысль о свободе человека от всего случайного и какая-то благородная принципиальность, которую можно находить даже у таких философов, как Платон или Аристотель.

Возвышенные черты личности Пиррона, его глубокомыслие, перенесение им болезней, высокое уважение к нему у его же собственных сограждан, сделавших его своим верховным жрецом и поставивших на площади Элиды его статую, — все эти и подобные обстоятельства заставляют нас глубоко задуматься над сущностью античного скептицизма и не сразу отмахиваться от его скептической аргументации, как бы она ни казалась чуждой нам. С этими возвышенными чертами личности Пиррона можно познакомиться по тому же самому Диогену Лаэртскому (IX, 61—68).

Нам остается сказать только о том, почему эту начальную стадию греческого скептицизма нельзя назвать, как это делает А. Гедекемейер \*, только догматическо-феноменалистической. Мы здесь имеем в виду, во-первых, то, что Пиррон резко противопоставляет разумно доказанные учения непосредственно данным иррационально-текучим чувственным ощущениям. Во-вторых, устанавливая такое различие, он готов признать и то и другое, но только отказывается приводить для этого какие-либо доказательства. То и другое для него одинаково истинно и одинаково ложно. В-третьих, наконец, свой скептический метод он несколько не анализирует и не утончает, а просто признает все безразличным и «равнозначным». По-видимому, в этом как раз и нужно находить отличия пирронизма от академического скеп-

---

\* A. Goedeckemeyer, op. cit., S. 5—29.

спса, который пытался вместо пустого безразличия и всеобщей равнозначности суждений устанавливать еще понятие вероятности и даже его анализировать. В общем, это тоже мало приближало академический скепсис к тому или иному догматическому учению. Но у академиков не умерла та логическая сила, которой отличался великий основатель Академии. Что же касается Пиррона, то его всеобщий релятивизм едва ли шел дальше таких сократических школ, как мегарская, эллидо-эретрийская, киренайская или кииническая. Исторические данные о близости Пиррона к этим школам не отсутствуют.

При этих условиях наименование пирронизма догматическо-феноменалистической школой у А. Гедекемейера не является точным. Ведь противопоставление догматически-доказательного и феноменалистически-чувственного опыта характерно именно для всех скептиков. Для той начальной стадии скептицизма, которую возглавлял Пиррон, характерно не только это основное для всего греческого скептицизма положение, но скорее его вполне еще дорефлективный, вполне непосредственный и вполне интуитивный характер. Ни о чем ничего нельзя утверждать, и пирронисты только и упивались этим интуитивным безразличием ко всему. Поэтому мы не стали бы называть эту школу просто догматическо-феноменалистической. Скорее это — интуитивизм безразличной и неразличимой текучести, или скептицизм интуитивно-релятивистический.

### 3.

Рассуждая о Пирроне, невозможно не упомянуть его тоже довольно известного ученика *Тимона Флиунтского* (Флиунт — город в Северо-Западном Пелопоннесе). Годы его жизни приблизительно 325—235 гг. до н. э. Его нужно отличать от знаменитого человеконенавистника эпохи Пелопоннесской войны Тимона Афинского. Основным источником для изучения Тимона Флиунтского является Диоген Лаэртций (IX, 109—115). В отличие от своего учителя, который принципиально ничего не писал, Тимон написал множество трагедий, комедий и других произведений, из которых до нас дошли только его «Силлы», сатирические и иронические пародии решительно на всех философов-догматиков,

кроме Ксенофана. В оставшихся от него фрагментах трудно найти что-нибудь оригинальное по сравнению с Пирроном, но зато это был весьма талантливый пропагандист пирронизма.

Пожалуй, ярче всего его скептицизм выражен в том ответе, который он дает на три поставленные им же самим вопроса. Во-первых, в каком виде существуют вещи? Ответ Тимона гласит: вещи неразличимы и неустойчивы. Во-вторых, как мы должны относиться к вещам? Ответ: мы не можем доверять ни нашим восприятиям вещей, ни нашим представлениям о них, ибо то и другое из-за непостоянства вещей не является ни истинным, ни ложным. В-третьих, какое отсюда вытекает для нас поведение? Ответ в этом случае у Тимона таков: мы не можем ничего решать о вещах, ничего высказывать о них и должны иметь полную свободу своих суждений, из которой вытекает непоколебимость нашего духа. Эти сведения сообщает некий Аристокл (Euseb. Praer. ev., XIV, 18, 2 = Diels, Poet. philos. frg., 175).

У Пиррона были и другие ученики кроме Тимона. Но от них, кроме имен, ничего не осталось.

Остановиться на скептицизме Пиррона или Тимона античная мысль, конечно, не могла. Такого рода скептицизм был уж слишком абсолютен и непримирим, и в античной философии он мог промелькнуть в таком виде только лишь как кратковременный момент. Античная скептическая мысль, стараясь обосновать свою скептическую позицию, должна была волей-неволей тут же вводить некоторого рода и конструктивные моменты, чтобы первоначальный скептический релятивизм не превратился в пустой и бессодержательный нигилизм.

#### 4.

Это обстоятельство привело к большому перерыву в деятельности скептиков пирроновского толка и определило переход к более конструктивному скептицизму, пристанищем которого оказалось *horribile dictu* — платоновская Академия, но только не Древняя Академия, которая еще была слишком близка к объективизму Платона, но Вторая, или Средняя, Академия в лице ее вождя Аркесилая и Новая Академия в лице Карнеада. Это была платоновская Академия уже III—II вв. до н. э. Вместо пустоты и бессодержательности

чисто непосредственного релятивизма обе академии ввели более конструктивное понятие, а именно понятие вероятности, которую академики именовали по-разному, но которая, несомненно, прогрессировала тоже от простых и непосредственных форм к формам более рефлексивным и аналитическим. В период господства Средней и Новой Академии чистый пирронизм уже замолкает, и замолкает уже надолго, почти на полтора столетия. В I в. до н. э., когда академический скептицизм уже изживает себя, вступая в связь с критикуемыми им же самим догматическими системами, и прежде всего с системой стоицизма, пирронизм вновь появляется на сцене (но уже не в столь обнаженном и наивном виде, как это было первоначально у Энесидема и других скептиков), но теперь уже он выступает в виде достаточно разработанной системы, завершением которой явится Секст Эмпирик во II—III вв. н. э.

Коснемся кратко академического скепсиса.

*Аркесилай* (основной источник — Диоген Лаэртций, IV, 28—45, и Suidas, v. Arkesilaos) в своей борьбе против стоиков понимал, что ни наука, ни «постижение», ни мнение не дают мудрости и не спасают от глупости (Sext. Emp., Adv. math., VII, 153). Следовательно, должен существовать и какой-то иной критерий для практического действия. Этим критерием оказывается τὸ εἶλορον. Этот термин предполагает объективное существование смысла сущего. Человеческое действие должно гармонизировать с этим смыслом, причем в отличие от Платона совершенно необязательно понимать сущность этой гармонии (при помощи науки или мнения). Важно и другое: нащупать путь от осмысленности, когда действие «имеет смысл» и когда оно тем самым является εἶλορον (буквально — «благоразумным», с сильно скептическим и относительным оттенком), к успеху действия, от успеха действия — к опыту жизни (φρόνησις), а от жизненного опыта — к счастью (εὐδαιμονία).

Таким образом, для Аркесилая, не признающего никаких разумных доказательств, критерием истины является только практическая разумность, которая то ли указывает на успех предприятия, то ли не указывает на него. Другими словами, вместо пирроновской чистой и безусловной относительности Аркесилай (и в этом остается его платоновская черта) все же рекомендует разбираться в чувственной текучести и выбирать

па нее то, что создает для человека успех. Вот этот жизненно-практический успех, никогда не обладающий полной надежностью, и есть для него критерий истины. Поэтому скептицизм Аркесилая мы бы назвали практически-вероятностным, утилитарно-вероятностным или непосредственно интуитивно-вероятностным.

Нечто от платоновского учения о разуме здесь, конечно, остается. Однако оно здесь сильно релятивизировано, именно до степени практической вероятности. Это — прагматически-вероятностный скептицизм.

Переходя к Новой Академии, т. е. имся в виду *Карнеада* (основной источник — Диоген Лаэртций, IV, 62—66, и опять-таки статья у Суды), мы должны сказать, что у него мы находим, во-первых, общескептические черты, как, например, учение о недоступности абсолютного знания и учение о базировании на текущем чувственном представлении и т. д. (Sext. Emp., Adv. math., VII, 159—165). Однако в дальнейшем нельзя не заметить и большую специфику учения Карнеада. Оказывается, что, хотя критерий истины в абсолютном смысле и отсутствует, тем не менее какой-то хотя бы относительный критерий должен быть, поскольку иначе нельзя будет и судить о том, как же нам поступать в жизни. Первый критерий истины, или, вернее, первая ступень критерия истины, заключается, по Карнеаду, в том, что он называет *πίθαυόν*. Это греческое слово тоже можно переводить по-разному, и оно содержит в себе достаточно многозначную семантику. Прежде всего это — «убедительность» с оттенком относительности, т. е. «большая или меньшая убедительность», или, мы бы сказали, «вероятность». Эта ступень критерия истины заключается в том, что мы, обладая представлением вещи, представляем себе и самую вещь и ощущаем самих себя как представляющих. При этом подобного рода представление в отличие от стоического «постигающего» представления может быть как истинным, так и ложным. Но из-за этого, по Карнеаду, мы не должны им пренебрегать. По Сексту Эмпирику, получается так, что Карнеад отвергает только абсолютно ложное представление, которое, с его точки зрения, есть большая редкость. Остальные же представления либо истинны, либо содержат в себе момент ложности, но эта ложность не должна нас пугать, и отвергать эти частично ложные и частично

истинные представления вовсе не приходится. Они тоже своего рода критерий. Таким образом, слово πιθανόν можно переводить и как «убедительное», т. е. относительно убедительное, и как «вероятное» (166—175).

Что касается второй ступени вероятности, то, с точки зрения Карнеада, здесь гораздо больше действует применение логических правил, поскольку первоначальная вероятность получает здесь, как мы теперь сказали бы, некоторого рода структурные элементы. Именно здесь Карнеад заговаривает о представлении, которое должно быть ἀπερίσπαστον — термин, тоже трудно переводимый на русский язык. Здесь имеются в виду разного рода обстоятельства, которые могут нас отвлечь от представления как от некоей специфической данности. Представление это не должно, например, содержать в себе такие элементы, которые могут нас заставить понимать его в обратном смысле или смешать с какими-нибудь другими представлениями, поколебать его, сделать неустойчивым и даже уничтожить. Из всех этих значений слова мы в своем переводе остановились на русском термине «нерассеянность», хорошо сознавая его весьма заметную неадекватность греческому термину. Тут важно, однако, то, что Карнеад видит более сильный критерий истины в таком представлении, которое достаточно устойчиво, чтобы не терять своей специфики.

Наконец, самое главное требование Карнеада в отношении выставяемой им вероятности заключается в том, что от простой констатации единичности представления мы должны переходить к анализу и всех других моментов, так или иначе участвующих в изучаемом нами единичном представлении. Другими словами, самый высокий критерий истины заключается в такой вероятности, которая установлена и изучена в связи со всеми другими соседними предметами, могущими либо обнаружить его истинность, либо нарушить эту истинность или даже совсем ее исключить. При этом Карнеад прекрасно понимает, что в своем учении о трех критериях истины он, собственно говоря, имеет в виду только один и единственный критерий, именно вероятность, но не ту прямую и критическую, не ту слишком интуитивную, о которой говорил Аркесилай, но научно разработанную в качестве специфически данной структуры. Об этом Секст Эмпирик говорит с не допускающей никакого сомнения ясностью (VII, 182—189).



В связи со всем у нас сказанным мы должны признать весьма мало говорящими квалификации А. Гедекемейера Средней Академии как абсолютно-эвлогистического скептицизма и Новой Академии как скептицизма абсолютно-пробабилистического. Дело в том, что, как мы видели, указываемые в этих квалификациях А. Гедекемейера термины требуют тщательного текстового исследования и только после этого могут входить в самое название соответствующих глав в истории античного скептицизма. Кроме того, понятие вероятности одинаково выдвигается и Аркесилаем, и Карнеадам. Но только свою вероятность Аркесилай называет *εἰλόγον*, и здесь, по-видимому, мыслится вероятность вполне непосредственного типа, без широкого и глубокого теоретического анализа этого понятия. Что же касается Карнеада, то, во-первых, вероятность получает у него совсем другой термин, а именно *πίθανότης*, причем в Новой Академии проводился весьма тщательный теоретический анализ этой вероятности, начиная от ее непосредственно-данной формы и кончая логически обработанными. Поэтому, если вместо сложных и запутанных формул А. Гедекемейера мы назовем учение Средней Академии учением о непосредственно-данной вероятности, или интуитивно-вероятностным скептицизмом, а учение Новой Академии — теорией рефлексивной вероятности, то, кажется, мы не ошибемся и, кроме того, еще подчеркнем эволюцию теорий скептицизма в Академии. Самое главное в академическом скепсисе — это именно учение о вероятности в разных смыслах слова, то ли в том смысле, что все существующее и высказываемое можно оспаривать, то ли в том смысле, что доказательства вовсе не являются необходимостью для мысли, поскольку многое в жизни хотя и не допускает доказательства, но все же является достаточно ясным. Об Аркесилае Цицерон (*De orat.*, 3, 18, 67), например, говорит, что он (Аркесилай) «установил не показывать, что полагал он сам, но спорить против того, что другие высказывали как свои положения». О Карнеаде же мы читаем у Евсевия (*Ргаер. ev.*, 14, 7, 15) после указания на его постоянную склонность к спорам, что, «будучи человеком, невозможно воздерживаться [от суждения] в отношении всего, ибо есть различие между неясным и непостижимым, так что, хотя все и непостижимо, тем не менее [далеко] не все является неясным». Это и давало

основание Карнеаду, базируясь на ясных предметах, строить свое учение о структурной вероятности.

То же самое пужно сказать и о богах. Согласно Карнеаду, доказательство существования богов, как и вообще всякое доказательство, невозможно. Тем не менее, по тому же Цицерону (*De nat. deor.*, 3, 17, 44), как это и следовало ожидать, Карнеад вовсе не доказывал несуществования богов (поскольку никакое доказательство для него вообще невозможно), а только опровергал возможность доказательства существования богов. И вообще пужно сказать, что исследователи слишком много обращали внимания на теоретическую сторону античного скептицизма, которая действительно была весьма слаба, и гораздо меньше обращали внимания на то, что этих людей интересовала вовсе не теория, а освобождение человека от всяких теорий ради свободы его поведения. Точно так же весьма сомнительным является утверждение некоторых источников (Цицерон, Диокл, Августин и Секст Эмпирик) \*, что весь академический скептицизм является только прикрытием какого-то внутреннего эзотерического платонизма. То же самое говорили и о самом Платоне, что еще менее вероятно, поскольку текст Платона дошел до нас в наилучшем и вполне поддающемся изучению виде.

Из учеников Карнеада, по-видимому, большой известностью пользовался *Клитомак* (175—110 гг. до н. э.), о котором читаем у Диогена Лаэртца (IV, 67) и который в противоположность своему учителю писал множество произведений, до нас, однако, не дошедших, так же как и сочинения другого ученика Карнеада, Хармида. Если уже в Новой Академии была некоторая, правда весьма слабая, тенденция к объективизму, то дальше в Академии она только разрасталась, почему представители Четвертой и Пятой Академии *Филон* и *Антиох* уже прямо начинали заимствовать некоторые идеи у стоиков, так что эти две последние академии являются выражением не столько скептицизма, сколько некоторого рода эклектизма.

Однако чистый релятивизм, который так сильно выражен у родоначальника скепсиса Пиррона, не мог

---

\* Они перечислены, например, в кн.: *P. Рихтер. Скептицизм в философии.* Пер. В. Базарова и Б. Столшнера. СПб., 1910, стр. XXIX—XXXI, прим. 197.

заглохнуть навсегда и остановиться на академическом учении о скепсисе. Только, правда, в период расцвета Средней и Новой Академии о школе Пиррона ничего не слышно, хотя до нас и дошло несколько ничего нам не говорящих имен пирронистов до Энесидема (Диоген Лаэртский, IX, 115—116). Но когда Академия уже явно стала переходить на рельсы догматической философии, которую она оспаривала в течение по крайней мере 100—150 лет, то чистый пирронизм еще раз дал о себе знать, хотя в те времена было поздно останавливаться только на интуитивном скепсисе, а нужно было по крайней мере так или иначе его систематизировать. Этим и стал заниматься пирронизм, возрожденный в I в. до н. э. в учении Энесидема.

## 5.

К сожалению, ни о жизни Энесидема, ни даже о его основных хронологических данных ничего твердого и определенного до нас не дошло. Ученые-филологи путем разного рода филологических комбинаций относят его жизнь ко времени начиная от II в. до н. э. и кончая II в. н. э. Входить во все эти филологические выкладки, равно как и обсуждать его якобы склонность к догматической философии, наподобие Гераклита (ср. *Sext. Emp., Pyrrh.*, 1, 220), мы здесь не будем. Здесь не только была высказана масса всякого рода предположений, но, главное, все эти филологические выкладки не дают нам ровно ничего определенного, так что вопрос этот до настоящего времени все еще остается крайне запутанным\*.

Мы коснемся самого главного у Энесидема, а именно его учения о десяти скептических тропах. Был ли он близок к Гераклиту или не был, все равно его релятивизм, т. е. убеждение в невозможности высказывать какие-нибудь суждения или давать какие-нибудь доказательства, остается несомненным. Новостью является у Энесидема только систематизация скептического релятивизма, которая резко отличает его от непосредственной и слишком интуитивной относительности, которую проповедовал Пиррон. Именно в этом и заключается его новость. Источником наших сведений о десяти

---

\* Подробную дискуссию о гераклитизме Энесидема можно найти в кн.: *Ed. Zeller. Philosophie der Griechen*, III, 2. Leipzig, 1923<sup>5</sup>, S. 36—46.

тропах Энесидема является опять-таки Диоген Лаэртций (IX, 78—87), хотя имеются и другие источники (Sext. Emp., Adv. math., VII, 345, и Aristoc. у Euseb., Praep. ev., XIV, 18, 11—13). Изложим эти десять тропов по Диогену Лаэртию (IX, 79—88). «Троп» в данном случае означает «способ опровержения догматизма», причем все эти тропы доказывают только один тезис, а именно невозможность что-нибудь утверждать и наличие для каждого утверждаемого «да» обязательно и отрицательного «нет».

Десять скептических тропов изложены у Диогена Лаэртция, конечно, вполне беспорядочно и без всякого анализа. Тем не менее более критический подход к этим тропам заставляет признать, что при их конструировании у скептиков действовала некоторого рода логическая система.

Первый троп доказывает невозможность суждения и необходимость воздерживаться от него на основании того чувственно-познавательного разнобоя, который существует у животных вообще (IX, 79—80).

Этому можно противопоставить те тропы, которые, по Диогену Лаэртию, относятся специально к человеку: о человеческой природе и личных особенностях человека — троп 2 (IX, 80—81); о различии каналов в наших органах чувств — троп 3 (IX, 81); о предрасположениях и общих переменах в человеческой жизни — троп 4 (IX, 82); о воспитании, законах, вере в предания, народных обычаях и ученых предубеждениях — троп 5 (IX, 83—84).

Третья группа тропов уже не относится специально ни к человеку, ни к животным вообще, а скорее к общим особенностям материальной действительности: о расстояниях, положениях, местах и занимающих их предметах — троп 7 (IX, 85—86); о количествах и качествах вещей — троп 8 (IX, 86); о постоянстве, необычности, редкости явлений — троп 9 (IX, 87).

И наконец, четвертая группа из этих десяти тропов отличается скорее логическим характером: о непознаваемости отдельных вещей ввиду их постоянных соединений и взаимодействий — троп 6 (IX, 84—85); и та же самая невозможность, но на основе общей соотносительности вещей — троп 10 (IX, 87—88).

Заметим, что изложение десяти тропов дается нами по Диогену Лаэртию (IX, 79—88), но не по Сексту

Эмпирику, хотя у этого последнего не только имеется более подробное изложение их (Pugh., I, 36—37), но и дается их общая идея (I, 39) и собственная классификация (I, 38). Сюда же присоединяется и очень длинный комментарий ко всем десяти тропам (I, 40—163). С этим более обширным анализом десяти скептических тропов читатель сам ознакомится по предлагаемому у нас переводу.

Здесь сразу бросается в глаза, особенно в сравнении с Пирроном, систематический характер опровержений всякой догмы. При этом заметное предпочтение отдается критике восприятия вещей. Здесь на основании спутанности существования вещей делается вывод об их непознаваемости или невыразимости, и делается это путем подбора по возможности более обширного количества всякого рода вещественных свойств и их соотношений. Поэтому, пожалуй, будет справедливо назвать этого рода скептицизм систематически-вещественным, или скептически-материальным релятивизмом, или в параллель с пирроновским не интуитивным, или непосредственным, релятивизмом, но уже рефлексивным релятивизмом, или систематически-рефлексивным релятивизмом.

Имеется еще пять других скептических тропов, которые приписываются не самому Энесидему, но некоему Агриппе, вероятно, времени Энесидема и вообще поздних скептиков. Они изложены и у Диогена Лаэртция (IX, 88—89), и у Секста Эмпирика (Pugh., I, 164—177). Мы не стали бы указывать на них отдельно, если бы они не отличались одной общей особенностью, которая резко расходится с предложенными выше десятью тропами Энесидема. Особенность эта заключается в том, что эти пять тропов *Агриппы* построены не столько на соотношении вещей, сколько на соотношении мыслей, и потому обладают не столько материальным, сколько логическим характером.

Первый троп говорит о приписывании вещам противоречивых признаков, исключаящих друг друга. Отсюда, согласно Агриппе, вытекает полная невозможность говорить о какой-нибудь вещи самой по себе. Второй троп Агриппы имеет уже явно логический характер, потому что считает невозможным определять одну вещь через другую. Таких определяющих и причиняющих вещей целая бесконечность, так что если мы ищем причину одной вещи в другой, а причину этой другой еще

в третьей вещи и т. д., то мы впадем в ту ошибку, которая в современном словоупотреблении имеет название *regressus in infinitum* («уход в бесконечность»). Третий троп указывает на невозможность представления какой-нибудь вещи без соотношения ее с теми или другими вещами вокруг нее и без соотношения с тем субъектом, который хотел бы понять ее, как таковую. Получается, что сама-то вещь, как таковая, остается непознаваемой, а познаваема она только вместе со множеством других вещей, что и делает невозможным судить о ней как о таковой. Этот троп с первого взгляда тождествен с восьмым тропом Энесидема. Однако здесь имеется новость: непознаваемость вещи доказывается на основании соотношения ее не только с бесконечным множеством других вещей, но и с человеческим субъектом. Таким образом, аргумент относительности здесь представлен более сильно. Четвертый аргумент, исходя из попыток преодолеть *regressus in infinitum* и тем самым постулировать то, что имеет уже причину не в чем-нибудь другом, но в самом же себе, отвергает эту самодвижущую причину как некоторого рода недоказанный домысел. Наконец, пятый скептический троп Агриппы, так называемый троп взаимодоказуемости (*δι' ἀλλήλων*), исходит из довольно частой ошибки доказывать «А» через «В», в то время как само «В» доказывается и делается понятным только через «А». Мы сейчас это называем *circulus vitiosus* («порочный круг»).

Нам представляется, что в отличие от десяти тропов Энесидема, которые можно назвать общим именем рефлексивного релятивизма, эти пять тропов Агриппы можно назвать логически-релятивистическими, поскольку у Энесидема шел разговор о противоречии вещей, здесь же идет речь о взаимном противоречии мысли. У Гедекемейера \* скептицизм Энесидема называется абсолютно-майористическим, учение же Агриппы — догматически-позитивистическим. Оба эти названия либо бессмысленны, либо требуют некоего весьма узкого и специфического толкования, которого А. Гедекемейер, между прочим, сам не дает.

Среди младших скептиков (*Sext. Emp., Pyrrh. I, 178—179*) имелось еще разделение всех скептических тропов только на два. Но они представляли собою

\* *A. Geudeckemeyer, op. cit., S. 209 ff, 238 A.*

известную комбинацию третьего и четвертого тропа Агриппы.

Указанными у нас пятью ступенями, или типами, античного скептицизма исчерпывается то, что было сделано скептиками до Секста Эмпирика. Это были типы: 1) интуитивно-релятивистический (Пиррон и Тимон), 2) интуитивно-вероятностный (Аркесилай), 3) рефлексивно-вероятностный (Карнеад), 4) систематически-материальный (Энесидем) и 5) систематически-логический (Агриппа и младшие скептики). Общей особенностью этих пяти типов является выставление вместо того или иного догматического учения своего скептического учения, но тоже преподносимого в виде строго доказанной догмы. Не хватало только такой позиции скептицизма, которая отрицала бы и считала недоказуемой также и свою собственную критику догматизма. Сказать, что чего-нибудь не существует, — это ведь тоже значит высказать некоторого рода суждение, претендующее на истину. И только Секст Эмпирик сделал этот последний шаг, а именно считать недоказуемыми, необидительными и скептическими также и все свои собственные аргументы против догматизма. Если угодно, такого рода скептицизм можно назвать уже полным нигилизмом. Но для нас будет достаточно, если всю эту систему доказательств у Секста Эмпирика мы назовем просто абсолютным скептицизмом. В нем очень много логики и остроумия. Но, собственно говоря, он не выходит за пределы первоначального пирроновского скептицизма, который мы в своем месте назвали непосредственным или интуитивным релятивизмом. Это же самое нужно сказать и о Сексте Эмпирике, поскольку он сам все свои доказательства тоже интерпретирует скептически и нигилистически, так что и в начале своего существования, и в конце своего существования греческий скептицизм остался абсолютным нигилизмом, несмотря на все усилия академиков спасти доказательность скептицизма своим учением о вероятности.

### III. ФИЛОСОФСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕКСТА ЭМПИРИКА

#### 1.

В античной литературе нет более скудной биографии, чем то, что мы знаем о *Сексте Эмпирике*. Строго говоря, мы совершенно ничего о нем не знаем. Известно, напри-

мер, что он был учеником Геродота, одного из позднейших последователей Энесидема. Но кто такой этот Геродот — неизвестно. Секст Эмпирик (Pyrrh., I, 222) упоминает о некоем Менодоте. Но когда точно жил этот Менодот, мы тоже не знаем. Мы только знаем, что он был учителем учителя Секста Эмпирика, именно Геродота (Diog. L., IX, 116). Где-то около этого времени был и некий Фаворин, но о нем тоже ничего не известно. О других хронологически близких к Сексту Эмпирику фигурах говорит Эд. Целлер \*. По-видимому, не будет ошибкой, если мы отнесем деятельность Секста Эмпирика или к последней четверти II в. н. э., или вообще ко всей второй половине второго столетия и, может быть, даже с заходом в третье столетие.

Место его рождения тоже неизвестно. Кое-кто из историков философии упоминает те места из Секста Эмпирика, где он в качестве примера для какого-нибудь географического соображения приводит Александрию (Sext. Emp., Adv. math., X, 95; Pyrrh., III, 221). При строгом подходе к источникам подобного рода данные совершенно ничего не дают. Несколько больше дают тексты из Секста Эмпирика, где он говорит «у нас», предполагая свое отличие от других городов или государств (Sext. Emp., Pyrrh., I, 149, 152). Может быть, еще больше говорит его противопоставление греков и варваров (Adv. math., VII, 246). У нас нет никаких оснований считать Секста Эмпирика негреком. Не забудем, что ведь все это время было временем господства Всемирной римской империи, когда многие государства, а в том числе Греция и Рим, не имели достаточно четких границ. Поэтому многие греки носили римские имена, а многие римляне носили имена греческие. То, что слово *sextus* («шестой») принадлежало латинскому языку, — это несколько не делает в наших глазах Секста Эмпирика римлянином. Кроме того, сочинения его писались на греческом языке.

Относительно слова «Эмпирик» необходимо учитывать то, что позднейшие врачи, как, впрочем, и более древние, весьма не любили философии разума и различных априорных суждений, а базировались только на эмпирическом наблюдении. Поэтому в данное позднее время слова «врач» и «эмпирик» смешались в своем значении

---

\* Ed. Zeller, op. cit., S. 76, Anm. 2.



и врачей часто просто называли «эмпириками», а эмпириков — «врачами». Поэтому «Эмпирик» в отношении нашего Секста уже давно перестало обозначать просто «врач», а стало таким его прозвищем, которое уже прямо вошло в состав его имени. Поэтому наименование «Секст Эмпирик» в науке уже давно перестало быть указанием на его врачебную деятельность или даже просто его прозвищем. Это сейчас звучит уже прямо как цельное имя, поскольку в те времена и вообще носили по два и по три имени.

Секст Эмпирик является единственным скептиком, от которого дошли до нас довольно обширные произведения. А так как Секст Эмпирик и вообще был одним из последних скептиков после 600-летнего существования скептицизма в античном мире (начиная с Пиррона), то его произведения являются наиболее зрелым и наиболее систематическим продуктом всей деятельности античных скептиков за много веков. Кроме того, цитируя или критикуя тех догматиков, на которых нападали скептики, Секст Эмпирик волей-неволей является главным источником для истории всей вообще античной философии. С ним может соперничать, может быть, только Диоген Лаэртский по количеству сообщаемых им сведений о прежней философии. Но Диоген Лаэртский является в значительной мере беллетристом, анекдотистом и почти лишен всякой систематики, что и делает его трактат, может быть, более интересным, чем трактаты Секста Эмпирика, в смысле чтения. Секст Эмпирик, как мы сейчас увидим, абсолютно систематичен и питает прямое отвращение ко всякой беллетристике. Это вполне абстрактный мыслитель, которого интересует только логическая последовательность критикуемых им теорий; а все другие стороны этих теорий, а уж тем более личные особенности авторов этих теорий совершенно его не интересуют.

Произведения Секста Эмпирика в смысле своего количества весьма немногочисленны. Их всего два или, по другому счету, три. Однако в целом они составляют несколько больших «книг», в античном смысле слова «книга». Но и по современному европейскому счету все эти трактаты Секста Эмпирика тоже составляют два больших тома.

Эти два произведения Секста Эмпирика или, вернее, два цикла его произведений носят названия «Против

ученых» и «Пирроновы положения». Трактат «Против ученых» в научной литературе обозначается латинским вариантом его названия, а именно *Adversus mathematicos*, что не следует понимать, однако, или переводить как «Против математиков». Греческое слово *μάθημα* не имеет прямого отношения к математическим наукам, а просто обозначает науку вообще. Да стоит только и просмотреть список трактатов Секста, относящихся к этому циклу, как мы тотчас же убеждаемся, что против математиков написаны только две книги — «Против арифметиков» и «Против геометров». Остальные же книги этого цикла либо имеют весьма косвенное отношение к математике, либо совсем такого отношения не имеют. Тут необходимо заметить, что весь цикл «Против ученых» многие делят на две части, из которых одну называют «Против догматиков», а другую — «Против представителей отдельных наук». Тогда получается, что у Секста Эмпирика уже не два произведения, а целых три, поскольку цикл «Против ученых» делится многими на упомянутые нами только что два подразделения. Заметим также, что книги «Против догматиков», объединяя их с другими книгами — «Против ученых», обычно в науке именуется такими римскими цифрами: «Против логиков» именуется цифрой VII и VIII (так как в этом трактате две книги), «Против физиков» — IX и X (по той же причине) и «Против этиков» — XI (в этом трактате только одна книга и содержится). Что же касается книг, направленных против отдельных ученых, то они соответственно обозначаются римскими цифрами I—VI: «Против грамматиков» — I, «Против риториков» — II, «Против геометров» — III, «Против арифметиков» — IV, «Против астрологов» — V, «Против музыкантов» — VI. Обычно, однако, книги «Против догматиков» ввиду их философской принципиальности печатаются раньше книг против отдельных наук. Поэтому читатель пусть не удивляется, что первые и самые принципиальные книги из всего цикла «Против ученых» обозначаются цифрами VII—XI, а книги против отдельных наук обозначаются цифрами I—VI.

Что касается, наконец, сочинения «Пирроновы положения», то оно в общем дает довольно мало в сравнении с циклом «Против ученых». Однако несомненная важность этого произведения заключается в том, что оно уже не рассматривает догматиков в их систематическом

разделении, а рассматривает, да и то только иногда, отдельных философов лишь в виде примера для того или иного своего скептического тезиса. Это произведение тоже легко делится на части. Первая книга «Пирроновых положений» трактует введение в скепсис, т. е. все его отдельные основания и определения. Вторая книга, несомненно, носит логический характер. Если же взять третью книгу, то первые ее двадцать глав касаются только физической стороны философии, если понимать под физикой то, что понимали в античности, т. е. вообще всю действительность в целом, исключая человеческий субъект. Главы же 21—32 имеют этическое содержание. Поэтому, если сам Секст Эмпирик и не дал названия каждой из трех книг «Пирроновых положений» и ограничился только обозначением отдельных глав, то эти три основные главы, или, выражаясь по-античному, эти три книги, «Пирроновых положений» представляют собой полную параллель VII—XI книгам «Против ученых», но уже носят характер не столько разбросанный и примерный, сколько характер чисто систематический. Поэтому сочинение «Пирроновы положения» можно считать либо теоретическим введением в критику отдельных наук, либо теоретическим заключением к критике отдельных наук. Здесь мы имеем во всяком случае теоретическую сводку всех скептических учений с отстранением на второй план исторических примеров.

Обратимся поэтому к «Пирроновым положениям».

## 2.

Перейдем к скептицизму в собственном смысле слова. Чтобы понять Секста Эмпирика, нужно отбросить банальное и бытовое представление о человеке, который одному доверяет, другому не доверяет, одно предпочитает, другое презирает и вообще является человеком капризным, неуживчивым, брюзгливым, привередливым, пресыщенным и ненасытным, которому вообще ничем не угодишь. Кто понимает таким образом Секста Эмпирика, тот ровно никак в нем не разбирается.

Во-первых, все наслаждения и страдания жизни для него совершенно безразличны. Все утверждения и отрицания ни прямо, ни в результате процесса мысли его не привлекают. Они тоже для него безразличны. И вообще он стремится не к счастью или наслаждению, но

просто к невозмутимости, которая, по его учению, как раз и заключается в том, что человек ни к чему не привязан, ничего не любит, ко всему безразличен и ничем не бывает взволнован.

Другая коренная ошибка, которая господствует почти во всех главнейших изложениях античного скептицизма, заключается в том, что античные скептики будто бы ничего не признают, ничем в жизни не пользуются и ни во что не верят. Все эти отрицательные суждения о скептиках обычно понимаются в абсолютном смысле, в то время как каждый настоящий античный скептик, и прежде всего Секст Эмпирик, не то чтобы ничего не признавал, но признавал только то, что всякое «А» может быть каким-нибудь «не-А». Они вовсе не говорили, что все ложно. Но это не значит также и того, что они говорили, будто все истинно. Другими словами, для них все на свете было одинаково истинно и одинаково ложно.

Наконец, не разбирается в античном скептицизме и тот, кто упрекает античных скептиков в наличии у них обязательно утвердительного суждения, которое только по своему содержанию гласит о всеобщем отрицании. Думают так, что если ничего нет, то это уже есть некое утвердительное суждение, а именно то суждение, которое отрицает существование чего бы то ни было. Следовательно, выходит, что скептицизм противоречит сам себе. Но последовательный скептик вроде Секста Эмпирика на это скажет, что даже и его собственное скептическое суждение тоже в одинаковой мере и истинно, и ложно и что он от этого суждения тоже «воздерживается».

Нужно согласиться, что это многим весьма непонятно, поскольку раз скептик говорит, что ничего нет, то все-таки он нечто утверждает, а именно утверждает несуществование всего. Значит, говорят, он вовсе не скептик, а положительно мыслящий философ, но только особого типа. Секст Эмпирик прекрасно знает подобного рода возражения догматиков против его основного аргумента и потому прямо так и говорит, что сам он тоже воздерживается от своего же собственного основного скептического тезиса. И тогда спрашивают: ну если скептик отказывается от своих собственных суждений, значит, он вообще ничего не говорит, значит, вообще не о чем с ним спорить, да и разговаривать тоже не о чем. Вот тут-то и обнаруживают свое бессилие бытовые рассуж-

дения и даже бытовая философская мысль, которая признает только «да» или только «нет».

Оказывается, существует такое мышление, которое не выставляет никакого «да» и никакого «нет». Кроме бытия и не-бытия для такого мышления имется еще нечто среднее, которое можно назвать уже ни тем и не другим и которое вообще едва ли является каким-нибудь бытием. Если это среднее и является бытием, то это бытие совершенно особого рода, бытие нейтральное, irrelevantное, а с точки зрения скептиков (а отчасти даже и стоиков), оно не может не быть.

Ведь нельзя сказать, что окружность круга относится только к кругу, а не относится к той бумаге, на которой он начерчен, потому что неначерченный круг вовсе не есть круг. Но нельзя сказать также того, что окружность относится только к бумаге, окружающему фону, но не к самому кругу, потому что тогда получится круг без окружности. Очевидно, окружность есть то, в чем совпадает круг и тот фон, на котором он начерчен или на котором он мыслится, т. е. не-круг.

Так и бытие, если оно действительно отличается от не-бытия, то это значит, что между ними пролегает граница, которая не есть ни бытие, ни не-бытие. Вот об этом нейтральном, или irrelevantном, бытии как раз и говорят скептики. Это, конечно, несколько не мешает им жить, как они хотят.

Секст прямо пишет, отрицая всякое положительное мировоззрение, которое возникало бы в результате тех или иных философских доказательств (Pugh., I, 17): «Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому (δοξεῖ), следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в связи с добродетелью, но неограниченнее), и иметь в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей (τὰς ἀγῶνας) и по собственному чувству».

Следовательно, самое главное для Секста — это явление вещи, а что такое сама вещь и что такое ее сущность, он не знает и не хочет знать. Но все вещи неизменно текут и меняются, так что никакую вещь нельзя

ни назвать, ни помыслить. Следовательно, опора на явление вещи есть для Секста иррациональный релятивизм. Это не значит, что мы ничего не можем говорить или мыслить о вещах. Вы можете говорить и мыслить о вещах, сколько вам угодно. Но, во-первых, в подлинном смысле слова вы точно ничего не называете и не мыслите, а только вам кажется, что вы нечто называете и мыслите. А во-вторых, все, что кажется вам называемым и мыслимым, не имеет никакого отношения к философии. Философия здесь — но это уже наше теперешнее суждение — упразднила сама себя и сама же доказала свою ненужность. А впрочем, вы можете также и сколько угодно философствовать. Но эта ваша философия точно так же не будет говорить ни о каком бытии, как и вообще всякая философия, положительная и отрицательная, поскольку ни одна из них, согласно учению скептиков, не существует без другой.

Таким образом, согласно учению Секста, скептиком является вовсе не тот человек, который не хочет жить, которому все надоело, который не придерживается никаких убеждений, не любит никакой философии, отрицает все существующее и относится к нему с надменным презрением и вообще является каким-то пустынным и отшельником. Да и сама эта пустыня ни в какой мере не существует для него, как и он сам не существует для себя. Получается абсолютный нигилизм. То, что черты некоторого рода нигилизма свойственны скептицизму, — это совершенно ясно. Однако нигилизм этот относится у скептиков, собственно говоря, только к философским доказательствам и философским теориям. Важно жить в соответствии с явлениями жизни, т. е. в связи с тем, что кажется, а не есть на самом деле, поскольку то, что есть на самом деле, нам неизвестно. Но эта сфера кажимости для скептика настолько широка, что она решительно охватывает всю жизнь и весь мир. Как мы видели выше (I, 17), можно жить даже в связи со своими собственными переживаниями. Другими словами, и жить, и мыслить вообще можно как угодно. Но только к философии это не имеет никакого отношения и никакой логической необходимостью не обладает.

Скептик радуется, как и все прочие люди. И страдает он тоже, как и все люди. «Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, — говорим мы, — он несет тягости в силу вынужден-

ных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобно» (I, 29). Но при этом все люди считают свои переживания хорошими или плохими и думают, что они действительно переживают то, что на самом деле существует. Скептик же при этом совершенно ко всему равнодушен и совершенно ничего не оценивает в хорошем или плохом смысле (I, 30).

Секст очень много уделяет места своему учению о так называемых скептических выражениях, т. е., мы бы сказали, просто об основных тезисах скептицизма, взятого в чистом виде: «ничто не более» (т. е. одно не более правильно, чем другое), «может быть», «возможно», «допустимо», «воздерживаюсь от суждения», «я ничего не определяю», и «все есть неопределенно», «все невосприимчиво», «я не могу схватить», «я не воспринимаю», «всякому рассуждению противостоит равное» (I, 187—205). Изучающий античную философию тут же подумает, что все эти любимые скептические словечки и выражения нужно понимать в прямом смысле слова. Так, например, если скептик говорит, что он воздерживается от суждения, то большинство пишущих и читающих об античных скептиках так и думают, что скептик, действительно, воздерживается от всякого суждения. Это совершенно неправильно. Ни от каких суждений скептик вовсе не отказывается, и никакой воздержанностью в этом отношении он вовсе не отличается или отличается в той же мере, как и все прочие люди. Однако воздержание от суждений, какие бы суждения он фактически ни высказывал, заключается в том, что всякое свое суждение он высказывает не от себя, так как, существует он или нет, это ему неизвестно и ему только «кажется», что он существует, и направляется это суждение, хотя и к реальному человеку, но скептик при этом думает, что перед ним не реальный человек, но то, что «кажется» реальным человеком, и, наконец, само высказывание суждения тоже для него не есть суждение само по существу, а только то, что «кажется» высказыванием. «Обо всех скептических выражениях следует заранее признать то, что мы вовсе не утверждаем, что они правильны, так как говорим, что они могут быть опровергнуты сами собою, будучи описаны вместе с теми вещами, о которых они говорят, подобно тому как очистительные лекарства не только избавляют тело от соков, но вместе с ними выгоняются и сами» (I, 206). Таким образом,

сущность античного скептицизма чрезвычайно специфична. Она не только не исключает античный объективизм, но, пожалуй, делает его еще более богатым. Об этом у нас ниже.

Само собою разумеется, Секст отмежевывается от всякой догматической философии, в том числе от Гераклита (I, 210—212), Демокрита (I, 213—214), киреянок (I, 215), Протагора (I, 216—219), академиков (I, 220—235), от медицинской эмпирии (I, 236—241), несмотря на то что, с нашей современной точки зрения, как мы об этом отчасти говорили уже выше, у всех этих догматиков, несомненно, уже содержатся те или иные черты скептицизма.

Но мы бы сказали, что Секст не чужд догматизму даже и в положительном смысле слова. Мало того, что он всякому отрицанию может противопоставлять то или иное утверждение. Но он прямо говорит: «Итак, скептический способ рассуждения называется «ищущим» от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или «удерживающим» от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающим» либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен пред согласием или отрицанием» (I, 7). Следовательно, Секст Эмпирик не просто «воздерживается», но он еще и постоянно «ищет». С этой точки зрения даже и академическое учение о вероятности кажется ему недостаточным, и недостаточна для него эта вероятность именно из-за своей ненастоящей положительности. Он пишет, что толкование у академиков добра и зла как вероятных принципов никуда не годится. Чтобы жить и действовать, нужно иметь дело не с вероятными вещами, людьми и событиями, но с теми, которые кажутся нам таковыми. «Мы же ни о чем не говорим, что оно добро или зло, так, чтобы считать вероятным то, что мы говорим, но, не высказывая мнения, следуем жизни, чтобы не быть бездеятельными» (I, 226). Следовательно, скептики хотят и жить, и мыслить, а также хотят иметь дело и с добром, и со злом, но только отказываются выражаться обо всем этом по существу и даже с точки зрения вероятности. Важно, что мы представляем себе вещи существующими, а не то, что они только вероятны. Поэтому учение о всеобщей кажимости и о всеобщем воздержании



у скептиков ничего не имеет общего с отказом от жизни, с уходом из мира и с невозможностью рассуждать и говорить. Пусть одни что-нибудь утверждают, а другие что-нибудь отрицают. Скептики же ничего не утверждают и не отрицают, но только еще ищут. Так Секст и говорит: «Ищут же скептики» (I, 3).

Самое главное, согласно скептикам, — это то, что нам даны только явления, но не дана сущность явлений. Однако это несколько не мешает ни жить, ни мыслить, ни действовать. Наоборот, для античных скептиков точный учет того, что кажется, как раз и дает возможность и жить, и мыслить, и действовать: «...пикто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется. Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения, потому что не можем быть всецело бездейственными» (I, 22—23). Можно ли после этого понимать «воздержание» скептиков в буквальном смысле слова? Мы даже сказали бы больше: можно ли вообще античных скептиков считать скептиками в абсолютном смысле слова? «Мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления и что невольно ведет нас к его признанию» (I, 19).

Все такого рода изречения скептиков свидетельствуют о том, что, хотя они считают все свои представления только кажимостью, тем не менее взятые сами по себе, эти последние для них вполне реальны. Скептик даже и поступает согласно со своими представлениями о жизни. Тут мы должны внести еще одну поправку в традиционное представление о греческом скептицизме.

Все думают, да об этом говорят и сами скептики, что они вовсе не отрицают существующего, а только говорят о его кажимости. Скептик, например, вовсе не говорит, что дождь не идет, если дождь фактически идет, и этот дождь фактически воспринимается скептиком. Слово «кажется» есть односторонний и часто неверный перевод греческого *δοκέω*. Греческое *δοκέει* часто значит не «кажусь», но «оказываюсь». У Платона и Аристотеля нам лично часто приходилось встречать тексты, где *δοκέει* надо переводить не «кажется», но «как известно» или «как всем известно», «как нужно думать», «вернее всего» и т. д. Другими словами, этот

термин вовсе не обозначает только субъективистского понимания вещей и существ. Он часто указывает только на то, что вещи и люди иной раз выступают именно с данной стороны, а не с другой стороны, что на самом деле они глубже и разностороннее и что вообще их подлинной сущности мы не касаемся, хотя бы даже и знали ее. Поэтому опора античных скептиков на явление равно ничего субъективистского в себе не содержит. Ведь для субъективизма необходимо было бы отрицать существование самих сущностей, т. е. вещей в себе. Этого скептики не отрицают уже потому, что они вообще ничего не отрицают, а одновременно также и признают отрицаемое. Следовательно, здесь перед нами вовсе не агностицизм, а только опора на явления, т. е. феноменализм. Кроме того, признавая необходимость для каждого суждения еще и противоречащего ему, они этим самым еще больше колеблют свой агностицизм. Это не агностицизм, но контрадикторная (т. е. основанная на противоречии всего всему) изостепня.

О том, что ничто человеческое античным скептикам не чуждо, свидетельствует не просто использование у них обычных мыслей или поступков, но и проповеди прямого человеколюбия. В самом конце «Пирроновых положений» (III, 280) Секст рекомендует выбирать трудные или легкие доказательства и опровержения в связи именно со своим человеколюбивым настроением.

Таким образом, если подвести итог нашим наблюдениям относительно скептицизма в собственном смысле слова, идеальным выразителем которого является Секст, то мы должны сказать, что в античном скептицизме удивительным образом объединяются и даже отождествляются две разные области, которые обычно всем кажутся не только разными, но даже и несовместимыми.

Одна область — это всеобщее отрицание, или, точнее сказать, всеобщий релятивизм: все, что существует, в то же время и не существует; все, что возможно, в то же самое время и невозможно; всякое наше высказывание есть в то же самое время и отсутствие всякого высказывания; всякая вещь, отличная от другой вещи, одновременно и тождественна с ней; всякое утвердительное суждение одновременно является и отрицательным суждением; все, что может быть сказано о чем-нибудь,

в то же время и не может быть сказано об этом; и т. д. Таким образом, это не просто отрицание всего, но одновременно и утверждение всего. А мы бы сказали, что это не только релятивизм, который все считает относительным, но поскольку эта всеобщая относительность все же положительно утверждается как нечто несомненное, то скептический релятивизм оказывается в то же самое время и абсолютизмом.

Можно сказать и иначе. Раньше, исходя из скептического отождествления бытия и не-бытия, мы назвали это бытие нейтральным, или иррелевантным. Оба эти термина не только не являются античными терминами, но и отличаются отрицательным характером. Некоторое их значение заключается только в том, что они взяты из разных современных нам философских концепций, которые независимо от нашей их оценки во всяком случае являются понятными. Однако, может быть, лучше было бы употребить греческий термин, к тому же принадлежащий самим скептикам, который не столь понятен, как современные нам термины, но зато явно обладает положительным значением. Этот термин — *ἰσοδυνεία*, который означает «одинаковость мысли», «равнозначность», «равновесие», «взаимное предположение, утверждение и отрицание». Что касается Секста Эмпирика, то этот термин употребляется у него в текстах: *Pyrrh.*, I, 8, 10, 190, 196, 200; II, 103, 130; *Adv. math.*, II, 99; VII, 43; VIII, 159, 298, 363; IX, 59, 137, 192; X, 168. Не приводя этих текстов целиком, что отняло бы много места и времени, мы должны сказать, что везде в них имеется в виду равнозначность именно утверждения и отрицания. Выгода этого термина состоит в том, что он является чисто греческим, и притом специально скептическим. Секст Эмпирик прямо говорит (*Pyrrh.*, I, 12), что изостения является принципом (*ἀρχή*) всей скептической философии.

### 3.

Дальше, что бросается в глаза при изучении Секста, — это его неимоверная склонность решительно все систематизировать, т. е. исчерпывать все логические моменты изучаемого предмета в их определенной последовательности, и решительно все схематизировать, не смотря ни на какую сложность изучаемого предмета.

Схема эта состоит у Секста обычно из двух или чаще из трех элементов. Очень часто второй элемент представляет собой отрицание первого элемента, а третий элемент обычно берется либо как синтез двух первых элементов, либо — и это чаще всего — как нечто третье, уже независимое от первых двух элементов. Вся эта систематика и схематика неуклонно проводится у Секста с начала и до конца, так что в конце концов становится даже весьма скучным делом читать его и уже заранее оказываются известными те выводы, к которым он придет. А выводы эти везде одни и те же: никто ничего ни о чем никогда и никак не знает и не может знать. Что сам-то Секст рассуждает гораздо богаче, это мы уже видели и еще увидим ниже. Тем не менее вся структура философствования у Секста состоит именно из этих схем, соединенных в такие же неподвижные и однообразные системы. По-видимому, философия Секста Эмпирика представляет собою продукт чрезвычайной перезрелости и крайней старости античной философии, потому что именно старость, уже не имеющая сил творить что-нибудь новое, часто повторяет то старое, к чему привык человек в зрелом возрасте, и повторяет бесконечно одно и то же. Черты некоторого философского творчества, может быть, проглядывают у Секста именно в этом систематическом и схематическом напоре. Ему во что бы то ни стало хотелось обнять всю греческую философию в схематическом виде, и это, вероятно, заставляло его многие прежние философские системы продумывать заново и излагать их по-новому, для того чтобы у него обязательно получилась искомая им система, основанная на объединении заскорузлых и неподвижных философских схем. Впрочем, это обстоятельство довольно часто делает всю эту затвердевшую и окаменевшую систематику чем-то весьма интересным, даже новым, не говоря уже о том, что благодаря использованию разных философских систем прошлого Секст является замечательным и иной раз даже и единственным источником наших знаний по истории греческой философии. Однако приведем несколько примеров его систематически-схематического метода, поскольку он является для Секста таким же специфическим, как и приведенные у нас выше изостенические черты его философии.

Развернем его систематический труд «Пирроновы положения».

Уже с самого начала мы читаем, что вещь можно либо найти, либо не найти, либо только еще искать. Как мы уже сказали выше, Секст считает скептиков именно ищущими (Pugh., I, 1). О скептической философии, по Сексту, можно рассуждать вообще и в частности. Общие вопросы: 1) скептическая специфика, 2) понятие скепсиса, 3) принцип скепсиса, 4) его разумные основания, 5) критерий суждения, 6) цель, 7) тропы, 8) сущность отрицания у скептиков. Частное же рассуждение о скепсисе касается частных вопросов критикуемых им догматических систем (I, 2). Другими словами, по-видимому, это есть совокупность трактатов «Против ученых», так как именно там анализируются отдельные догматические науки.

Противопоставляется явление и мыслимое. Но тут же рассматриваются и разные формы объединения и противоположения того и другого: явление — явлению, мыслимое — мыслимому, явление — мыслимому, мыслимое — явлению (I, 4).

Жизненное наблюдение распадается, по Сексту, на четыре части: о поведении в определенных природных условиях, о поведении в условиях принудительных ощущений, то же при воздействии законов и обычаев и — при изучении искусств (I, 11).

Десять троп скептических опровержений касаются того, кто опровергает (первые 4 тропа), того, что опровергается (тропы 7-й и 10-й), третье — то и другое (тропы 5, 6, 8 и 9-й) (I, 14).

Все догматические науки делятся у Секста на три разряда — логику, физику и этику. Это деление содержится не только в трактате «Против ученых», но, как мы видели выше, и в «Пирроповых положениях». Бросая взгляд на предыдущие периоды философии, Секст находит, что одни философы признавали только одну из этих наук, другие — только две, третьи — все три, причем комбинация двух и трех была разная, но только с использованием указанных трех наук (Adv. math., VII, 2—4).

В трактате «Против логиков» сначала говорится о критерии (VII, 29—37), об истине (VII, 38—45) и о критерии истины с разбором соответствующих учений (VII, 46—262). Критерий истины рассматривается как критерий поведения и критерий существования, а о критерии существования говорится в трой-

ном смысле — в общем, частном и наиболее частном. О скептическом победении Секст говорил, по-видимому, в каком-то своем не дошедшем до нас трактате. Что же касается критерия существования (VII, 31—33), то его тройной смысл годится у Секста и общему, и частному, и наиболее частному. Общее понятие критерия — это то, как мы сейчас показали, что объединяет критерии всех отдельных областей. Частное понятие критерия относится к отдельным инструментам измерения (локоль, весы, отвес и циркуль).

Наиболее частное понятие критерия — разум в отличие от отдельных способов и инструментов познания. В дальнейшем (VII, 34—37) эта третья разновидность критерия в свою очередь разделяется на критерии «кем», «чем» и «в направлении чего».

Что же касается истины, то при изложении этого предмета Секст ограничивается стоическим тройным делением — на субстанцию, состав и значение истины — с приведением соответствующих примеров. Это стоическое учение у Секста не подвергается критике, но схематизм его ясен (VII, 38—45).

Сейчас мы посмотрели состав всей этой VII книги, которая, как было указано выше, является I книгой трактата «Против логиков». Подобного рода анализ не трудно было бы проделать и со всеми другими книгами, входящими в цикл трактатов «Против ученых». Делать этого, конечно, нам не следует, потому что всякий читатель легко и сам может убедиться при анализе любой книги Секста в указанной нами систематике и схематике.

Сейчас важнее будет обратить внимание на самый метод этого схематизма и этого систематизма у Секста. Метод этот в подавляющем числе случаев основан на формально-логическом законе противоречия. Если Сексту известно, что данное «А» бывает либо каким-нибудь «В», либо каким-нибудь «С», то это для него уже значит, что «А» не есть ни «В», ни «С», а значит, не существует никакого и самого «А». Но тут Секст допускает две фундаментальные формально-логические ошибки.

Во-первых, допустим, что «А» действительно не есть ни «В» и ни «С». Из этого вовсе не вытекает, что нет никакой еще другой альтернативы. Если даже с полной очевидностью доказано, что «А» не есть ни «В» и ни

«С», то еще вполне возможно, что «А» есть «В» + «С». Во-вторых же, если невозможно никакое соединение «В» и «С», то «А» может оказаться таким целым, которое хотя и не есть простая сумма «В» и «С», но зато есть нечто более высокое, чем эта сумма. Например, лист дерева не есть само дерево, и ветка дерева не есть само дерево, и кора дерева не есть само дерево, и корень дерева не есть само дерево. Почему же мы из этого должны делать вывод, что никакого дерева вообще не существует? Прежде всего существует сама голая сумма указанных его частей, а во-вторых, выше этой суммы частей находится еще само дерево, которое хотя и состоит из отдельных частей, но механически никак на них не делится. Все это есть результат формально-логического мышления, которое охватывает всю работу Секста с начала и до конца.

Имеется еще одно важное обстоятельство, мимо которого легко пройти без внимания, если упорно не доискиваться сущности вопроса. Дело в том, что все эти рассуждения Секста, сплошь построенные на формально-логических методах мысли, оборачиваются для нас совсем другой своей стороной, если мы будем в должной мере учитывать исходную позицию античного скептицизма, а именно его учение о всеобщей текучести. Ведь именно эта всеобщая текучесть вещей и заставляет Секста, как и прочих скептиков, для всякого утверждения находить соответствующее отрицание, т. е. отождествлять утверждение с отрицанием, а отрицание с утверждением. Всеобщий, сплошной и неразличимый поток становления потому и возможен, что каждая его точка в тот самый момент, когда она появляется, тут же и уходит в прошлое, потому что ее место занимает теперь уже другая точка, с которой опять происходит то же самое. Для тех, кто занимался диалектикой, ясно, что это всеобщее текучее становление только и можно осмыслить путем диалектического закона единства и борьбы противоположностей, как это мы сейчас и видели у Секста, на сплошных отождествлениях таких двух различных актов, как утверждение и отрицание. Если неважно, что утверждать (так как всякое утверждение равняется отрицанию), то уж во всяком случае о самих-то актах утверждения и отрицания скептики не могут не говорить, так как иначе провалится вся их текучесть, на которой они строят

свою философию. Но если всякое «да» есть «нет» и всякое «нет» обязательно и в то же самое время есть «да», то, следовательно, у скептиков проповедуется какое-то нечно подвижное и весьма актуальное, весьма действительное бытие со своими вечно всплывающими и вечно топящими актами утверждения и отрицания. Это ведь тоже есть в конце концов какой-то платоновский мир вечных идей, но только об этих идеях ровно ничего невозможно сказать, кроме только того одного, что в самый момент своего появления они исчезают и что в самый момент своего исчезновения они опять всплывают и делаются видимыми (или мыслимыми).

Собственно говоря, мы здесь почти ничего нового не утверждаем, кроме того, что скептицизм базируется на чистой текучести и потому является феноменализмом, в связи с которым не нужно только забывать того, что этот феноменализм ввиду субстанциализации явления и, значит, всего мира явлений есть не только релятивизм, но и своего рода и весьма оригинальная разновидность абсолютизма, или абсолютного объективизма.

Если учитывать эту диалектическую сторону античного скептицизма, то нужно будет сказать, что здесь мы еще и еще раз убеждаемся в том, что перед нами не какая-нибудь другая форма скептицизма, но именно античная форма скептицизма. Попросту говоря, здесь исповедуется самая обыкновенная и тысячу раз античная философия вечной материи, но только с одной особенностью: до скептиков о вечной материи тоже, конечно, все говорили, и материалисты, и даже идеалисты, но, покамест господствовало намерение создавать всеобъемлющую философскую систему, до тех пор эта материя при всем учете ее смыслового слоеобразования бралась только в связи с теми или другими, а по возможности и со всеми особенностями данной философской системы. Скептики отличаются от этой общеантичной традиции только тем, что берут эту вечную материю в ее чистейшем виде, т. е. в отрыве от всех прочих моментов философской системы и вне всякой смысловой зависимости от них.

Наконец, ко всему предыдущему необходимо добавить еще и то, что античные скептики не хуже всех прочих античных философов умеют изображать все сложности своей абстрактной философии в виде одного



не только конкретного или интуитивного образа, но в виде такого образа-символа, который очевиден и понятен решительно всякому, кто никогда даже и не занимался никакой философией.

В конце своей II книги трактата «Против логиков», т. е. VIII, по общему счету трактатов, входящих в сочинение «Против ученых», Секст сравнивает свое положение как отвергателя всякого доказательства со следующим рассуждением. Зевс, говорит он, отец богов и людей, но сам он тоже бог. Не значит же это, что Зевс является отцом самого себя? Поэтому и доказательство, доказывающее, что никакое доказательство невозможно, тем самым отнюдь не подрывает само себя, и нельзя скептика упрекать в том, что, отвергая всякое доказательство, он в то же самое время сам пользуется для этого не чем иным, как тоже доказательством (VIII, 479).

Точно так же, по Сексту, отнюдь не все вещи, уничтожая другие вещи, сами продолжают оставаться вещами. Огонь, например, уничтожая те или иные вещи, существует только до тех пор, пока не сгорели эти вещи. Как только сгорели эти вещи, то погас и сам огонь. Поэтому и скептическое доказательство того, что никакое доказательство невозможно, несколько не теряет оттого, что оно разрушило все вещи, а само, дескать, осталось. Да, оно тоже погибло вместе с теми вещами, которые оно разрушило, но это несколько не значит, что вещи остались неразрушенными. Погибло доказательство несуществования вещей, но само-то несуществование вещей тем не менее осталось, т. е. сами-то вещи все-таки оказались разрушенными (VIII, 480).

Наконец, по Сексту, нет ничего невозможного в том, что человек, взобравшийся на высокое место, тут же откинул ту лестницу, по которой он взбирался. Ведь нужно было пустить в ход очень много доказательств для того, чтобы доказать невозможность знания и бытия. Но это не значит, что пребывание на высоком месте помимо всякого знания и бытия и помимо всяких доказательств для достижения того высокого места, где уже не нужно никакое знание и никакое бытие, само является бездоказательным и даже противоречит всяким доказательствам несуществования знания и бытия. Можно путем многих доказательств забраться

на высокое место, и можно в то же самое время это высокое место считать вполне бездоказательным (VIII, 481).

Это не просто художественные или бытовые образы, это — образы-символы, к тому же чрезвычайно понятные и очевидные, не хуже того, что, по Гераклиту, дважды нельзя войти в одну и ту же реку, или, по Демокриту, что бесконечная делимость вещи должна же иметь какой-то свой предел в виде атома, дальнейшее дробление которого уничтожило бы самую вещь и превратило бы все бытие в хаос.

Таким образом, при всей своей абстрактности, при всем своем схематизме, при всей своей нуднейшей системе доказательств, повторяющих одно и то же, Секст Эмпирик все же остался античным человеком, для которого бытие или небытие обладает такой очевидностью, понятностью и непререкаемостью, как для глаза воспринимаемое им чувственное ощущение.

#### 4.

Наконец, заключение, к которому мы пришли, вполне оправдывает и нашу попытку в начале этого очерка нащупать скептические элементы в философии и в литературе периода самой классики. Теперь мы видим, что скептицизм является вообще одним из основных свойств всей греческой философии и литературы, часто играя не отрицательную, но вообще даже и положительную роль. Именно благодаря этой универсальной роли греческого скепсиса такие мыслители, как Гераклит или Демокрит, смогли создать свои отнюдь не скептические системы. Точно так же элементы скептицизма очень ярко дают о себе знать даже и в системах Платона и Аристотеля, хотя системы эти, взятые в целом, тоже ничего общего со скептицизмом не имеют. Об отрицательной роли скептицизма можно говорить разве только в тех случаях, когда он пытался играть самостоятельную роль в полном отрыве от общеантичной традиции. Но и здесь он весьма оригинально, сильно и глубоко выполнял просветительские функции и всегда побуждал умы к более критической оценке всего философского наследия греков. Критицизм скептиков вошел в виде составного элемента даже и в такую отнюдь не скептическую систему, как нео-

платонизм, как раз получивший свое начало после Секста Эмпирика или даже еще при нем.

Но все эти наши указания на скептические элементы античной философии могут иметь в настоящем очерке только пропедевтическое значение. Полное же исследование скептицизма во всех периодах античной философии до сих пор пока еще остается делом будущего.

*А. Ф. Лосев*

# **ПРОТИВ УЧЕНЫХ**

## КНИГИ VII — VIII. ДВЕ КНИГИ ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### [ВСТУПЛЕНИЕ (О ЧАСТЯХ ФИЛОСОФИИ)]

Отличительные свойства скептической способности вообще вместе с соответствующей деятельностью нами показаны, причем ее основоположения изображены нами отчасти в прямом изложении, отчасти там, где мы отграничивали ее от близких ей философий<sup>1</sup>. В дальнейшем остается дать учение об использовании этих свойств и в деталях, чтобы избежать легковесности как в собственных исследованиях, так и в споре.<sup>2</sup> Но поскольку философия есть некая пестрая вещь, то в целях стройного и методического исследования каждого пункта необходимо будет рассмотреть хотя бы немного относительно *частей* философии.

Если прямо приступить к делу, то одни, как известно, принимают ее как состоящую из одной части, другие — из двух, а еще иные — из трех. Из тех, кто принимает одну часть, одни допускают физическую часть, другие — этическую, третьи — логическую.<sup>3</sup> И равным образом из разделяющих ее надвое одни разделили ее на части физическую и логическую, другие — на физическую и этическую, третьи — на логическую и этическую. А разделяющие на три части соответственно разделили ее на физическую, логическую и этическую<sup>2</sup>.

Только одну физическую часть приняли Фалес,<sup>5</sup> Анаксимен и Анаксимандр, Эмпедокл, Парменид и Гераклит. Из них Фалес, Анаксимен и Анаксимандр — согласно мнению всех и бесспорно; Эмпедокл же,<sup>6</sup> Парменид и еще Гераклит — по мнению не всех. Так, об Эмпедокле Аристотель утверждает<sup>3</sup>, что он впервые

дал толчок развитию риторики, в соответствии с которой, т. е. равной которой, является диалектика ввиду оперирования одним и тем же материалом. Точно так же и поэт называет Одиссея «соответственным богу», что значило «богоравный»<sup>4</sup>. Парменид же не смог бы считаться несведущим в диалектике, поскольку тот же Аристотель считал начинателем диалектики его приятеля Зенона<sup>5</sup>. Были исследования и относительно Гераклита, является ли он только физическим или также и этическим философом.

<sup>8</sup> Однако если те философы возглавляли физическую часть, то об одной только этической части заботился Сократ, по крайней мере по отзывам близких к нему людей, потому что и Ксенофонт ясно говорит в своих «Воспоминаниях»<sup>6</sup>, что «он отрицал физическую часть, как стоящую выше нас, и имел дело только с частью этической, как существующей [именно] для нас». Таким знает его и Тимон, так сказавший о Сократе в одном месте:

Каменотес<sup>7</sup> уклонился от сих, болтун о законах<sup>8</sup>,

т. е. уклонился от физики к этической теории. Потому и прибавил он «болтун о законах», что рассуждение<sup>9</sup> о законах относится к этической части. Платон заставляет участвовать его в каждой части философии, именно: в логической — поскольку он трактовал мимоходом о терминах, разделениях и этимологии (что как раз и относится к логике); в этической — потому что<sup>10</sup> тот рассуждал о добродетелях, государстве и законах; в физической же — потому что он философствовал о космосе, происхождении жизни и о душе. Отсюда Тимон и обвиняет Платона в том, что он в такой мере разукрасил Сократа множеством наук, не желая оставить его «лишь исследователем нравов»<sup>9</sup>.

<sup>11</sup> По мнению некоторых, и киренцы с любовью занимались только этической частью, а физической и логической пренебрегали, как несколько не содействующими счастливой жизни. Впрочем, иные полагают, что взгляды киренцев здесь искажены, поскольку те делят этическую часть на отделы о том, что следует избирать и чего следует избегать, об аффектах, а кроме того, о поступках и еще о причинах и, наконец, о достоверностях. В этом [материале], говорят они, отдел о при-  
<sup>12</sup>чинах получился из физической части, отдел же о досто-

верности — из логической. Так же и Аристон Хиосский<sup>10</sup> не только, как говорят, отвергал физическую и логическую теории ввиду их бесполезности и вреда для философствующих, но и во всех отношениях утеснял известные отделы этической части, как, например, часть, касающуюся советов и наставлений, потому что эти отделы, по его словам, подлежат ведению «нянек и педагогов». По его мнению, для того, чтобы блаженно жить, достаточно разума, который, с одной стороны, роднит с добродетелью, с другой же — отчуждает от зла, порицая то, что посредине этого, относительно чего в исступлении беснуется толпа. За логическую же<sup>13</sup> часть взялись сторонники Панфоида, Алексина, Эвбулида, Брисона, а также Дионисидора и Эвтидема [фурийцы, о которых упоминает и Платон в «Эвтидеме»].<sup>11</sup>

Из тех, кто принимает философию в двух частях,<sup>14</sup> Ксенофан Колофонский, как утверждают некоторые, занимался физической и вместе логической частью, Архелай же Афинский<sup>12</sup> — физической и этической. Иные ставят в один ряд с ним и Эпикура, как исключившего логическую теорию. Были и другие, утверж-<sup>15</sup> давшие, что Эпикур не вообще отрицал логическую часть, а только ту, которая была у стоиков, так что по смыслу своему философия оставалась [тут] опять в трех частях. Иными поддерживалось мнение, [о чем имеется свидетельство у Сотииона<sup>13</sup>], что, по учению киренцев, также существует этическая и логическая часть философии. Однако эти [философы] недостаточно<sup>16</sup> выдерживают свою позицию. Совершеннее в сравнении с ними те, которые говорили, что одно в философии есть нечто физическое, другое — этическое и третье — логическое. Начинателем же этого в принципе является Платон, который вел разговоры и о многих физических, и о многих этических, и о немалочисленных логических вопросах. Отчетливее же всего этого разделения придерживаются ученики Ксенократа<sup>14</sup>, перипатетики, а также стоики.

Отсюда не без вероятности уподобляют философию<sup>17</sup> обильному плодами саду, когда физическая часть сравнивается с ростом растений, этическая — со зрелостью плодов, а логическая — с крепостью стен.<sup>18</sup> Другие же говорят, что она похожа на яйцо, а именно что этическая часть сходна с желтком, который, по

- мнению иных, есть зародыш, физическая — с белком, который, как известно, есть пища для желтка, [т. е. для зародыша], и логическая — с внешней скорлупой.
- 19 Поскольку же части философии взаимно неотделимы, растения же, с одной стороны, рассматриваются отдельно от плодов и стены отделены от растений, то Посидоний считал более уместным уподоблять философию живому существу, именно: физическую часть — крови и мясу, логическую — костям и мускулам, этическую — душе <sup>15</sup>.
- 20 Что же касается трехчастного деления философии, то одни полагают в качестве первой части физическую часть на том основании, что и по времени она старейшая, поскольку и до сих пор называют впервые начавших заниматься философией физиками, да и по положению, потому что она сначала располагает к исследованию о целом, а уже потом к рассмотрению того, что
- 21 имеет частичное значение, относится к человеку. Другие начинали с этических вопросов, как наиболее необходимых и приводящих к блаженству, согласно чему и Сократ увещевал ничего не исследовать, кроме как то, «что у тебя и худого и доброго дома случилось» <sup>16</sup>.
- 22 Эпикурейцы же начинают со стороны логических вопросов, так как рассматривают сначала канонику, делая указания относительно очевидного и неявного и того, что этому соответствует <sup>17</sup>. Стойки же, и по их собственным словам, начинают с логических вопросов, продолжают этическими и в конце помещают физические <sup>18</sup>. В самом деле, сначала, [говорят они], надо укрепить ум в непоколебимом охранении традиций; и надо, чтобы диалектический отдел был крепостью разума. Во-вторых, надо развивать этическую теорию для улучшения нравов. Ее допущение вполне безопасно, если ей предшествует логическая способность. И затем надо вводить физическую теорию, так как она более божественна и нуждается в более глубоком изучении.
- 24 Вот что говорят эти философы. Что же касается нас, то мы не будем со всей точностью входить в рассмотрение теперешнего положения дела, а скажем только то, что если во всякой части философии нужно искать истину, то нужно прежде всего иметь достоверными принципы и способы ее распознавания. Логический отдел во всяком случае охватил теорию о критериях
- 25 и доказательствах. Значит, нам нужно положить начало



отсюда. И чтобы облегчить наше исследование догматиков, и поскольку явные предметы оказываются распознаваемыми при помощи некоего критерия, неявные же выслеживаются благодаря переходу от явных при помощи знаков и доказательств, то мы рассмотрим по порядку: 1) существует ли какой-нибудь критерий для того, что непосредственно воспринимается чувством или разумом, и после этого, 2) существует ли способ обозначения или доказательства для неявного. Я действительно думаю, что с уничтожением этого уже не придется вести исследования о необходимости воздерживаться от всяких суждений вообще, так как никакая истина уже не будет обретаться ни в явном, ни в скрытом. Поэтому пусть будет начато рассуждение о критерии, раз оно, как известно, охватывает и все способы восприятия вообще.

Исследование о критерии для всех является предметом спора не только ввиду того, что человек есть по природе живое существо, любящее истину, но и ввиду взаимной борьбы благороднейших философских школ относительно главнейших предметов мысли. Действительно, великое и высокопарное хвастовство догматиков должно быть с корнем уничтожено, если не обрывается никакого мерил для истинного существования вещей; или, наоборот, скептики будут уличены в легковесности и в посягательстве на то, в чем все уверены, если что-нибудь окажется в состоянии открывать нам дорогу для постижения истины. В самом деле, было бы ужасно, если бы мы со всяческим усердием разыскивали внешние критерии (вроде отвесов, циркулей, гирь, весов), а то, что в нас самих могло бы оказаться эталоном для этих самых критериев, пропускали. Поэтому, как бы предпринявши последовательное изучение универсального скепсиса, мы, поскольку предыдущее изложение выдвигает два момента — *критерий* и *истину*, должны провести рассуждение о каждом из них по очереди, а именно один раз экзегетически, показывая, в скольких значениях употребляются «критерии» и «истина» и какую имеют они природу, согласно догматикам, другой же раз, исследуя больше с точки зрения апорий, может ли что-нибудь из этого существовать на деле.

- 29 Итак, если приступить к делу, то о критерии (начнем с него) говорится в двух смыслах. В одном отношении это то, пользуясь чем, мы одно делаем, другое же никоим образом не делаем; а в другом отношении это то, пользуясь чем, мы одно считаем существующим, другое — несуществующим и вот это считаем установленным истинно, а вот это — ложно.
- 30 Первое из этих учений мы уже изложили в рассуждении о скептическом поведении<sup>19</sup>. В самом деле, философствующему при помощи апорий по необходимости приходится иметь какой-нибудь критерий для выбора, а также для избегания, а именно явление, чтобы не быть совершенно бездеятельными и безуспешными в жизненных поступках, как свидетельствует и Тимон, утверждая, что «всюду явление силу имеет, где б ни явилось»<sup>20</sup>.
- 31 Что же касается другого момента — я имею в виду критерий существования, о чем мы сейчас рассуждаем, — то о нем говорится в тройном смысле: в общем, частном и наиболее частном. В общем смысле это всякое мерило восприятия. Получая в соответствии с этим свое обозначение, оно и физические критерии делает соответственными этому наименованию, как,
- 32 например, зрение, слух, вкус. В частном смысле это всякое техническое мерило восприятия, соответственно чему критерием можно было бы назвать локоть, весы, отвес и циркуль, поскольку это относится к технике, в то время как совершенно нельзя говорить в том же смысле о зрении, слухе и о всем прочем вообще,
- 33 имеющем отношение к чувственности, поскольку оно обладает физическим устройством. В наиболее частном смысле критерием является всякое мерило восприятия неясного предмета, согласно которому явления животной жизни уже не называются критерием, по лишь предметы разумные и то, что вводят для нахождения истины догматические философы.
- 34 Вот почему, если о критерии говорится во многих смыслах, то предстоит опять-таки прежде всего рассмотреть, с одной стороны, разумный (λογικόν) критерий, о котором разглагольствуют философы, с другой
- 35 же — каждый критерий, относящийся к [практической] жизни. Однако этот разумный критерий можно подразделить, если говорить, что один критерий существует

в виде «кем», другой — в виде «чем», третий — в виде направленности (προσβολή) [на что-нибудь] и [внутреннего или внешнего] состояния (σχέσις). «Кем» — это, например, человек, «чем» — ощущение, третье — направленность представления. Действительно, в каком <sup>36</sup> смысле существуют три критерия при определении тяжелого и легкого (весовщик, весы и положение весов, причем весовщик есть критерий «кем», весы — «чем», положение же весов действует в качестве «состояния»), а также в каком смысле существует необходимость в масштабе, отвесе и накладывании этого последнего для определения прямого и кривого, точно так же мы <sup>37</sup> и в философии нуждаемся в указанных у нас выше трех критериях для распознавания истинного и ложного. А именно, человек, благодаря «кому» возникает суждение, похож на весовщика и плотника; чувственное восприятие и разум, в силу «чего» возникает то, что относится к суждению, похожи на весы и отвесы; и наконец, направленность представления, благодаря которой человек предпринимает суждение, похожа на «состояние» вышеуказанных инструментов.

### III. ОБ ИСТИНЕ]

Впрочем, для настоящего момента этого достаточно <sup>38</sup> сказать о критерии. Что же касается истины, то иные, а в особенности стойки <sup>21</sup>, полагают, что она отличается от истинного тремя способами: субстанцией (οὐσία), составом (σύνταξις) и значением (δύναμις). Субстанцией она отличается, поскольку истина есть тело, истинное же существует в качестве бестелесного. И это естественно, как они говорят, потому что истинное есть утверждение, утверждение же есть словесное выражение (λεχτὸν), а словесное выражение бестелесно <sup>22</sup>. В свою очередь истина — тело, поскольку она, как известно, оказывается знанием обо всем <sup>39</sup> истинном. Всякое же знание есть так или иначе пребывающее ведущее [начало] <sup>23</sup>, как, скажем, так или иначе пребывающая рука есть кулак. Ведущее же начало, по их учению, есть тело. Следовательно, и истина должна быть по своему роду телесной. Что же <sup>40</sup> касается состава, то [указанное различие проводится], поскольку истинное дано в мысли как нечто единовидное и по природе простое, например «сейчас день»

и «я разговариваю» для настоящего момента, истина же, напротив того, составлена в качестве устойчивого, систематического знания, являющегося собранием множества истин. Поэтому, на каком основании народ 41 есть одно, а гражданин — другое и народ есть собрание, состоящее из многих граждан, гражданин же один, на том же самом основании различается истина от истинного, причем истина уподобляется народу, а истинное — гражданину ввиду того, что первая составлена из отдельных моментов, второе же просто. По значению же они различаются одно от другого тем, 42 что истинное не всегда связано с наукой (так как и слабоумный, и младенец, и безумный высказывают иной раз нечто истинное, не обладая наукой об истинном), истина же созерцается соответственно науке. Потому-то и обладающий ею мудр (он обладает наукой истинного) и никогда не лжет, даже когда высказывает ложь, ввиду того что она произносится не от дурного, 43 но от истинного умонастроения. Действительно, как врач, если он говорит какую-нибудь ложь относительно выздоровления больного и обещает что-нибудь дать, не давая, то хотя он и говорит ложь, но не лжет (потому что подобное положение ведет дело к выздоровлению пользуемого больного); и как лучшие из полководцев, ради бодрости подчиненных им солдат часто распространяющие какую-нибудь ложь путем изготовления писем от союзных государств, вовсе не лгут, поскольку совершают это не из-за дурного намерения; и как грамматик произносит солецизм<sup>24</sup> в качестве 44 примера на солецизм, сам не страдая солецизмами (так как допускает это не из-за неопытности в правильной речи), — подобным же образом и мудрый, т. е. владеющий знанием истинного, хотя и скажет ложь, тем самым несколько не солжет, ввиду того что он не обладает такую мыслью, которая была бы 45 согласна с ложью. Лжеец, говорят они, должен быть оцениваем по умонастроению, а не просто по высказыванию. Это можно понять из предложенных [у них] примеров. Действительно, гробокопателем называется и тот, кто это делает ради снятия доспехов с покойников, и тот, кто роет могилу для покойников. По первый карается как совершивший это из дурного умонастроения, второй же берет плату за труд по противоположной причине. Ясно, стало быть, что

и ложь во многом отличается от лгавья: как ложь возникает от изощренной мысли, так лганье — от дурной.

### [III. О КРИТЕРИИ ИСТИНЫ. ОБЗОР УЧЕНИЙ]

Предпославши эти замечания об истине, согласно 46 мнению иных, соответственно рассмотрим и возникшую у догматических философов распрю относительно критерия. Ведь при исследовании его существования необходимо принимать во внимание одновременно и то, что он собою представляет.

Соответственно различному образу мыслей носится 47 [по ветру] много разнообразных учений. Однако для настоящего момента нам достаточно сказать только то, что одни устраняют критерий, а другие его сохраняют. При этом у сохраняющих, как выше указано, три позиции. Одни его сохраняют в сфере разума, другие — в сфере неразумных актов, третьи — и в том и в другом. Устраняют его, как известно, Ксенофан Колофонский, Ксениад Коринфский, Анахарсис Скифский, 48 Протагор и Дионисиодор, а сверх того, Горгий Леонтийский, Метродор Хиосский, эвдемоник Анаксарх и киник Мони<sup>25</sup>. Среди них были и сторонники скепсиса.

#### [1. Ксенофан]

Из них, по мнению некоторых, Ксенофан своим утверждением о том, что ничто не постижимо, при- 49 держивался этой тенденции, когда писал:

Ясного муж ни один не узнал; и никто не возмощет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещает.  
Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведаст он, и всем лишь мненье доступно <sup>26</sup>.

В этих словах он, похоже, «ясным» называет истин- 50 ное, известное, в согласии с чем сказано еще:

...по природе просто слово истины <sup>27</sup>.

«Мужем» он называет человека, пользуясь «видовым» [понятием] вместо рода, так как «муж» является видом «человека». Этим способом речи обычно пользуется Гиппократ <sup>28</sup>, когда говорит: «Женщина не возникает

с обеих сторон», т. е. что женское существо не зачи-  
нается в правых частях матки; «о богах» — в качестве  
примера на суждение «о чем-нибудь неясном». «Мнящая»  
же «мысль» есть мнение как процесс ( $\delta\acute{o}\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ ) и мнение  
как результат ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ). Таким образом, сказанное Ксено-  
фаном получает после упрощения такой смысл: «Ника-  
кой человек не знает истинного и доступного познанию,  
во всяком случае в вещах неясных. И даже если он  
случайно натолкнулся бы на это, он все равно не знал  
бы, что он натолкнулся на это, но он только полагает  
и мнит».

Подобно тому как если предположить, что люди  
ищут золота в темном жилище, содержащем множество  
драгоценностей, и потому каждый из них думает, что  
натолкнулся на золото, когда случайно схватит что-  
нибудь лежащее в этом помещении, но в то же время  
никто из них не убежден, что попал на золото, осо-  
бенно если даже случайно и попал на него, — подобно  
этому и множество философов приходит в этот вот мир,  
как в некое великое жилище, ради искания истины;  
и поймавший из нее что-нибудь по справедливости  
не доверяет тому, что он попал прямо в цель. Таким  
образом, Ксенофан отрицает существование критерия  
истины по той причине, что в природе ничто из пред-  
метов исследования непостижимо.

## [2. Ксениад]

Ксениад Коринфский, о котором упоминает и Демокрит, в принципе придерживается той же позиции, что и Ксенофан, поскольку он утверждает, что все ложно, что всякое представление и мнение лжет, что все возникающее возникает из не-сущего и что все уничтожающееся уничтожается в не-сущее. Действительно, поскольку пет ничего истинного в смысле отличия от лжи, но все ложно и потому непостижимо, то не должно быть для этого и какого-нибудь отличительного критерия. А что все ложно и потому непостижимо и что даже не должно быть для этого отличительного критерия — это обнаруживается на обмане чувственных восприятий. В самом деле, если кульминационный критерий всех вещей ложен, то и все по необходимости ложно. Чувственные восприятия есть во всяком случае

кульминационный критерий всех вещей, причем они оказываются ложными. Следовательно, все вещи ложны.

### [3. Анахарсис]

Так же и Анахарсис Скифский исключал, как гово- 55  
рят, критическое восприятие, к какой бы науке оно  
ни относилось, и сильно порицал греков, если они его  
сохраняли. «Кто же есть тот, — спрашивал он, — кто  
судит научно [технически]? Простак или мастер? 29  
Но простаком мы его не смогли бы назвать, так как  
он попорчен знанием технических особенностей. И по-  
добно тому как слепой не воспринимает предметы зре-  
ния и глухой — предметы слуха, так же и технически  
необразованный не имеет острого зрения в отношении  
восприятия того, что сделано технически. Ведь даже  
если мы станем при его помощи подтверждать наше  
суждение о том или другом техническом предмете, то  
отсутствие техники не будет отличаться от самой тех-  
ники, что нелепо. Поэтому простак не есть судья тех- 56  
нических особенностей [произведения]. Остается, сле-  
довательно, сказать, что это мастер. А это в свою  
очередь лишено всякого вероятия. Именно друг о друге  
судят или одинаковые специалисты или разные. Но  
разные специалисты не в состоянии судить друг о друге,  
так как ценитель в собственном ремесле окажется про- 57  
стаком в чужих ремеслах. Однако и одинаковые спе-  
циалисты не в состоянии оцепить друг друга. Мы ведь  
разыскиваем того, кто есть судящий их, если они на-  
ходятся в пределах одной и той же способности, по-  
скольку это относится к одному и тому же ремеслу.  
А иначе если один из них судит другого, то одно и то  
же окажется и судящим и судимым, достоверным и  
недостоверным. Поскольку представитель той же спе- 58  
циальности отличается от предмета суждения, то, когда  
он является предметом суждения, он сам становится  
недостоверным, а когда он сам судит, он только еще  
должен стать достоверным. Однако одно и то же не  
может быть и судящим и судимым, и достоверным и  
недостоверным. Значит, не существует такого, кто бы  
судил технически. А потому и нет никакого критерия. 59  
Ведь из критериев одни — технические, другие — про-  
стые. Но простые критерии не судят, как не судит и

простака, и технические не судят, как не судит и мастер, по вышеизложенным причинам. Стало быть, не существует и никакого критерия».

#### [4. Протагор]

- 60 Некоторые сопричислили к хору философов, отрицающих критерий, и Протагора Абдерита, поскольку он утверждает, что все представления и мнения истинны и что истина относительна, ввиду того что всякое явление или мнение у кого-нибудь уже само по себе связано отношением к этому последнему. Действительно, в начале своих «Ниспровергающих речей» он провозгласил: «Человек — мера всех вещей, существующих, что
- 61 они существуют, несуществующих же, что они не существуют»<sup>30</sup>. И доказывается это, как получается, при помощи того, что противоположно этому суждению: если кто-нибудь скажет, что человек не есть критерий всех вещей, то он все равно подтвердит, что человек — критерий всех вещей, потому что тот самый, который это утверждает, есть человек; и кто допустил явление в качестве отнесенного к человеку, тот тем самым
- 62 признал, что и само явление принадлежит к тому, что отнесено к человеку. Поэтому и безумный в отношении того, что является в безумии, есть верный критерий; и спящий — в отношении к тому, что является во сне; и младенец — к тому, что случается в младенчестве; и старик — к тому, что в старости. Не подобает на основании одних обстоятельств принижать других, как бы они между собою ни различались, т. е. на основании того, что случается в здравом уме, принижать то, что является в безумии; на основании того, что бывает наяву, — то, что во сне; и от того, что в старости, — то, что в младенчестве. Подобно тому как первые члены [в этих противоположностях] не являются вторыми, так же в свою очередь и явление в пределах вторых членов не доходит до первых. Вследствие этого если безумный или спящий что-нибудь видит, то, находясь в известном состоянии, он не есть надежный судья в том, что ему является, — равно и человек, находящийся в здравом уме или бодрствующий, поскольку он находится в известном состоянии, опять-таки не может быть уверенным в распознавании того, что является перед ним в качестве реального.



Значит, если нельзя ничего взять вне [субъективного] состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию. И в <sup>64</sup> связи с этим некоторые и вывели, что Протагор отвергает критерий, потому что этот последний хочет быть ценителем существующего самого по себе и различителем истины и лжи, а вышеназванный муж не оставил ни чего-нибудь самого по себе, ни лжи. Как говорят, таковыми оказались и ученики Эвтидема и Дионисиодора, потому что и они сохранили относительными и сущее, и истину.

### [5. Горгий]

Исходя из того же построения, содействовал отвергающим критерий Горгий Леонтинский, хотя и с другими целями, чем ученики Протагора. В сочинении «О не-сущем, или О природе» он скомпоновал последовательно три главы: первую — о том, что ничего не существует; вторую — о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью — о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказываемо и необъяснимо для другого <sup>31</sup>.

А о том, что ничего не существует, он рассуждает <sup>66</sup> следующим образом. Именно, если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]. Но оно не есть ни сущее, как сейчас будет ясно, ни не-сущее, как будет показано, ни сущее и не-сущее вместе, как будет преподано и это. <sup>67</sup> Значит, ничего не существует. Таким образом, не-сущее не существует. В самом деле, если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то <sup>68</sup> в таком случае оно все-таки есть. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. И еще иначе: если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Но во всяком случае нельзя признать, что сущее не существует. Следовательно, не должно существовать не-сущее. Однако и сущее не существует. Действительно,

- если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или и вечно и преходяще [одновременно]. Но оно ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, как мы покажем. Следовательно, сущее не существует.
- 69 В самом деле, если сущее вечно [начнем отсюда], оно не имеет никакого начала. Но все возникающее имеет какое-нибудь начало, вечное же, как пребывающее в непреходящем виде, не имеет начала. А так как оно не имеет начала, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, его нигде нет, так как, если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и, таким образом, сущее, чем-нибудь обнимаемое, уже не будет беспредельным. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что
- 70 беспредельное не существует нигде. Однако оно не обнимается и в самом себе, потому что «то, в чем» и «в нем» будет тем же самым; и сущее станет двумя — местом и телом («то, в чем» — место, а «в нем» — тело). Но это во всяком случае нелепо. Значит, и в самом себе сущее не существует. Поэтому: если сущее вечно, оно беспредельно; если оно беспредельно, оно нигде; если оно нигде, то его нет. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет.
- 71 Однако сущее не может быть и преходящим (γεν-  
τόν). Если оно имеет происхождение, то оно имеет происхождение или из сущего, или из не-сущего. Но оно не имеет происхождения ни из сущего, так как если оно сущее, то оно не произошло, но уже существует, ни из не-сущего, так как не-сущее не в состоянии что-нибудь породить (ввиду того, что порождающее начало по необходимости нуждается в причастии к ка-
- 72 кому-нибудь существованию). Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях не есть оно и обоюдное, т. е. вечно и преходящее одновременно: одно тут исключает другое, так что если сущее вечно, то оно не произошло, а если оно произошло, то оно не вечно. Значит, если сущее ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, то оно и не существует.
- 73 И иначе: если оно существует, оно или единое, или многое. Но, как сейчас увидим, оно и не единое, и не многое. Значит, оно не существует. В самом деле, если оно едино, оно или количественно, или непрерывно, или величина, или тело. Если оно есть что-нибудь из этого, оно не будет единым, но, будучи коли-

чественным, оно разделится; будучи же непрерывным, оно раздробится. Подобным же образом, если его мыслить как величину, оно тоже не будет неделимым. А если оно окажется телом, то оно тройное, потому что оно будет иметь длину, ширину и глубину. Нелепо ведь утверждать, что сущее не есть ничто из этого. Зна-<sup>74</sup> чит, сущее не едино. Однако оно и не многое. Ведь если оно не едино, то оно и не многое. Множество есть соединение того, что существует как единое, так что если устранить единое, то одновременно устранится и множество.

Итак, что ни сущее не существует, ни не-сущее не существует — это ясно из наших [соображений]. А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее — это<sup>75</sup> тоже легко понять. В самом деле, если только не-сущее существует и сущее существует, не-сущее должно быть тождественно с сущим, насколько это относится к бытию. И поэтому-то ни то ни другое из них не существует. Ведь то, что не-сущее не существует, известно всем. О сущем же доказано, что оно с ним тождественно. Значит, и оно не существует. Тем не менее, однако,<sup>76</sup> если сущее тождественно с не-сущим, то не может существовать и обоюдное. Ведь если оно обоюдно, оно не тождественно; и если оно тождественно, то не обоюдно. Отсюда вывод, что не существует ничего. Действительно, если ни сущее, ни не-сущее, ни обоюдное не существуют, а сверх этого ничего не мыслится, то ничего и не существует.

То же, что ничто не познаваемо и не есть предмет<sup>77</sup> размышления, даже если оно и существует, нужно показать сейчас же. Действительно, если предметы мысли, говорит Горгий, не есть сущее, то сущее не мыслится. И основательно. Именно, подобно тому, как свойственно быть мыслимым и белому, если свойственно предметам мысли быть белыми, так же по необходимости свойственно и сущему не быть мыслимым, если свойственно предметам мысли не быть сущими. Вот почему суждение «Если предметы мысли не есть сущие, то сущее не мыслится» здраво и последовательно.<sup>78</sup> Предметы же мысли (это нужно предположить) во всяком случае не есть сущее, как мы установим. Значит, сущее не мыслится. Ясно то, что предметы мысли не есть сущее. В самом деле, если предметы есть сущее,<sup>79</sup> то все предметы мысли существуют, притом даже в раз-

ных видах, как бы кто их ни мыслил. Если же они существуют, это нелепо, потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее. К тому же  
80 если предметы мысли есть сущее, то не-сущее не должно быть предметом мысли, поскольку противоположному свойственно противоположное, а не-сущее противоположно сущему. И поэтому если сущему свойственно быть мыслимым, то во всех отношениях не-сущему свойственно не быть мыслимым. А это нелепо: Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится. Значит, сущее не мыслится.

81 Как предметы зрения называются видимыми потому, что они видятся, и предметы слуха называются слышимыми потому, что они слышатся, и как видимое мы не отвергаем потому, что оно не слышится, а слышимое не отбрасываем потому, что оно не видится (каждое ведь надо обсуждать по его особому, а не по другому восприятию), так же должны существовать и предметы мысли, даже если они не воспринимаются зрением и не слышатся слухом, потому что они даются в соответствии с собственным критерием. Стало быть, если кто-нибудь мыслит, что колесницы движутся по морю, то, даже если он этого не видит, ему надо верить, что колесницы есть то, что находится в состязании на море. А это нелепо. Значит, сущее не мыслится и не постигается.

83 Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если сущее есть то, что предлежит извне, видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то  
84 как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне.

85 А слово, если оно не есть сущее, не может быть объявлено другому. Ведь слово-то, говорит Горгий, зарождается благодаря действующим на нас извне вещам,

т. е. благодаря чувственным предметам. Из наличия вкуса возникает в нас слово, соответствующее этому качеству; и из появления цвета — слово, соответствующее цвету. Если же это так, то слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова. Да и нельзя сказать, что, как существует перед нами видимое и слышимое, так же существует и слово, чтобы ему быть в состоянии объяснять субстрат и сущее из самого субстрата и сущего. Горгий утверждает, что если слово и существует как субстрат, то все же оно отличается от прочих субстратов и больше всего существует различие между словами и видимыми телами. На самом деле, видимое воспринимается одним органом, а слово — другим. Значит, слово не выражает множества субстратов, как и субстраты не делают ясной природу друг друга.

Ввиду существования у Горгия подобных апорий критерий истины у него, следовательно, ускользает, если мы на них согласимся. Раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то, выходит, не существует и никакого критерия.

#### [6. Метродор, Анаксарх и Мони́м]

Как я раньше сказал<sup>32</sup>, было немало таких, кто считал, что устраняли критерий и ученики Метродора, Анаксарха, а равно и Мони́ма: Метродора — потому, что он говорил: «Мы ничего не знаем; и мы не знаем того факта, что мы ничего не знаем»<sup>33</sup>; Анаксарха же и Мони́ма — потому, что они уподобляли сущее вымышленному изображению, полагая, что оно подобно происходящему во сне или в безумии.

Но если эти мыслители придерживались такой позиции, то, как известно, впервые ввели скептическое рассмотрение критерия физики, ученики Фалеса. Именно, заметивши, что чувственное восприятие во многих отношениях недостоверно, они установили разум (λόγος) в качестве судьи над истиной в сущем. Отправляясь от него, они строили учение о началах, элементах и прочем, постижение чего совершается силой разума.

90 Отсюда крупнейший из физиков, Анаксагор, порицая чувственные восприятия как бессильные, утверждает<sup>34</sup>: «Из-за их слабости мы не в состоянии судить об истинном». Их недостоверность он доказывает на примере едва заметного изменения красок. Именно, если взять две краски, черную и белую, и затем подливать по каплям из одной в другую, то зрение не сможет различить незначительных изменений, хотя в действительности они и налицо. То же самое соображение используется в принципе, как оказывается, и Асклепиад в первой книге «О дозах вина». Там говорится в отношении желтой и черной краски: «Если их смешать», утверждает он, «то чувственное восприятие не в состоянии раз-  
91 узнать, является ли субстрат одной и простой краской или нет»<sup>35</sup>.

92 Вот почему Анаксагор вообще считает критерием разум. Пифагорейцы же говорят, что разум — но только не вообще, а тот, который возникает из наук, как и утверждал, между прочим, Филолай, будучи способен рассматривать универсальную природу, — имеет некое сродство с ней, поскольку подобное по природе своей постигается подобным же<sup>36</sup>.

Зрим мы вопстину землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем огонь вредоносный,  
Зрим любовью любовь, вражду же скорбной враждою<sup>37</sup>.

И «как свет, — по словам Посидония в толковании платоновского «Тимея», — постигается световидным зрением, а звук — воздуховидным слухом, так и универсальная природа должна постигаться родственным ей  
93 разумом»<sup>38</sup>. Началом же универсальной субстанции явилось *число*. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом. И для выражения этого пифагорейцы имеют обыкновение в одних случаях произ-  
94 посить фразу:

...числу же все подобно<sup>39</sup>,

в других же клясться клятвой, наиболее проникающей в существо вещей, таким образом:

Тем поклянемся, кто нашей главе передал четверлцу,  
Вечно текущей природы и мущую корень источник<sup>40</sup>.

«Передававшим» они называли Пифагора (они его обожествляли). «Четверицей» же — некое число, которое, составляясь из первых четырех чисел, создает совершеннейшее число, именно «десять», потому что один, да два, да три, да четыре составляет десять. И это число есть первая Четверица; источником же вечной текущей природы она названа постольку, поскольку весь космос, по их мнению, устроен согласно гармонии, гармония же есть система трех консонансов — 95  
кварты, квинты и октавы. Численные пропорции этих трех консонансов находятся в пределах указанных выше четырех чисел, т. е. в пределах единицы, двух, трех и четырех. А именно, консонанс кварты является в виде отношения  $4/3$ , квинты —  $3/2$  и октавы —  $2/1$ . Отсюда число четыре, будучи числом  $4/3$ -й от трех, поскольку оно составляется из трех и его третьей 96  
доли, обнимает консонанс кварты. Число три, будучи полуторным от двух, поскольку содержит два и его половину, выражает консонанс квинты. Число же четыре, будучи двойным в отношении двух, и число два, будучи двойным в отношении единицы, опреде- 97  
ляют консонанс октавы. Следовательно, поскольку Четверица полагает основание для числовых отношений указанных консонансов, а консонансы способны выполнять совершенную гармонию, согласно же этой гармонии устроено все, то из-за этого они и назва- 98  
ли ее «имущей источникный корень вечнотекущей природы».

И еще иначе [говорилось у них], поскольку согласно отношениям этих четырех чисел мыслится и тело, и бестелесное, а из этих последних — все: если распространится точка, мы получим образ линии, которая есть 99  
длина без ширины, а если распространится линия, то мы (этим самым) создали плоскость, которая есть некоторая поверхность, не имеющая глубины, с распространением же поверхности возникает трехмерное тело. Однако во всяком случае для точки существует единица, поскольку она неделима, [как и точка]. А для линии — число два. Ведь откуда-то получается линия — [при движении] от одного к другому и от этого опять к иному. Для трехмерного же тела — число четыре, 100  
потому что если мы над тремя точками [в одной плоскости] поставили четвертую, то возникает пирамида, которая, как известно, есть первая фигура трехмерного

тела. Следовательно, по праву Четверица есть источник универсальной природы.

Еще иначе. Все постигаемое человеком, говорят они, есть или тело, или оно бестелесно; будет ли оно тело или будет оно бестелесно, оно не постигается без числового рассуждения. Если оно тело, то потому, что оно, <sup>101</sup> существуя с тремя измерениями, указывает на число три.

Действительно, из тел одни состоят из предметов связанных (как судно, цепи, фалаанги), другие — из <sup>102</sup> объединенных в одно целое, когда они держатся при помощи одного [общего] состояния (как растения и животные), третьи — из разъединенных (как хоры, войска, стада). Однако, будет ли состоять оно из связанных, будет ли из объединенных, будет ли из разъединенных предметов, оно все равно содержит числа, раз составилось из многого.

Кроме того, из тел одни пребывают в области простых качеств, другие — в области комбинированных <sup>103</sup> качеств. Вот, например, яблоко. Последнее имеет разнообразную окраску для зрения, вкус для вкусового ощущения, запах для обоняния и гладкость для осязания. А это, очевидно, относится к природе числа. То же самое рассуждение и относительно бестелесного, <sup>104</sup> потому что уже и бестелесное время захватывается числом, становясь расчлененным по годам, месяцам, дням и часам. Так же и точка, линия, поверхность и прочее, о чем мы раньше — пусть кратко — беседовали, сведя мысли и об этом к числам.

Согласуются со сказанным, говорят они, и факты, относящиеся к жизни, равно как факты, относящиеся <sup>105</sup> к искусствам. Именно, повседневная жизнь о каждой вещи судит при помощи критериев, которыми являются усиленные меры. Если, именно, мы устраним числа, устранился и локоть, состоящий из двух полулоктей, из шести ладоней и из двадцати четырех пальцев. <sup>106</sup> Устранился и медяки, талант <sup>41</sup> и прочие критерии, так как все это, раз оно состоит из множества, по этому самому есть уже вид числа. Отсюда им же держится и прочее — займы, удостоверения, бюллетени, контракты, сроки, очереди. И вообще чрезвычайно трудно найти в жизни что-нибудь непричастное числу. Во всяком случае никакое искусство [наука] не существует вне соразмерности, а соразмерность покоится в числе.



Значит, всякое искусство возникает при помощи числа. 107  
Родосцы, например, как говорят, выпросили архитектора Харита <sup>42</sup>, сколько истратил он средств на построение Колосса. Когда он что-то исчислил, они снова его спросили, сколько же было бы это, если бы они захотели построить статую двойную по величине. И после того как он выставил двойную сумму, они ему дали ее, а он, истративши ее только на одно основание и на проскты, паложил на себя руки. После его смерти мастера увидели, что нужно было требовать не двойную, но восьмерную сумму, так как сооружение надо было <sup>108</sup> увеличить не только в длину, но и во всех направлениях. Значит, в пластике существует определенная соразмерность, равно как и в живописи, где произведения искусства получают правильный вид, когда ни один их момент не существует без согласования.

И, говоря вообще, всякое искусство есть система, состоящая из постижений <sup>43</sup>, а эта система есть число. Следовательно, здраво суждение, что 109

числу же все подобно,

т. е. все подобно судящему разуму, однородному с числами, которые устроили все.

### [8. Парменид]

Это [утверждают] пифагорейцы. Ксенофан же, согласно тем, кто истолковывает его в ином смысле, своими <sup>110</sup> словами:

Ясного муж ни один не узнал; и никто не возможет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю.

Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведает он, и всем лишь мнение доступно <sup>44</sup>,

как оказывается, устраняет не всякое постижение, но только научное и непогрешимое, мнительное (*δοξαστήν*) же сохраняет. Это он выражает словами: «У всех мпящая мысль пребывает». Согласно этому, критерием становится мнительный разум, т. е. разум в пределах возможного, а не тот, который держится за твердое.

Его же приятель Парменид, с одной стороны, осу- <sup>111</sup>  
дил мнительный разум (я бы сказал, разум, обладающий бессильными постижениями) и положил в основание,

с другой стороны, научный, т. е. непогрешимый, критерий, отойдя от доверия чувственным восприятиям. По крайней мере в начале своего сочинения «О природе»<sup>45</sup> он пишет следующим образом:

Я влеком кобылицами; сколько на сердце приходит,  
Мчатся они, вступивши со мной на путь многославный  
Той богини, что мужа к знанью влечет повсеградно.  
Им увлечен: по нему многоумные мчат кобылицы,  
Тащат они колесницу. И девы путь указуют.

В ступицах ось пздает звучаиье свистящей свпрели,  
Накалсна (двумя точеными путь ускоряя  
Обоудно кругами), когда торопились отправить  
Девы те, Гелпады, чертоги Ночи покинув,  
К свету, сбросивши прочь руками голов покрывала.

Ночи здесь ворота и Дня существует дорога,  
Их окружают верхний косяк и порог из камней,  
Сами они из эфра большими створками полны.  
К ним многокарная Правда — владетель ключей

обоудных.

Вот преклонивши се нежнейшими девы словами,  
Уговорили прилежно, чтоб им с стержнями задвижку  
Сбросила прочь окрыленно она от ворот и от створов.  
Зев огромный они сотворили, вися, многомедных  
Оси в ступицах взаимно вослед заставляя вращаться,  
Скропами и острием закрепленные. Здесь через них-то  
Прямо девы вели ко мне лошадей с колесницей.

Был я богинею принят охотно. Рукою за руку  
Правую взявши мою, ко мне она речью воззвала:  
Юноша, ты возницам своим бессмертным товарищ,  
В наши чертоги приходишь на мчащих тебя кобылицах,  
Здравствуй! Не злой тебе Рок указал, конечно,

держаться

Этой дороге (она вдали от стези человеков).  
Но — Закон и Правда. Тебе надлежит все пзведать,  
Как неизбежно, как легко убеждает Истины сердце,  
Мненья людей каковы, достоверной лишены правды.

Но от такого пути разысканья удерживай мысль ты,  
Пусть многоопытный нрав тебя на принудит

на путь сей, —

Темное око использовать и шумящие уши  
И язык. Обсуди многоспорный разумом довод  
В сказанных мною словах. На пути этом только отыга  
Остается одна...

112 В этих стихах под несущими его кобылицами Парменид понимает неразумные стремления и влечения своей души, под ездой по многославному пути богини — теорию, основанную на философском разуме, каковой разум, наподобие водящей богини, указывает путь к познанию всех вещей. Под девами, идущими впереди него, он понимает чувственные восприятия, из которых

он прикровенно имеет в виду слуховые восприятия в своих словах: «Двумя точечными путь ускоряя кругами», т. е. кругами ушей, при помощи которых они воспринимают звук. Ощущения зрения он назвал девами Гелиадами; чертоги же ночи они покинули, бросившись к свету, потому что без света не бывает использования зрительных ощущений. А то, что они пришли к многокарающей Правде, которая обладает обоюдными ключами, — это означает размышление (*διάνοια*), обладающее непоколебимыми постижениями вещей.

Та, которая его приняла, обещает преподать ему два предмета: «легко убеждающее Истины сердца незыблемое», что является алтарем неизменного знания, и другой предмет — «мнения смертных, достоверной лишённые правды», т. е. все, что находится в области мнения, поскольку оно неустойчиво. И для разъяснения он в конце прибавляет, что нужно придерживаться не чувственных восприятий, но разума (*λόγος*). «И тебя многоопытный нрав, — говорит он, — да не принудит на путь сей, — темное око использовать и шумящие уши и язык. Обсуди многоспорный разумом довод в сказанных мною словах».

Впрочем, как ясно из сказанного, Парменид и сам далек от внимания к чувственным восприятиям, если объявил научный разум мерилom истины в сущем.

#### [9. Эмпедокл]

Эмпедокл же Акрагантинский, согласно мнению тех, кто, по-видимому, более просто его толкует, допускает шесть критериев истины. Именно, он предполагал, что деятельных начал целого два, Дружба и Вражда, и одновременно, упоминая о четырех как о материальных (земля и вода, воздух, огонь), он утверждал, что они являются критериями для всего. Как я сказал раньше<sup>46</sup>, у физиков исстари циркулирует некое древнее мнение о том, что подобное познаваемо для подобного. Как известно, и Демокрит приводит для него доказательства и Платон, как известно, мимоходом касается его в «Тимее». Но Демокрит основывает свое доказательство как на одушевленном, так и на неодушевленном, потому что «животные, — говорит он<sup>47</sup>, — собираются в стада с однородными животными (например, голуби с голубями и журавли с жу-

равлями и так все прочие неразумные). Точно так же [происходит дело] и в неодушевленном, как, например, можно видеть на семенах, когда их сеют сквозь сито, и на камешках в водовороте. Здесь именно, с одной стороны, при трясении сита раздельно располагается чечевица с чечевицей, ячмень с ячменем и пшеница с пшеницей; с другой же, в соответствии с движением волны продолговатые камешки стремятся в одно место с продолговатыми, а закругленные — с закругленными, как будто бы заключенное в них сходство содержит нечто такое, что объединяет эти вещи».

119 Но таким образом рассуждал Демокрит. Платон же для вывода о бестелесности души воспользовался в «Тимее» тем же самым родом доказательства. А именно, если зрение, говорит он <sup>46</sup>, коль скоро оно воспринимает свет, тотчас же оказывается световидным, слух же, когда различает воздушные удары, т. е. звук, тотчас же мыслится воздухообразным, обоняние, познающее испарения, всецело парообразно и вкус в отношении влаги влагообразен, то и душа, если она воспринимает бестелесные идеи (каковы идеи в числах и в телесных границах), по необходимости становится в некотором роде бестелесной.

120 Но если таково было учение у старших философов, то, похоже, к нему приновился и Эмпедокл, утверждающий, что если существует шесть составляющих Вселенную начал, то имеется и равное с этим число критериев, ввиду чего он и написал:

121 Зрим мы, вопстиву, землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем огонь вредоносный,  
Зрим любовью любовь, вражду же скорбной враждою <sup>49</sup>,

указывая, что мы воспринимаем землю благодаря нашей причастности земле, воду — в силу участия в воде, воздух — через причастность воздуху и аналогично в отношении огня. Были и другие, утверждавшие, что, по Эмпедоклу, критериями истины являются не чувственные восприятия, но правый разум (*ἄρθος λόγος*), а из области правого разума один в некотором роде божественный, другой — человеческий, причем божественный невыразим, а человеческий выразим. О том, что суждение об истинном находится и в области чувственных восприятий, он говорит так:

Узкие средства [у нас к познанию] по членам разлиты,

Мимо несчетных ударов, и многое мысль притупляет.  
Малую часть своей незначительной жизни узнавши,  
Кратковременно мы отлетели, как дым разносясь.

В том одном убедившись, на что натолкнулся лишь  
каждый,  
Будучи всюду влекою, а мнит, что целое встретил.  
Так незримо это мужам, недоступно их слуху  
И не охватно уму.

Относительно же того, что истина существует не <sup>124</sup>  
в смысле совершенной непонятности, но что она по-  
нятна в меру достижимости для человеческого разума,  
Эмпедокл дает разъяснение, прибавляя к вышесказан-  
ному:

А ты, сюда удалившись,  
Будешь не большее звать, что смертная мысль увидала <sup>50</sup>.

II, сделавши упрек в последующих стихах тем, кто  
объявляет, что он знает больше, Эмпедокл доказывает,  
что воспринимаемое каждым чувственным восприятием  
достоверно, если им руководит разум, хотя раньше он  
и уклонялся от признания их достоверности. Дейст- <sup>125</sup>  
вительно, он говорит:

Боги, от языка безумие их отвратите,  
Чистый источник из уст своих священных явите.  
Муза, белораменная дева, желанная многим  
Ты, молю, — что можно слышать [мужам] краткоднейным,  
От благочестья пошли, на послушной сидя колеснице,  
Пусть тебя не принудят цветы прославленной чести  
Превозноситься людьми за слова выше меры священной,  
Дерзостно восседать на высотах мудрости гордо.  
Но всевозможными средствами ты исследуй предметы  
И не питай к глазам доверия больше, чем к слуху,  
Как и шумному слуху превыше ясности слова.  
Голосу членов иных (что путем бывают познания)  
Тоже не верь и все познавай лишь в ясности меру <sup>51</sup>.

#### [10. Гераклит]

Это именно и говорит Эмпедокл. Гераклит же, <sup>126</sup>  
поскольку он в свою очередь учит, что человек вооружен  
двумя средствами для познания истины: чувственным  
восприятием и разумом, полагал — близко к вышеупо-  
мянутым физикам, — что из указанных средств позна-  
ния чувственное восприятие недостоверно, а разум он  
полагал в основание в качестве критерия. Но чувстви-  
тельное восприятие он порицает в таких [буквально] словах:

«Глаза и уши — плохие свидетели у людей, имеющих варварские души»<sup>52</sup>, что равносильно суждению: питать доверие к неразумным чувственным восприятиям свойственно варварским душам. Разум (λόγος) же он утверждает в качестве судьи об истине, однако не какой бы то ни было, но общий и божественный. Нужно вкратце показать, что это за разум. Ведь излюбленное положение этого физика в том, что охватывающее нас разумно и мысляще.

128 Еще значительно раньше того Гомер подобное выразил в словах:

Именно, ум такой у людей, населяющих землю,  
Что ежедневно дает отец богов, человек<sup>53</sup>.

И Архилох утверждает, что люди мыслят все то, что  
...в душу в этот день вселит им Зевс<sup>54</sup>.

То же самое сказано Еврипидом:

Кто б ни был ты, непостижимый — Зевс,  
Необходимость или смертных ум,  
Тебя молю...<sup>55</sup>

129 Втягивая в себя этот вот божественный разум при помощи дыхания, мы становимся, по Гераклиту, разумными (νοεροί); и если мы забываемся во сне, то снова приходим в сознание после пробуждения. Именно, вследствие закрытия чувствительных отверстий [во время сна] пребывающий у нас ум (νοῦς) отделяется от связи с окружающим, когда у нас остается соединение с этим последним только через дыхание, как бы в виде какого-то корня. А если ум отделился, то он  
130 лишается и этой способности памяти, которую имел раньше. С пробуждением же он снова облекается способностью разума, высовываясь через чувствительные отверстия, как бы через некоторые дверцы, и совпадая с окружающим [умом]. Поэтому, как угли, приближаясь к огню, становятся после [соответствующего] изменения горящими, а удаляясь от огня, тухнут, так же и усвоенная нашими телами от окружающего доля, с одной стороны, отделяясь, становится почти неразумной, с другой же, вливаясь через множество отверстий, оказывается однородной целому.

131 Вот этот-то общий и божественный разум, причастием к которому мы становимся разумными (λογικοί), Гераклит и называет критерием истины. Отсюда то, что

является всем вообще, это достоверно (оно воспринимается общим и божественным разумом); а то, что попадает кому-нибудь одному, это недостоверно по 132 противоположной причине. Следовательно, начавши с рассуждения о природе и указавши некоторым образом на объемлющее нас, вышеупомянутый муж утверждает: «Хотя этот разум и существует вечно, люди бывают непонимающими и раньше слышания, и после того, как впервые услышат. Именно, хотя [все] совершается согласно этому разуму, они имеют вид неопытных, приступая к тем словам и делам, которые я взвешиваю, различая каждое по его природе и изъясняя, в каком оно находится состоянии. От прочих людей скрыто, что они делают во время бодрствования, как забывают они и то, что [делали] во сне» 56. Ясно показывая этими 133 словами, что мы все делаем и мыслим по причастию к божественному разуму, Гераклит несколько далее прибавляет: «Поэтому необходимо следовать совокупному», а совокупное — это и есть «общее». «Хотя этот логос [для всех] общий, толпа живет так, как будто имеет свое собственное разумение» 57. А это разумение есть не что иное, как истолкование образа устройства *всего*. Отсюда, поскольку мы вступили в общение с памятью о нем, мы находимся в истине; а коль скоро мы возымели свои особенности, мы находимся во лжи.

При таком положении дела Гераклит действительно 134 яснейшим образом выражает в приведенных словах, что общий разум есть критерий: и явное всем вообще, говорит он, вполне достоверно, будучи как бы предметом суждения для общего разума; а то, что является каждому особенно, — ложно.

#### [11. Демокрит]

Таков Гераклит. Демокрит же, отвергая [возмож- 135 ность] явного для внешних чувств, утверждает, что даже ничто из этого не явствует в истинном смысле, но только в смысле мнения, а истинным оказывается бытие атомов и пустого. Именно, он говорит 58: «По установленному обычаю (*νόμος*) сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота». Т. е. чувственные предметы просто устанавливаются по смыслу и мнятся, в истинном же смысле не существуют, но су-

- 136 шествуют только атомы и пустота. В «Подтверждениях» же он хотя и пообещал предоставить ощущениям силу достоверности, тем не менее, оказывается, все же их осуждает. Именно, он говорит <sup>60</sup>: «В действительности мы ничего достоверно не постигаем, но [лишь] меняющееся в зависимости от установки нашего тела и от того, что в него входит или ему сопротивляется». И опять говорит он: «Было во многих местах показано, что мы не постигаем, какова есть в действительности
- 137 (ἐστίν) каждая вещь или какова она не есть». В сочинении же «Об идеях» он говорит <sup>60</sup>: «Человек должен познавать на основании того правила, что он далек от действительности». И опять: «Также это рассуждение, очевидно, показывает, что в действительности мы ничего ни о чем не знаем, но у каждого мнение есть результат притекания [атомных образов]. И еще: «Все-таки должно быть ясно, что трудно узнать в действительности, какова каждая вещь». Ясно из этих слов, что Демокрит колеблет почти всякое постижение, даже если он имеет дело по преимуществу с чувственными восприятиями.
- 138 В «Правилах» <sup>61</sup> он говорит о двух видах знания, об одном при помощи чувственных восприятий и о другом при помощи рассуждения (διάνοια). Из них знание при помощи рассуждения он называет подлинным (ὑψηλόν), приписывая ему достоверность для суждения об истине, а знание при помощи чувственных восприятий он именует «темным» (σκοτεινόν), лишая его постоянства в отношении распознавания истинного. Он говорит
- 139 дословно: «Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее». Затем, оказывая предпочтение подлинной форме перед темной, он прибавляет слова: «Всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, надо обращаться к более тонкому...» Следовательно, и по Демокриту, разум есть критерий, который он называет «подлинным познанием».
- 140 Диотим <sup>62</sup> же говорил, что, по Демокриту, существуют три критерия: критерий для постижения неизвестного — явления, ибо явное есть окно в неявное, как утверждает Анаксагор <sup>63</sup>, которого за это хвалил Демок-



крит; критерий для исследования — понятие («Ибо, дитя, для всего существует только один принцип, это — знать то, о чем производится исследование»<sup>64</sup>) и критерий для выбора и уклонения — аффекты (именно, что нам сродни, то и нужно выбирать; а чему мы чужды, того надо избегать).

Таково в некоторых чертах разыскание у древних о критериях истины. Коснемся далее метафизических<sup>141</sup> учений.

## [12. Платон]

Платон, разделивши в «Тимее» вещи на умопостигаемые и чувственные и сказавши, что умопостигаемые воспринимаются разумом (*λόγος*), чувственные же относятся к мнению (*δόξα*), конечно, ясно определил в качестве критерия познания вещей *разум*, прибавивши в нему еще и чувственную очевидность (*πίσθησις* *ἐνάργεια*).

Он говорит так<sup>65</sup>: «Что такое вечно сущее, но не<sup>142</sup> становящееся и что такое становящееся, но никогда не сущее? Первое, ясно, постижимо мышлением при помощи разума, второе же — мнением, при помощи<sup>143</sup> чувственного восприятия». Постигающим называется у него, по сообщению платоников, тот разум, который одинаково относится к очевидности и к истине. Действительно, необходимо, чтобы в суждении об истине разум отправлялся от очевидности, если только бывает суждение об очевидном истинном. Но очевидность так же и недостаточна для познания истинного: если что-нибудь является в соответствии с очевидностью, то это еще не значит, что оно существует и в смысле истины. Наоборот, надо, чтобы было налицо судящее о том, что просто является и что именно вместе с явлением пред-<sup>144</sup>стоит еще и в смысле истины, т. е. чтобы был разум. Следовательно, должно стать необходимым, чтобы объединилось и то и другое — очевидность в качестве как бы отправной точки для разума в целях суждения об истине и самый этот разум для разумения очевидности. Для устремления к очевидности и для различения истинного в ней разум, конечно, в свою очередь нуждается в чувственном восприятии, как в содействующем. Получая при его помощи представление (*φαντασία*), он создает мышление и науку об истинном, так что он оказывается охватывающим и очевидность, и

истину, а это и равносильно тому, что он является постигающим.

- 145 Так именно рассуждает Платон. Спевсипп<sup>66</sup> же, у которого одни из вещей чувственные, а другие умопостигаемые, высказал, что «для умопостигаемых критерием является *научный* (ἐπιστημονικόν) *разум*, а для чувственных — *научное восприятие*» (ἁίσθησις). Он предположил, что научным восприятием является то,
- 146 которое участвует в истине соответственно разуму. А именно, подобно тому как пальцы флейтиста или арфиста хотя и обладают способностью к технике, по она до игры в них еще несовершенна и достигает зрелости лишь в результате упражнения, отвечающего требованиям рассудка, и подобно тому как восприятие музыканта обладает способностью четко улавливать гармоничное и негармоничное и она достигается не сама собою, но в результате рассуждения, — так и научное восприятие естественным образом участвует на основании разума в научной тренировке в целях твердого распознавания соответствующих предметов.

### [13. Ксенократ]

- 147 Что же касается Ксенократа, то он утверждал существование трех субстанций (οὐσίαι) — чувственной, умопостигаемой и сложной, или мнительной. Из них чувственная есть субстанция того, что внутри Неба, умопостигаемая — всего вне Неба, мнительная же и сложная — самого Неба. (Именно, она видима при помощи чувственного восприятия, но умопостигаема
- 148 через астрономию.) Поскольку, однако, эти субстанции существуют таким способом, он объявил в качестве критерия для того, что вне Неба, и для умопостигаемой субстанции науку; для того, что внутри Неба, и для чувственной субстанции — чувственное восприятие; для смешанной субстанции — мнение. Причем тот из этих критериев вообще, который возникает через научный разум, устойчив и истинен; тот, который возникает через чувственное восприятие, хотя и истинен, но не так, как критерий, возникающий через научный разум;
- 149 сложный же критерий является общим в отношении истинного и ложного. Поскольку в области мнения одно мнение истинно, другое — ложно, отсюда и существует

по традиции три мойры: Атропос, относящаяся к умопостигаемому (она непреложна), Клото — для чувственного и Лахесида — для мнительного <sup>67</sup>.

#### [14. Аркесилай]

Сторонники Аркесилая <sup>66</sup> — одни при первом приближении не наметили никакого критерия, те же, кто, по-видимому, определил критерий, сделали это в порядке противопоставления своего учения стойкам. <sup>151</sup> А именно, последние утверждали, что существует три [начала], объединенные одно с другим: наука, мнение и расположенное на границе между ними постижение. Из них наука — это непогрешимое, устойчивое, непреложное постижение при помощи разума; мнение — это бессильное и ложное одобрение; постижение же — посреди этого, будучи одобрением со стороны постигающего представления (*καταληπτικὴ φαντασία*) <sup>69</sup>.

Согласно стойкам, постигающим представлением является истинное и такое, которое не могло бы стать ложным. Они говорят, что наука в основном существует только у одних мудрых, мнение — только у глупых, постижение же общее у тех и других, причем последнее является критерием истины. <sup>152</sup>

Если, как известно, это утверждают стоики, то против них и восстает Аркесилай, доказывающий, что постижение нисколько не является критерием, находящимся посредине между наукой и мнением. Ведь то, что они называют постижением и согласным соответствием постигающему представлению, возникает, [говорит он], или в мудром, или в глупом. Но если оно возникает в мудром, то оно есть наука, а если в глупом, то — мнение. Общего при этом между ними нет ничего, кроме названия. <sup>154</sup> Если только постижение есть одобрение со стороны постигающего представления, то оно, [говорит Аркесилай], в действительности не существует. Во-первых, потому, что одобрение возникает не по отношению к представлению, но по отношению к смыслу (*λόγος*) (ведь одобрения относятся к постулатам), во-вторых же, потому, что нельзя найти никакого такого представления, которое не могло бы стать ложным, как показывает множество разнообразных примеров.

Но раз не существует постигающего представления, <sup>155</sup> не может возникнуть и постижения: ведь одобрение

существовало благодаря постигающему представлению. Если же нет постижения, то не будет и ничего постигающего. Если же ничто не постигаемо, то и для стойков последовательно будет воздержание мудрого.

<sup>156</sup> Рассмотрим так. Поскольку ничто не постигаемо (ввиду несуществования стоического критерия), если мудрый выскажет одобрение, то этот мудрый будет пользоваться мнением. Так как нет ничего постигаемого, то, если кто одобряет что-нибудь, он будет одобрять непостигаемое. А одобрение непостигаемого есть <sup>157</sup> мнение. Поэтому если мудрый относится к одобряющим, то мудрый окажется отнесенным к тем, кто живет мнением. Но мудрый во всяком случае не относится к тем, кто живет мнениями (это, по их учению, принадлежит к неразумию, и это — причина ошибок). Значит, мудрый не относится к одобряющим. А если это так, то ему в отношении всего надо избегать высказывать одобрение. Но не высказывать одобрения — это есть не что иное, как воздержание [от суждений]. Значит, мудрый должен в отношении всего воздерживаться [от всяких суждений].

<sup>158</sup> Но поскольку все же нужно было после этого производить исследование относительно жизненного устройства, которое по сути дела не формулируется без критерия (а счастье, т. е. цель жизни, получает свою убедительность [только] в зависимости от него), то Аркесилай говорит, что тот, кто в отношении всего воздерживается [от суждений], устанавливает акты выбора и уклонения и вообще поступки на основании благоразумия (εὐλόγῳ) и что, выступая соответственно этому последнему как критерию, он преуспеет: счастье достигается через разумность (φρόνησιν); разумность же проявляет себя в успешных действиях; успешное же действие то, которое, будучи осуществлено, имеет благоразумное оправдание. Следовательно, тот, кто пользуется благоразумной устроенностью, тот и будет счастливым.

#### [15. Карнеад]

<sup>159</sup> Об этом и учит Аркесилай. Карнеад <sup>70</sup> же в вопросе о критерии вооружился не только против стойков, но и против всех, кто был до него. А именно, у него есть первое, для всех общее рассуждение, согласно которому он устанавливает, что вообще не существует ни-

какого критерия истины, ни разума, ни чувственного восприятия, ни представления, ни чего бы то ни было другого из сущего, поскольку все это без исключения вводит нас в обман.

Согласно же второму его рассуждению, он указы-<sup>160</sup> вает, что если даже этот критерий и существует, то он пребывает не вне той аффекции (πάθος), которая исходит из очевидности. Именно, поскольку живое существо отличается от неодушевленного способностью восприятия, оно должно стать во всех смыслах способным к схватыванию себя самого и внешних предметов через это восприятие. Чувственное восприятие, которое и неподвижно, и неаффицируемо, и неизменно, во всяком случае не есть ни восприятие [просто], ни такое восприятие, которое способно к схватыванию чего-ни-<sup>161</sup> будь. Если же оно направлено в определенную сторону и как-нибудь аффицируется соответственно происходящим фактам очевидных вещей, то тогда оно и показывает вещи. Следовательно, критерий надо искать в аффекции души, исходящей из очевидности. Эта аффекция оказывается полезной и в смысле указывания на себя самое и на явление, которое ее вызвало, каковая<sup>162</sup> аффекция не отличается от представления. Отсюда и представление надо назвать некоторой возбудительной аффекцией живого существа, способной представить как себя самое, так и иное. Например, когда мы на что-нибудь посмотрим, говорит Антиох<sup>71</sup>, мы находимся в определенном состоянии в смысле зрения и мы имеем его состояние не так, [как] имели до смотрения. Поэтому в соответствии с таким изменением мы пользуемся двумя [обстоятельствами]: одним — это самим изменением, т. е. представлением, а другим — это тем, что вызвало данное изменение, т. е. видимым. Подобное этому и в других восприятиях. Именно, подобно<sup>163</sup> тому как свет показывает и себя самого, и все, что в нем, так же и представление, будучи водителем знания для живого существа, приспособлено для выявления и себя самого паподобие света и становится показательным для создавшего его очевидного [предмета]. Однако, поскольку оно дает показания не всегда согласно с истиной и часто вводит в обман и разногласит с вещами, которые его посылают, паподобие негодных вестников, то по необходимости получился вывод о том, что не всякое представление может оставаться крите-

рием истины, но только одно — если вообще таковое есть, — которое является истинным представлением.

164 Итак, опять поскольку не существует никакого истинного представления, которое не могло бы стать ложным, но для каждого кажущегося истинным находится некое неотличное от них ложное, то критерий должен оказаться в сфере общего представления и об истинном, и о ложном. Но общее представление для этих предметов не есть постигающее; а если оно не постигающее, то оно не может быть и критерием. Если же нет никакого критического представления, то

165 и разум не может быть критерием, так как он появляется из представления. Да это и по праву: прежде всего необходимо, чтобы для него появился предмет суждения; а без внеразумного чувственного восприятия ничто появиться не может. Значит, ни внеразумное восприятие, ни разум не стали критерием.

166 Выводя это заключение против других философов, Карнеад подробно учил о несуществовании критерия. Но поскольку от него самого требовался какой-нибудь критерий для жизненного распорядка и приобретения счастья, он принципиально сам по себе принужден был входить в рассмотрение этого, допуская в прибавление к предыдущему [просто] вероятное представление и такое вероятное, которое есть одновременно нерассеянное и разработанное <sup>72</sup>.

167 Необходимо вкратце показать, в чем разница этих двух видов представления. Представление есть, конечно, представление чего-нибудь, именно того, *откуда* оно возникает, и того, *в чем* оно возникает, и при этом того, откуда оно возникает, как внешнего чувственного субстрата, и того, в чем оно возникает, как человека. Будучи таковым, оно должно иметь два состояния:

168 одно — в качестве направленного на предмет представления и другое — в качестве направленного на того,

169 кто представляет. С точки зрения состояния, направленного на предмет, представление бывает или истинным, или ложным: истинным — тогда, когда оно согласно с предметом, ложным же, когда оно ему противоречит. С точки зрения состояния, направленного на представляющего, — одно представление есть то, которое является истинным, другое же то, которое не является в виде истинного. Из них являющееся в виде истинного называется у академиков «выражением» (*ἔμφρασις*), «убе-

дительностью» и «убедительным представлением», а не являющееся в виде истинного объявляется отсутствием этого выражения, «невероятным» и «неубедительным представлением». Ведь ни то, что является само по себе, как ложное, ни истинное, но не явствующее нам неспособно нас убедить.

Из этих видов представления то, которое очевидным образом ложно и не является в виде истинного, <sup>170</sup> достойно отвержения и не есть критерий. И даже если оно идет от того, что действительно существует, то оно находится в разногласии с существующим и не в соответствии с самим существующим. Таково представление об Электре, образовавшееся у Ореста, который представил ее одной из Эриний и закричал: «Оставь меня, ты одна из моих Эриний» <sup>73</sup>. Что же касается представлений, которые имеют вид истинного, <sup>171</sup> то одно из них неясное, подобное тому, которое у тех, кто воспринимает что-нибудь смутно и нечетко ввиду малых размеров видимого, или достаточно большого расстояния или слабости зрения. Другое же, являясь истинным, обладает еще и значительным явлением себя в виде истинного. Из этих представлений неясное и расплывчатое опять-таки не может быть критерием. <sup>172</sup> Ввиду того что оно в ясной форме не показывает ни себя самого, ни создавший его предмет, оно по самой природе своей не способно нас убедить и вызвать на согласие.

Критерием истины, по мнению сторонников Кар- <sup>173</sup> неада, служит представление, которое является в виде истинного и выявляется в достаточной мере. Будучи же критерием, оно имеет достаточную широту; и, расширяясь, одно представление в отношении другого получает в своем содержании больше убедительности <sup>174</sup> и больше яркости. Убедительное же, как направленное к реально присутствующему, высказывается в трех смыслах. В одном смысле оно истинно и является в виде истинного; в другом — оно по бытию своему ложно, но является в виде истинного; в третьем — оно истинно, [но] имеет общее и с тем и с другим. Отсюда критерием должно быть представление, являющееся в виде истинного; его-то сторонники Академии и объявили убедительным. Но так как ему случается быть и ложным, то <sup>175</sup> поэтому возникает в некотором смысле необходимость пользоваться представлением, общим для истинного и

ложного. Однако из-за редкого его появления (я имею в виду то, когда оно подражает истинному) не следует доверять тем представлениям, которые большею частью свидетельствуют об истине. Им ведь и приходится большею частью регулировать суждения и поступки.

- Таков именно первый и общий критерий, по учению
- 176 сторонников Карнеада. Но так как нигде не существует единообразного представления, но одно зависит от другого наподобие цепи, то в качестве второго критерия должно [у них] присоединиться представление убедительное и вместе нерассеянное. Например, тот, кто составил представление о человеке, по необходимости пользуется и представлением о том, что относится к нему
- 177 самому, и о внешних к нему [вещах]: из относящегося к нему самому — в качестве представления о цвете, величине, фигуре, движении, разговоре, одежде, обуви; из внешнего — в качестве представления о воздухе, свете, дне, небе, земле, друзьях и всем прочем. Поэтому, если ни одно из этих представлений не увлекает нас туда и сюда тем, что оно кажется ложным, но все согласно кажутся истинными, то к [данному] общему
- 178 представлению мы питаем больше доверия. Действительно, что этот человек есть Сократ, мы удостоверяемся из того, что ему присуще все обыкновенное — цвет, величина, фигура, образ мыслей, старый плащ, а затем из того, в чем никого другого нельзя с ним смешивать. И, как некоторые врачи признают человека в
- 179 стоящем жару не по одному признаку, вроде частоты пульса или обильной теплоты, но и по совокупности [признаков], как-то: теплота вместе с пульсом, неровное дыхание, покраснение, жажда и подобное, таким же способом и академик создает для себя суждение об истине на основании совокупности представлений; и если ни одно из представлений в этой совокупности не отвлекло его в другую сторону в качестве ложного, то он утверждает, что происходящее истинно.
- 180 И что не рассеяна такая совокупность и относится к созданию уверенности — это ясно на примере Менелая. А именно, покинувши на корабле изображение Елены, которое он привез из Трои в качестве Елены, и вступивши на остров Фарос, он видит истинную Елену; и, хотя он извлекает из нее истинное представление, все же он не доверяет подобному представлению ввиду того, что отвлекается другим представлением,



согласно которому он знал, что оставил Елепу на корабле <sup>74</sup>.

Вот каково нерассеянное представление. Оно тоже <sup>181</sup> имеет, по-видимому, распространение благодаря тому, что одно в отношении другого называется в большей [или меньшей] мере нерассеянным.

Более достоверное представление, чем [просто] нерассеянное, более значительное и создающее наиболее совершенное суждение — это именно то, которое наряду с нерассеянностью оказывается еще и *разработанным*. <sup>182</sup>

Каковы его отличительные черты, необходимо показать сейчас же. В нерассеянном представлении имеется просто лишь то, что не позволяет никакому представлению в данной их совокупности отвлечь нас в сторону, будучи ложным, но заботится, чтобы все и были и являлись истинными и не теряли убедительности. В отношении же представления, отвечающего изученной совокупности, мы оцениваем каждое из данной совокупности на *основании знания* (ἐπιστάτικῶς), каковым оно бывает и в народных собраниях, когда народ исследует каждого из намеревающихся получить власть или производить суд, достоин ли он доверия во власти и <sup>183</sup> ведении суда. Так, поскольку существует в связи с требованием суждения судящее, судимое и то, при посредстве чего происходит суждение (расстояние и промежуток, место, время, образ, состояние, деятельность), то мы различаем, каково каждое из этих обстоятельств: о судящем — не притуплено ли зрение (если оно таково, оно негодно для суждения); о судимом — не слишком ли оно мало; о том, при помощи чего происходит суждение, — не темен ли воздух; о расстоянии — не очень ли оно большое; о промежутке — не сливается ли он; о месте — не является ли оно необъятным; о времени — не протекает ли оно быстро; о состоянии — не пользуется ли зрением сумасшедший; о деятельности — не является ли она невосприимчивой. Дей- <sup>184</sup> ствительно, все это возникает в соответствии с одним критерием — это убедительное представление, представление убедительное и одновременно нерассеянное, а сверх того, и убедительное, и нерассеянное, и разработанное. По этой причине, как в жизни мы спрашиваем одного свидетеля, когда исследуем незначительное дело, многих — когда большое дело, и обследуем каждого из свидетельствующих на основании показаний других,

когда еще в большей мере дело касается более необходимого, таким же образом, говорят сторонники Карнеада, мы пользуемся в обыкновенных делах представлением только убедительным, в делах особенных — представлением перассеянным, в делах, направленных к счастью, — представлением разработанным.

185 Однако, как в отношении особенных предметов допускается, говорят они, особое представление, так же при различных обстоятельствах не должно следовать одному и тому же представлению. Они утверждают, что они относят к убедительному представлению то одно,  
186 в отношении чего обстановка не дает нам достаточного времени для точного рассмотрения дела. Так, например, кто-нибудь преследуется врагами. Подойдя к какой-нибудь пещере, он составляет некое представление, что враги устроили и здесь против него засаду. Далее, захваченный этим представлением как убедительным, он бросается в сторону и убегает от пещеры, следуя этой убедительности в отношении своего представления еще ранее точного знания о том, действительно ли в этом месте находится вражеская засада или же нет.

187 Убедительному же и разработанному представлению следуют в отношении того, для чего дается время в целях пользования суждением о происходящем событии, сознанием и размышлением. Так, например, если кто-нибудь увидит в темном помещении моток веревки, то, предположивши тотчас же, что это — змея, он начнет ее перепрыгивать. Однако, остановившись после этого, он исследует истинную вещь. И, найдя, что она неподвижна, он уже готов на основании рассуждения признать,  
188 нать, что тут нет никакой змеи. Но, соображая, что змеи иногда бывают неподвижны, будучи скованы зимним холодом, он достает веревку палкой. И вот, произведя разработку возникшего представления, он дает свое согласие на то, что отождествление представленного им тела со змеей есть ложь. И, как я сказал раньше, мы, видя что-нибудь ясно, в свою очередь соглашаемся, что это истинно, проведя предварительное исследование относительно того, что у нас здоровые чувства, что мы смотрим наяву, а не во сне, что тут же прозрачный  
189 воздух, соразмерное расстояние, неподвижность встретившегося предмета, так, чтобы вследствие этого и представление стало достоверным, причем мы обладали [тут] достаточным временем для рассуждения

о рассматриваемых вещах соответственно его требованию. То же самое рассуждение и относительно нерассеянного представления. Его допускают всякий раз, когда нет ничего, что было бы в состоянии наперекор увлекать его туда и сюда, как было выше сказано о Менелае.

#### [16. Киренаики]

Однако если мы изложили академическое исследование, начиная издавна от Платона, то не будет излишним войти в рассмотрение позиции *киренаиков*. Дело в том, что учение и этих мужей, как известно, возникло из общения с Сократом, откуда, однако, возникло и учение платоновское <sup>75</sup>. Именно, киренаики утверждают, что критериями являются только аффекты ( $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ), что только они постигаются и оказываются неложными. Из того же, что создают аффекты, ничто не постижимо и ничто не безошибочно. Можно безошибочно, говорят они, твердо, прочно и неопровержимо сказать, что мы имели белый цвет или слабый вкус. Но мы не в состоянии произнести суждение, что бело или сладко то, что способно вызвать соответствующую аффекцию. Действительно, можно кого-нибудь <sup>192</sup> заставить переживать белый цвет при помощи не-белого цвета и сладкое при помощи не-сладкого. Согласно этому, человек с затемненными глазами и страдающий желтухой возбуждается всеми предметами в смысле ощущения желтого цвета. Тот, кто страдает гноем глаз, имеет ощущение красного цвета. Если на глаз надавить, то он получит ощущение как бы от двух предметов. «Сумасшедший видит двойные Фивы и представляет двойное солнце» <sup>76</sup>. У всех этих людей то, <sup>193</sup> что они переживают (именно это (как, например, желтый цвет, красный цвет, двоение), это истинно, но что самый предмет, который на них подействовал, желтый, или красноватый, или двойной, ложность этого — установленный факт. Таким же образом наиболее благоразумно признать, что и мы не можем ничего воспринимать больше наших собственных аффекций. Следовательно, надо полагать явлениями либо аффекции, либо то, что способно вызвать аффекции.

И если мы говорим, что являются аффекции, то все <sup>194</sup> являющееся надо назвать истинным и постижимым.

Если к тому же мы скажем, что и способное вызвать аффекции является, то все являющееся ложно и ничто не постижимо. Возникающая относительно нас аффекция не показывает нам ничего больше себя самой. Отсюда, если нужно говорить правду, только аффекция есть то, что нам является. То же, что вне [нас] и что способно вызвать аффекцию, может быть, и существует, но не есть то, что нам является. И по этому самому, по крайней мере относительно наших собственных аффекций, никто из нас не находится в заблуждении, относительно же внешнего субстрата мы все сбиваемся. И те постижимы, и этот последний непостижим, так что душа наша совершенно беспомощна в его распознании по месту, по размерам, по движению, по изменениям, по всей целокупности причин. Отсюда, говорят они, не существует у людей и никакого общего критерия, а только создаются общие имена для вынесения суждений.

196 Хотя, все [говорят киренаики], и называют что-нибудь вообще белым и сладким, но чего-нибудь одного белого и сладкого они не имеют. Каждый, действительно, четко воспринимает собственную аффекцию, но возникает ли для него и для ближнего эта аффекция от белого предмета, этого ни сам он не может сказать, не испытывая аффекцию ближнего, ни этот ближний, не испытывающий аффекцию того.

197 Но если относительно нас не возникает никакой общей аффекции, то необдуманно говорить, что являющееся мне таковым, таковым же является и стоящему возле. Именно, может быть, мое состояние таково, что я имею ощущение белого цвета от извне происходящего факта, а у другого так устроено восприятие, что он имеет другое состояние.

198 Следовательно, то, что является нам, совершенно необщее. И что мы на самом деле неодинаково возбуждаемся при разных устройствах восприятия — это совершенно ясно на примере как больных желтухой и гноением глаз, так и находящихся в нормальном состоянии: как от одного и того же одни переживают желтый цвет, другие — пурпурный, третьи — белый, точно так же естественно и находящимся в нормальном состоянии неодинаково возбуждаться от одного и того же в связи с различным устройством восприятия, но одним образом — сероглазому, другим — голубоглазому, третьим образом — черноглазому. Поэтому на вещи мы нала-

гаем общие имена, аффекции же мы имеем во всяком случае только свои собственные.

Аналогично, как известно, обстоит дело и с рассуж- 199  
дениями о целях у тех, кто говорит о критерии согласно с этими людьми. Именно, аффекции простираются и на цели. Из аффекций одни приятны, другие доставляют страдание и третьи нейтральны. При этом доставляющие страдание, говорят они, дурны: их цель — страдание. Приятные же аффекции благи: их цель — неложное удовольствие. Нейтральные же — ни дурны, ни благи: их цель — ни благое и ни дурное, каковая аффекция — посредине между удовольствием и стра- 200  
данием. Поэтому для всего существующего аффекции суть критерии и цели. И живем мы, говорят они, следуя им, пользуясь очевидностью и одобрением — очевидностью относительно хороших аффекций, одобрением относительно удовольствия.

Подобное утверждают киренаики, сужая понятие критерия по сравнению с платониками. Те создавали сложный критерий из очевидности и разума, эти же определяют его только при помощи актов очевидности и аффекций.

#### [17. Антиох]

Недалеко от мнения этих [философов] находятся, 201  
по-видимому, и те, кто утверждает, что критерием истины являются чувственные восприятия. В самом деле, о том, что существовали такие [мыслители], которые считали подобное правильным, определенно сказал Антиох из Академии, написавший во второй книге «Правил»: «Некто другой, [Асклепиад], во врачебном искусстве не уступающий никому, взявшись и за философию, убедился, что чувства суть в настоящем и истинном смысле восприятия, а что разумом мы вообще ничего 202  
не воспринимаем», ибо в этих словах Антиох как будто принимает вышеуказанную позицию, намекая на врача Асклепиада, жившего в одно время с ним, устранявшего ведущее начало. Однако относительно этой его тенденции мы рассуждаем более подробно и специально во «Врачебных мемуарах» <sup>77</sup>, так что нет нужды повто-  
ряться.

- 203 Эпикур ввиду существования двух взаимно объединенных предметов: представления и мнения — говорит <sup>78</sup>, что из них представление (которое он зовет еще очевидностью) всегда истинно. Действительно, подобно тому как первичные аффекции, т. е. удовольствие и страдание, возникают от какого-то возбудителя и в соответствии с этим возбудителем (как, например, удовольствие — от приятного и страдание — от мучительного; и ни то, что способно вызвать удовольствие, не может не быть приятным, ни то, что способно доставить страдание, не может не быть мучительным, но в силу необходимости то, что причиняет удовольствие, приятно и то, что причиняет страдание по природе, мучительно), — таким же образом и для представлений, — а они для нас аффекции — возбудитель каждого из них является везде и совершенно предметом представления, который, будучи предметом представления, если не
- 204 существует в действительности таким, каким является, не может быть возбудителем представления. Подобным же образом, [по Эпикуру], надо рассуждать и в отношении отдельных представлений. А именно, предмет видения не только *является* предметом видения, но и существует таким, каким является. И предмет слышания не только *является* предметом слышания, но и поистине есть таков. Подобным образом [обстоит дело] и в других [представлениях]. Следовательно, все
- 205 представления становятся истинными. Да и основательно. Если именно представление является истинным, говорят эпикурейцы, всякий раз, как оно возникает от действительно существующего и в соответствии с действительно существующим, — а всякое представление начинается от действительно предмета представления и в соответствии с этим предметом, — то по необходимости всякое представление истинно.
- 206 Иных вводит в заблуждение различие представлений, возникающих по видимости от одного и того же чувственно-воспринимаемого предмета, например от зрительного предмета. Согласно этому различию, субстрат кажется то иным по цвету, то иным по фигуре, то измененным как-нибудь иначе. Они предположили, что раз представления так различны и противоречивы, то надо, чтобы одно какое-то было истинным, другое же

по противоположной причине ложным. Это, однако, глупо, в особенности когда люди не рассматривают <sup>207</sup> природу в сущем по совокупности. Ведь если заговорить о предметах зрения, то твердый предмет отнюдь не видится весь, но видится [только] краска твердого предмета. Краска же — одна находится на самом предмете, какова та, которая рассматривается на совершенно близких предметах и на умеренном расстоянии; другая же находится вне твердого предмета и в непосредственно примыкающих местах, какова у предметов, рассматриваемых на большом расстоянии. Эта краска, меняющаяся в пределах данного промежутка и представляющая собственную фигуру, вызывает такое же представление, каковой она и сама в своем основании яв- <sup>208</sup> ляется в истинном смысле. Поэтому, как звук исходит из ударяемого медного предмета или из уст закричавшего слышится не иначе, как если попадает в наше восприятие; и подобно тому, как никто не говорит, что слушающий на небольшом расстоянии воспринимает звук ложно на том основании, что он вблизи воспринимает его сильнее, чем он есть [на самом деле], — таким же образом, я бы не сказал, что зрение лжет на том основании, что на большом расстоянии оно видит башню и корабль небольшими, а на совершенно близком расстоянии — большими и четырехугольными. Наоборот, <sup>209</sup> я бы скорее сказал, что оно действует истинно, потому что и когда воспринимаемый предмет кажется ему небольшим и с такой-то фигурой, то он и по существу небольшой и такой фигуры — в результате движения по воздуху его очертаний, которые искажаются в «малых обликах» (εἰδωλα); и когда он кажется большим и с иной фигурой, то подобным же образом он опять большой и с иной фигурой, хотя то и другое по существу уже не одно и то же. В действительности на долю извращенного мнения остается думать, что являющийся предмет, видимый вблизи и издали, есть одно и то же.

Специфика чувственного восприятия заключается <sup>210</sup> в захватывании только наличного и вызывающего его предмета, например краски, но не в различении того, что здесь субстрат один, а там — другой. Вследствие этого все представления, по указанным причинам, истинны, мнения же имеют некоторые различия: одни из них истинные, другие — ложные, так как суждения

наши основаны на представлениях, а судим мы то правильно, то дурно ввиду прибавления и приписывания представлениям чего-нибудь или ввиду отнимания чего-нибудь у них и вообще ложных суждений в отношении внеразумного восприятия.

- 211 Следовательно, по Эпикуру, одни из мнений истинные, другие — ложные: истинные — те, которые и получают подтверждение и не имеют опровержения со стороны очевидности; ложные же — те, которые имеют
- 212 опровержение и не подтверждаются со стороны очевидности. Подтверждение же есть постижение при помощи очевидности того, что предмет мнения таков, каким он когда-нибудь мнился. Если, например, Платон приближается издалека, то я предполагаю и имею мнение в зависимости от расстояния, что это Платон. Когда же он приблизился, образовалось к тому же подтверждение того, что это Платон, так как расстояние
- 213 было преодолено и свидетельство получилось от самой очевидности. Отсутствие опровержения есть согласование предполагаемой и мнительной неочевидности предмета с его явлением. Так, например, когда Эпикур утверждает, что существует пустота, а это неочевидно, то он подтверждает это при помощи очевидного предмета, движения. А именно, если нет пустоты, то и движение, [говорит он], не должно существовать, так как движущееся тело не будет иметь места, куда ему вступить,
- 214 поскольку все будет заполнено и плотно. Поэтому если есть движение, то для неизвестного предмета, ставшего предметом мнения, явление не дает опровержения. Однако опровержение есть нечто противоречащее отсутствию опровержения. Именно, будет ниспровержением явлений допущение неочевидного, когда стоик говорит, что пустоты не существует, поскольку он утверждает что-то неочевидное. Но с этим допущением должно разрушаться и некоторое явление, а именно движение, потому что если нет пустоты, то в силу необходимости не возникает и движение, как это мы вполне
- 215 разъяснили. Точно так же и отсутствие подтверждения противно подтверждению. Именно, на основании очевидности существовало предположение, что предмет мнения не таков, каким он мнится, — как, например, в силу [большого] расстояния мы предполагаем Платона, когда кто-нибудь приближается издалека, а когда расстояние пройдено, мы с очевидностью узнали, что



это не Платон. И подобный факт не стал подтверждением, потому что предмет мнения не подтвердился для явления.

Отсюда подтверждение и отсутствие опровержения <sup>216</sup> есть некоторый критерий для того, что предмет истинный, а отсутствие подтверждения и опровержение есть критерий для того, что он ложный. Но фундамент и основание для всего — очевидность.

#### [19. Аристотель и перипатетики]

Таков критерий, по Эпикуру. Сторонники же Ари- <sup>217</sup>стотеля и Теофраста и вообще перипатетики ввиду двойной природы вещей, по сказанному выше (поскольку одно, как я сказал раньше, чувственно-воспринимаемое, другое — умопостигаемое), сохранили двойной критерий, т. е. чувственное восприятие — для чувственно-воспринимаемого и мышление — для умопостигаемого. <sup>218</sup> Общим же для того и другого является, как говорил Теофраст, очевидное. По порядку первый внеразумный и внедоказательный критерий — чувственное восприятие, по силе же — ум, даже если он, согласно общему мнению, стоит на втором месте по сравнению с восприятием.

Ведь чувственные восприятия приходят в движение от чувственно-воспринимаемого, а от движения относительно восприятия, согласно очевидности, зарождается впоследствии некий результат движения в душе у более сильных, лучших и способных самостоятельно двигаться <sup>219</sup> живых существ. Это у них называется памятью и представлением: памятью — в отношении аффекции, для чувственного восприятия, представлением же — в отношении чувственного предмета, вызвавшего аффекцию при помощи чувственного восприятия. Вследствие этого <sup>220</sup> они говорят, что подобный результат движения аналогичен следу. Именно, как этот последний, т. е. след, возникает благодаря чему-нибудь и от чего-нибудь (благодаря чему — например, благодаря нажиму ноги; от чего-нибудь — например, от Диона), так же и вышеуказанный результат движения души возникает благодаря чему-нибудь — в смысле аффекции относительно чувственного восприятия и от чего-нибудь — в смысле чувственно-постигаемого предмета, в отношении которого и сохраняется тут то или иное подобие. В свою <sup>221</sup> очередь этот результат движения, называемый па-

мятью и представлением, имеет в себе еще иной — третий — результат движения, возникающий в виде *смыслового* представления. Он привходит при нашем суждении и сознательном выборе (*προαίρεσις*). Этот результат движения называется рассудком (*διάνοια*) и умом (*νοῦς*). Например, когда кто-нибудь аффицирован в смысле своего восприятия в результате появления с очевидностью Диона и повернулся [к нему] и в его душе благодаря аффекции восприятия возникло некое

222 представление, которое раньше мы и называли памятью и сблизили с оставлением следов. А от этого представления он добровольно мысленно рисует и воспроизводит образ представления, например, родового человека. И вот этот результат движения души перипатетические философы называют рассудком и умом соответственно различным установкам: по потенции — рассудком, по энергии же — умом.

223 Когда душа способна создать этот воспроизводимый образ, т. е. когда она по существу [способна это сделать], она называется рассудком. Когда же она создает его в действительности, ее называют умом. От ума же и рассуждения возникают понятие (*ἐννοία*), наука и искусство. Ведь рассуждение возникает иной раз в отношении

224 частных видов, иной раз в отношении видов и родов. Но сочетание подобных образов ума и сведение частного к общему называется понятием. А последним моментом в этом сочетании и сведении являются наука и искусство — наука, обладающая точностью и постоянством, и искусство, которое не во всех отношениях таково.

225 Но, как природа наук и искусств позднейшего происхождения, таково и так называемое мнение. Именно, когда душа уступает возникшему из восприятия представлению, присоединяется к явлению и соглашается с ним, это называется *мнением*.

226 Из сказанного, таким образом, получается, что, [по Аристотелю], первичные критерии познания вещей — чувственное восприятие и ум, причем первое имеет смысл инструмента, а второе — смысл мастера. Подобно тому как мы не можем без весов произвести исследование тяжелого и легкого, а без отвеса определить различие прямого и изогнутого, точно так же и ум по природе своей не может оценить вещей без чувственного восприятия.

Таковы в основных чертах перипатетики. Поскольку остается еще стоическое мнение, скажем сейчас же <sup>227</sup> и о нем. Итак, эти мужи утверждают, что критерием истины является постигающее представление <sup>79</sup>. Мы его узнаем тогда, когда будем знать, что такое у них представление и каковы его видовые различия.

Представление у них есть отпечаток в душе. Но от- <sup>228</sup> носительно этого отпечатка тут же возникли у них разногласия. Клеанф говорил об отпечатке в смысле углубления и возвышения, наподобие того отпечатка, что появляется от печати на воске <sup>80</sup>. Хризипп же полагал, что это абсурд. Именно, он утверждал <sup>81</sup>, что, во-первых, если рассудок имеет представление от какого-нибудь треугольника или четырехугольника, то окажется необходимым, чтобы одно и то же тело в одно и то же время допускало возникновение различных фигур относительно самого себя, и треугольных и одновременно четырехугольных или округлых, что нелепо. Затем, если в нас возникает одновременно множество представлений, то и душа будет иметь весьма многочисленные фигурные образования, что еще хуже преж- <sup>230</sup> него. Сам же он предполагал, что Зенон <sup>82</sup> употребил «отпечаток» вместо «изменение», так что получается такой смысл: «Представление есть изменение души», поскольку нет ничего нелепого в том, что при возникновении у нас множества представлений одно и то же тело в одно и то же время воспринимает весьма многочисленные <sup>231</sup> изменения. Подобно тому как воздух, воспринимая сразу неисчислимы различные удары, когда многие издают звук одновременно, имеет и множество изменений в одно и то же мгновение, так же и ведущее начало (ἡγεμονικόν), имея разнообразные представления, может воспринимать нечто этому соответствующее.

*Другие* же говорят, что и это определение, выражен- <sup>232</sup> ное после исправления Хрисиппа, не оказывается в правильном виде. Именно, если существует какое-нибудь представление, то оно есть отпечаток и изменение в душе. Если же существует какой-нибудь отпечаток в душе, он не есть представление во всех смыслах, потому что если случится повреждение пальца или возникнет чесотка руки, то совершится отпечаток и изменение души, но не представление, поскольку

дело происходит не так, что оно возникает в какой по-  
233 пало части души, но так, что только в рассудке и в веду-  
щем начале. Возражая им, стоики говорят, что они  
вместе с тем прибавляют к отпечатку в душе слова:  
«как в душе», так что полностью это есть: «Представление  
есть отпечаток в душе как в душе». Другими словами,  
в каком смысле бельмо называется белизной в глазу  
с нашим прибавлением «как в глазу», т. е. с прибавле-  
нием того, в какой именно части глаза существует  
белизна (чтобы не оказалось, что все мы, люди, имеем  
бельмо как бы от природы, имея в глазу белизну), так же  
и когда мы говорим, что представление есть отпечаток  
в душе, мы одновременно указываем и то, в какой  
части души возникает отпечаток, т. е. [указываем] ве-  
дущее. Поэтому в развернутом виде получается та-  
кое определение: «Представление есть изменение в ве-  
дущем».

234 *Другие*, исходя из той же самой способности, защи-  
щались более тонко. Они утверждают, что о душе гово-  
рится двояко — как о ведущем в смысле содержащего  
целостную связь и как о ведущем в специфическом  
смысле. Именно, если мы скажем, что человек состоит  
235 из души и тела или что смерть есть отделение души от  
тела, мы говорим о ведущем в специфическом смысле.  
Подобным же образом когда мы в целях различения  
говорим о благах, что одни из них касаются души,  
другие — тела, третьи — внешнего мира, то мы указы-  
236 ваем не на всю душу, но на ее ведущую часть. Отно-  
сительно этой-то части возникают аффекции и благо.  
Вследствие этого и когда Зенон говорит, что представле-  
ние есть отпечаток в душе, то надо понимать не всю  
душу, но ее часть, чтобы сказанное имело такой смысл:  
«Представление есть изменение в ведущем».

237 Но некоторые утверждают, что, если оно имеет даже  
и такой смысл, оно в свою очередь ошибочно. Ведь  
стремление, согласие, постижение хотя и есть изменения  
ведущего, но они отличаются от представления. Послед-  
нее есть некоторая наша чувствительность (πεῖσις)  
и состояние, а эти последние в гораздо большей мере,  
[чем стремление], есть акты нашей деятельности. Зна-  
238 чит, определение это дурно, раз оно приспособляется  
к множеству разнообразных вещей. И, как определив-  
ший человека тем, что человек есть живое разумное  
существо, не начертал этим вразумительно понятия

человека, потому что и бог есть живое разумное существо, точно так же не выдерживает критики и тот, кто назвал представленные изменения ведущего. Тут говорится о представлении не больше, чем о каждом из перечисленных [душевных] движений.

Но если и этот ответ таков, то стойки опять-таки <sup>239</sup> прибегают к своим «сопутствующим выражениям», утверждая, что в определении представления надо подразумевать и прибавку «соответственно чувствительности». Именно, как говорящий, что любовь есть предпринятый поиск дружбы, одновременно имеет в виду «прекрасных юношей», даже если бы он на словах этого не высказывал (никто ведь не любит того, кто стар или не первой молодости), точно так же, говорят они, и мы, когда утверждаем, что предложение есть изменение ведущего, одновременно выражаем, что изменение происходит в чувствительности, а не в деятельности. Но по-видимому, стойки даже и таким образом <sup>240</sup> не ускользают от упреков. Ведь когда ведущее, [например], питается или, Зевс свидетель, растет, то, хотя оно и меняется с точки зрения чувствительности, но такое его изменение, пусть оно и налицо с точки зрения чувствительности и [внутреннего] состояния, не есть представление, если они опять-таки не скажут, что само представление есть некоторая специальная особенность чувствительности, отличная от иных пассивных состояний.

Или иначе, если представление возникает или в связи <sup>241</sup> с внешними аффекциями, или в связи с аффекциями в нас самих (это последнее у них называется, собственно, пустым представлением), то во всяком случае в понятии представления сопутствующим образом выражается, что чувствительность возникает или в результате внешнего воздействия, или в результате аффекций в нас самих. Действительно, было бы невозможно подразумевать это уже в самих процессах роста или питания.

Однако не легко трактовать в этом смысле представление, как оно существует у сторонников Стои. Пред- <sup>242</sup>ставлениям свойственны и многие другие отличия. Достаточно же будет, если укажем следующее. Именно, из представлений одни — убедительные, другие — неубедительные, третьи — убедительные и одновременно неубедительные, четвертые — ни убедительные, ни не-

убедительные. Убедительные те, которые вызывают мягкий результат движения души, каково, например, утверждение, что сейчас день, что я беседую, и все, что 243 придерживается подобной точности и ясности. Неубедительные не таковы, но те, которые отвращают нас от согласия, как, например, такие: если сейчас день, то нет солнца над землей; если сейчас темнота, то, значит, день. Убедительные и неубедительные представления — это те, которые с точки зрения относительного состояния являются один раз такими, другой раз такими, каковы представления в затруднительных суждениях. Ни убедительные, ни неубедительные в ряде случаев бывают представления о таких предметах: «Число звезд четно. Число звезд нечетно».

244 Из представлений убедительных или неубедительных одни — истинные, другие — ложные, третьи — и истинные, и ложные, четвертые — ни истинные, ни ложные. А именно, истинные те, из которых можно создать истинную категорию, как, например, из того, что «сейчас день», [можно перейти] к «сейчас» или к тому, что «сейчас свет». Ложные же те, из которых можно создать ложную категорию, как, например, того, что 245 весло сломалось в глубине [реки] или что портик короткохвостый. Истинные и ложные — такие, какие выпали Оресту по причине его безумия от Электры (именно, поскольку оно случилось от чего-то действительно существующего, оно было истинно, так как Электра в действительности была, но, поскольку он получил представление о ней как об Эринии, оно было ложно, ибо Эринии не было), и опять когда кто-нибудь от живого Диона во сне начнет грезить обманчивое и «пустое представление» как от реально присутствующего.

246 Те представления, которые ни истинны, ни ложны, суть родовые. Для них существуют такие и такие виды, но для этих последних роды — не такие и не такие. Например, из людей одни — греки, другие — варвары, но родовой человек — ни грек, потому что тогда все были бы по виду греками, ни варвар — по той же причине.

247 Из истинных представлений одни постигающи, другие нет. Непостигающи те, которые случаются у кого-нибудь соответственно аффекции. Действительно, неисчислимое множество тех, кто бредит и находится

в меланхолии, хотя привлекают истинное представление, но не постигающее, а внешнее и возникающее случайно, так что часто даже не ручаются за него и не соглашаются на него. Постигающим же представлением является то, которое вылепливается и запечатлевается с формы реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны несуществующего реально. Строжайшим образом подтверждается, что такое представление способно к восприятию субстрата и что оно конструктивно вылепливает все относящиеся к нему специфические свойства. Они, [стойки], полагают <sup>83</sup>, что [постигающее представление] обладает каждым из этих <sup>249</sup> свойств как акциденцией. Первое из них — свойство возникать «со стороны действительно существующего», потому что многие из представлений образуются и не от действительно существующего, как, например, у сумасшедших, каковые представления не могут считаться постигающими. Второе — свойство возникать «со стороны действительно существующего и в соответствии с этим действительно существующим», потому что опять-таки иные представления хотя и исходят от действительно существующего, но не дают образа действительно существующего, как, например, немного раньше мы показали на безумном Оресте. Он, правда, составил представление от действительно существующей Электры, но не в соответствии с действительно существующим, потому что он предполагает, что она одна из Эриний. Поэтому, когда она подходит и старается высказать заботливость, он отвергает ее со словами: «Оставь, ты одна из моих Эриний» <sup>84</sup>. А Геракл получил впечатление от Фив <sup>85</sup> как от действительно существующих, но не в соответствии с действительно существующим. Ведь постигающее представление должно возникать в соответствии с действительно существующим.

Впрочем, оно также должно быть «вылепленным <sup>250</sup> и отпечатленным» — для того чтобы конструктивно вылепить все специфические свойства представлений. <sup>251</sup> Именно, как резчики выполняют все части своей работы в согласии с замыслом и целью и как следы от печати всегда в точности вылепливают на воске все ее оригинальные черты, так и осуществляющие постижение субстрата должны непосредственно следовать и за всеми его специфическими свойствами.

- 252 Слова же «какое представление не могло возникнуть со стороны не существующего действительно» они прибавили на том основании, что сторонники Академии в противоположность сторонникам Стои не считают невозможным существование полностью тождественных представлений. Ведь стоики утверждают, что тот, кто обладает постигающим представлением, конструктивно следует за наличным различием вещей, поскольку такое представление непременно имеет некое соответствующее специфическое свойство в сравнении с прочими представлениями, как имеют его рогатые змеи в сравнении с прочими змеями. Напротив того, сторонники Академии утверждают, что может быть найдена ложь, которая окажется ничем не отличной от постигающего представления.
- 253 Впрочем, если более старые стоики утверждают, что критерием истины является это самое постигающее представление, то более поздние прибавили к этому слова: «...когда оно не имеет никаких препятствий».
- 254 В самом деле, постигающее представление иногда осуществляется, но оно невероятно ввиду внешней обстановки. Например, когда Геракл после схождения Алкесты под землю подвел ее к Адмету, то Адмет хотя
- 255 и составил тогда постигающее представление от Алкесты, но не поверил ему<sup>86</sup>. И когда Менелай, перевезенный из Трои, увидел у Протея истинную Елену, оставивши на корабле ее изображение, за которое произошла десятилетняя война<sup>87</sup>, то, хотя он получил представление и от реально существующего и в соответствии с реально существующим и представление вылепленное и отпечатленное, все же он не принял этого представления. Поэтому постигающее представление есть критерий
- 256 в том случае, когда оно не имеет никакого препятствия. А указанные представления, хотя они и постигающие, имеют [для себя] препятствия. Таковым в одном случае является размышление Адмета о том, что Алкеста умерла, и что умерший уже не воскресает, и что лишь нечто демоническое иной раз появляется впоследствии. Во втором случае Менелай имел в виду и то, что он оставил Елену на корабле под стражей и что не лишено достоверности то, будто найденная на Фаросе не есть Елена, но это некоторый призрак, может быть, демонический.
- 257 Отсюда критерием истины является не просто постигающее представление, но такое, которое не имеет ни-



какого [для себя] препятствия. Именья, будучи очевидным и броским, оно, как говорят, по-видимому, не притягивается за волосы, потому что оно привлекает нас к согласию и ни в чем другом не нуждается для появления в качестве такового или для полагания основания своего различия с прочими представлениями. Поэтому-<sup>258</sup> то всякий человек, когда старается воспринять что-нибудь в точности, имеет такой вид, будто гонится за подобным представлением, как бы выступая из самого себя; например, в отношении видимых предметов, когда он получает от субстрата неясное представление: он напрягает зрение, близко держится к видимому, чтобы ничем не погрешить, трет себе глаза и вообще делает все, покамест не извлечет ясное и броское представление о предмете своего суждения, словно в этом полагают достоверность.

Да иначе невозможно и говорить; и тот, кто отбрасы-<sup>259</sup> вает признание представления как критерия, делая это ввиду существования других представлений, по необходимости [только] подтверждает то положение, что представление есть критерий, потому что природа словно светом одарила нас восприимательной способностью для познания истины и возникающим через нее пред-<sup>260</sup> ставлением. Поэтому нелепо отвергать столь великую способность и отнимать у самих себя то, что является как бы светом. Ведь как вполне нелеп тот, кто оставляет цвета и их различия, зрение же отвергает как в действительности несуществующее или недостоверное, и как нелеп также признающий звуки, но не допускающий существования слуха (потому что без того, при помощи чего мы узнаем цвета и звуки, мы не в состоянии и пользоваться цветами и звуками), точно так же совершенно обезумел тот, что признает вещи, а на представление от восприятия, при помощи которого он схватывает эти вещи, клеветает и себя самого приравнивает к неодушевленным предметам.

Таково учение стоиков. Так как [теперь] почти все<sup>261</sup> разногласия о критерии у нас перед глазами, то пора, пожалуй, приняться за возражение, применив его к критерию. Как я уже сказал раньше<sup>86</sup>, одни полагают критерий в разуме, другие — в неразумных восприятиях, третьи — в том и другом, причем одни в виде «того, чем» — каков человек, другие в виде «того, при помощи чего» — каково чувственное восприятие и рас-

262 судок, третьи в виде направленности — каково представление. Мы попытаемся в связи с этим применить апории по возможности к каждой из этих позиций, чтобы не принуждать себя к тавтологии рассмотрением всех перечисленных философов в отдельности.

[IV. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ КРИТИКА  
ПОНЯТИЯ КРИТЕРИЯ ЧЕЛОВЕКА]

- 263 Итак, первым по порядку мы рассмотрим «то, чем», т. е. человека. Я, именно, полагаю, что если этот критерий вначале станет апорией, то уже ничего не нужно будет говорить далее о прочих критериях. Ведь эти последние есть или моменты человека, или [его] деятельности, или аффекции. Но если необходимо постичь этот критерий, то гораздо раньше его необходимо помыслить, поскольку всякому постижению предшествует возможность его помыслить (ἐπίνοια). Но как мы сейчас покажем, до сих пор помыслить человека не удавалось. Значит, человек и совершенно непостижим. А из этого вытекает, что познание истины не может быть найдено, раз познающий ее оказывается сам непостижимым. Чтобы перейти прямо к делу — из тех, кто исследовал [возможность] помыслить [человека], не преодолел затруднения Сократ, пребывая в скепсисе и утверждая, что сам ничего не знает, что он такое и в каком находится положении в сравнении с Вселенной. «Я ведь не знаю, — говорит он, — человек ли я или еще другой какой-нибудь зверь, более пестрый, чем Тифон»<sup>89</sup>.
- 265 Демокрит же, который уподоблялся гласу Зевса и который утверждал то же о Вселенной, вознамерился истолковать понятие [человека], но достиг [этим] несколько не больше простецкого утверждения, потому что он сказал: «Человек это то, что мы все знаем»<sup>90</sup>. Ведь, во-первых, мы все знаем и собаку, но собака не есть человек. И лошадь все мы знаем, и растение, но человек ничем из этого не является. А затем Демокрит предвосхищает искомое. Никто ведь тут же немедленно не согласится, что он познал, каков человек, если даже Пифийский бог в качестве величайшего задания преподал ему изречение: «Познай самого себя»<sup>91</sup>. Но если он и согласится, то он припишет понимание человека не всем, а только наиболее тщательным из философов.

Эпикурейцы же полагали, что они могут дейкти- 267  
чески выставить понятие человека в такой фразе:  
«Человек есть такая-то форма в сочетании с воодушев-  
ленностью»<sup>92</sup>. Они не поняли того, что если указывае-  
мое здесь есть человек, то неуказываемое не есть чело-  
век. И также: подобное указание выражается или  
относительно мужчины или женщины, старика или  
юноши, курносого или с орлиным носом, с прямыми 268  
волосами или с кудрями, и если относительно мужчин,  
то женщина уже не может быть человеком; и если от-  
носительно женщины, то будет вычеркнут мужской пол;  
если же относительно молодого, то прочие возрасты  
должны выпасть из понятия человека. Были некоторые 269  
философы, которые определяли человека логически,  
причем они на этом основании думали, что отсюда может  
появиться понятие отдельных человеческих индивиду-  
умов. Одни из них определяли так: «Человек есть  
живое существо, разумное, смертное, способное вмещать  
в себя ум и знание»<sup>93</sup>. И они давали определение не  
человека, но акциденции человека. Однако акциденция 270  
чего-нибудь отличается от того, для чего она акциден-  
ция, потому что ведь если бы она не отличалась, то она  
была бы не акциденцией, но — самым тем. Несомненно,  
копечно, из акциденций одни не отделяются от того, 271  
чего они акциденции, как, например, длина, ширина  
и высота для тел (потому что без их присутствия трудно  
мыслить тело); другие отделяются от того, для чего они  
являются акциденциями, и оно остается при их из-  
менении, как, например, «бежать», «беседовать», «засы-  
пать», «просыпаться» для человека: все это верно  
и свойственно нам, но не всегда. Мы остаемся самими  
собою и когда не бежим и находимся в покое, и также  
в других случаях. Поэтому если различие акциденций  
даст два их вида, то мы никогда не найдем ни ту ни  
другую тождественной подлежащему предмету, но —  
всегда отличной от него.

Следовательно, легкомысленными оказываются те, 272  
кто говорят, что человек есть живое существо, разумное,  
смертное и т. д. Они не дали [тут] человека, но перечис-  
лили его акциденции. Из этих последних «живое су-  
щество» относится к тому, что является для него акци-  
денцией всегда, потому что невозможно быть человеком,  
не будучи живым существом. «Смертный» же даже и не  
есть акциденция, но нечто возникающее в человеке

впоследствии: ибо, когда мы существуем в качестве людей, мы живем и мы не мертвые.

273 «Рассуждать и иметь знание» хотя и есть акциденция, но не всегдашняя: ведь иные и нерассуждающие есть тоже люди, подобно тем, кто охвачен непробудным сном; и не обладающие знанием не выпадают из человеческого, как, например, умалишенные. Поэтому мы ищем одно, а эти философы предложили другое.

274 Далее, «живое существо» не есть человек, так как иначе всякое живое существо будет человеком. Если же «разумное» они помещают вместо «рассуждать», то и боги, поскольку они рассуждают, станут людьми, а может быть, и какие-нибудь другие живые существа; если же это «разумное» стоит вместо слов «произносить звуки со значением», то мы должны сказать, что людьми

275 являются вороны, попугаи и подобное. А это нелепо. Да если кто-нибудь и говорит, что «смертное» есть человек, то он сделает тот вывод, что и неразумные животные, как смертные, есть люди. Подобное же надо разуметь и относительно «способности вместить в себе ум и знания». Прежде всего таковое относится и к богам. Во-вторых же, если действительно человек способен к вмещению этого, то человек не есть [само] это, но он оказывается способным вместить это, природу же этого [эти философы] не показали.

276 Правда, кое-кто из людей, по всей видимости рассудительных в догматическом учении, возражает, что каждый из перечисленных признаков не есть человек, но его создают все признаки, если их связать в одно, как, например, мы видим это явление и на частях и целом.

277 Именно, как отдельная рука не есть человек и также ни голова, ни нога и ни что-нибудь из такового, а сложное из этого мыслится целым, так и человек не есть ни только «живое существо», ни отдельно «разумное», ни исключительно только «смертное», но сочетание из всех [свойств], т. е. живое существо, которое одновременно и смертное и разумное.

278 Существует, однако, решительное возражение и на это. Во-первых, если каждое из этого в отдельности специально не может быть человеком, то как оно по сведению воедино может создать человека, не увеличивающегося по сравнению с тем, что есть, не уменьшающегося по сравнению с субстратом и не меняющегося как-нибудь иначе? Затем, уже принципиально все не

может сойтись в тождество, чтобы человек составилс  
из всех [признаков]. Когда мы существуем как люди, 279  
то, например, «смертное», конечно, не есть для нас  
акциденция, но возникает только в связи с припоминан  
нием в настоящем, так как, наблюдая, что Дион,  
Феон, Сократ и вообще в отдельности подобные нам  
умерли, мы делаем вывод, что и мы смертны, хотя  
нашей смерти еще и нет налицо. Без сомнения, мы 280  
[покамест еще] живы. Да и «рассуждение» один раз  
присутствует у нас, другой раз нет, и «имение знания»  
не относится к числу постоянных акциденций для  
человека, как мы уже показали. Следовательно, не  
обходимо утверждать, что и общее сочетание их не  
есть человек. 281

Хуже других определяет человека Платон, говоря:  
«Человек есть живое существо бескрылое, с двумя  
ногами и плоскими ногтями, способное обладать общест  
венным [со] знанием». 94. Возражения здесь напраши  
ваются сами собой. Опять-таки здесь не выставлен [сам]  
человек, но перечислены его акциденции и неакциден 282  
ции. «Бескрылое» для него не акциденция. «Живое суще  
ство», «двуногое», «с плоскими ногтями» — акциденции.  
«Способное обладать общественным [со] знанием» —  
иной раз акциденция, другой раз — неакциденция.  
Поэтому если мы стремились узнать что-нибудь одно,  
то Платон показал нечто другое.

Но этим пусть будет доказано, что нельзя мыслить  
человека попросту, исходя из подручных данных. 283  
Теперь же надо сказать, что и его постижение отно  
сится к вещам сомнительным, и в особенности из-за  
того, что отчасти уже было установлено [у нас раньше].  
Именно, то, о чем мы не имели понятия, то и непостижи  
мо по своей природе, но, как показано, во всяком  
случае не существует понятия о человеке в смысле  
понятий догматиков; следовательно, он и непостижим.

Однако это можно построить и другим способом. 284  
Если именно человек постижим, то он исследует и по  
стигает себя самого или как целый целое, или, будучи  
вельм, лишь как нечто исследуемое и подлежащее  
постижению. Или он имеет и постигает себя отчасти,  
отчасти же и являясь при этом искомым и познаваемым,  
как если бы кто-нибудь предположил, что зрение само  
себя видит, ибо тогда получится, что оно целиком  
видит и целиком видится или частично видит себя, 285

частично видимо собою. Но если допустить, что человек исследует себя самого как целиком целый и мыслит себя самого одновременно с этим (с мышлением себя целиком целым), то уже не остается никакого предмета для постижения, что нелепо. Если же предметом исследования является целый и одновременно с этим мыслится как целый, то опять не остается никакого исследующего и способного создать постижение. Однако в свою очередь невозможно, чтобы один раз целым оказывалось исследующее, а в другой раз — исследуемое. Когда исследующее является целым и мыслится целым, то не останется ничего, что можно исследовать; и наоборот, когда целиком целым является исследуемое, то не может остаться исследующего. Значит, остается, чтобы он подходил к самому себе не целиком, но создавал постижения самого себя [лишь] в некоторой [одной] части. Но это опять относится к сомнительному. Ведь человек не есть что-нибудь помимо телесной массы ощущений и рассудка, откуда следует, что если он намерен постигать самого себя в какой-нибудь части, то он будет или познавать ощущения и рассудок при помощи тела, или, наоборот, постигать тело при помощи ощущений и рассудка. Однако при помощи тела невозможно познать ни ощущений, ни рассудка. Оно неразумно, немо и неспособно для такого рода исследований.

Можно сказать и иначе: если тело способно к восприятию ощущений и рассудка, то постигающее эти последние должно им уподобляться, т. е. находиться в подобном же состоянии и становиться ощущением и рассудком. Ведь нечто воспринимающее процессы зрения, поскольку оно видит, должно быть зрением; и способное постигать вкус в его проявлении должно стать вкусом. То же самое в отношении прочих чувств. Как воспринимающее теплоту воспринимает ее, будучи согреваемо этой теплотой, а согреваемое тотчас же [само] является теплым и как дающее знание о холоде тотчас же само является холодным в качестве холодеющего от холода, так же и телесная масса [человека] если воспринимает ощущения как ощущения, то она и сама ощущает, а если ощущает, то она должна стать целиком ощущением. И в силу этого уже не получится исследующего, но будет [только] исследуемое, да притом совершенно нелепо делать различия между телесной

массой, ощущениями и рассудком, в то время как об этом различении учат почти все догматические философы.

То же самое рассуждение и для рассудка. Именно, <sup>292</sup> если телесная масса воспринимает его как рассудок, т. е. как [рассудок] мыслящий, то масса должна стать рассудком, а будучи рассудком, она будет не исследующим, но исследуемым. Значит, тело не способно давать постижения для человека.

Но [к этому не способны] и ощущения. Последние <sup>293</sup> только аффицируются и оформляются наподобие воска, но они ничего не знают, так как если мы наделим их исследованием чего-нибудь, то они уже перестанут быть неразумными и станут разумными и имеющими природу рассудка, чего они в таком виде [вовсе] не имеют. Ведь если их специфика в том, чтобы подвергаться воздействию белого, черного, сладкого, горького, ароматного и вообще аффицироваться, то исследование в смысле [активной] деятельности не может быть их <sup>294</sup> спецификой. Затем, как же можно было постигать тело при помощи ощущений, которые не имеют телесной природы? Например, зрение способно воспринять фигуру, величину, цвет. Но телесная масса не есть ни фигура, ни величина, ни краска, но в лучшем случае лишь то, для чего это является акциденцией. И поэтому зрение не может схватить телесную массу. Оно видит только акциденции массы, вроде фигуры, величины и цвета.

Да, скажет кто-нибудь, но масса есть то, что из <sup>295</sup> этого составлено. Это — вздор. Во-первых, мы показали, что общее сочетание акциденций чего-нибудь не есть то, для чего оно есть акциденция. Затем, если это и так, <sup>296</sup> то опять невозможно, чтобы тело воспринималось при помощи зрения. Именно, если тело не есть ни только длина, ни специально фигура, ни изолированно цвет, а есть то, что из этого сложено, то тогда нужно будет, чтобы зрение, которое воспринимает тело, складывало это у себя по отдельности, и в таком случае [нужно будет] называть общее собрание всего телом. Но склады- <sup>297</sup> вать что-нибудь с чем-нибудь и брать какую-то величину с такой-то фигурой — это принадлежность логической способности. Но зрение во всяком случае алогично. Следовательно, воспринимание тела — не его дело. Действительно, оно не способно мыслить не только <sup>298</sup>

общее сочетание как тело, но оно не годится и для постижения каждой из этих его акциденций. Возьмем для примера постижение длины: обыкновенно она получается через наложение отрезков, когда мы откуда-нибудь начинаем, через что-нибудь [продолжаем] и на чем-нибудь кончаем.

299 Но этого не может делать неразумная способность. Так и для глубины: зрение блуждает по самой поверхности, но в глубину не погружается — так от него скрыта медь в позолоченных монетах. Но что оно не годится и для познания цветов, мы уже показали, когда отводили позицию киренаиков<sup>95</sup>.

300 Вследствие этого если зрение не способно к восприятию акциденций тела, то гораздо более оно не способно видеть и самое тело. Таковое дело не есть принадлежность и слуха или обоняния, вкуса, осязания. Каждое из них знает только относящееся к нему самому чувственно-ощуемое, а это нельзя считать телесной массой. Ведь слух способен к восприятию только звука, а телесная масса не есть звук. И обоняние есть критерий только для благовония или зловония. Но никто не безрассуден настолько, чтобы полагать субстанцию нашего тела в благовонных и зловонных запахах. А то же самое надо сказать и о прочих ощущениях, чтобы не удлинять речи. Таким образом, они не постигают телесной массы.

301 Но и самих себя ощущения не постигают. Кто же узнал зрение при помощи зрения? Или кто услышал слух при помощи слуха? Кто ощутил вкус при помощи вкуса или обонял обоняние при помощи обоняния? Или прикоснулся к осязанию при помощи осязания? Ведь все это может быть познано [лишь] мыслью. Итак, нужно сказать, что ощущения не способны воспринять самих себя, равно как и друг друга. Зрение не может видеть слышащий слух; и наоборот, слух от природы не слышит видящего зрения. И тот же самый способ доказывания для прочих ощущений, потому что если мы скажем, что слух можно охватить при помощи зрения как слух, т. е. как слышащий, то мы установим, что это зрение имеет аффицирование, подобное

302 слуху, так что оно уже не будет зрением, но слухом. Ибо как же оно, само не обладая слуховой природой, может судить о слышащем слухе? И, переставляя, чтобы и слух воспринимал зрение как видящее, ему необхо-



димом значительно раньше того стать зрением. Но по-видимому, это уже верх пелепости. Следовательно, необходимо сказать, что ощущения не способны воспринимать ни тело, ни самих себя, ни друг друга.

Да, говорят догматики, но *рассудок* познает и [телесную] массу, и ощущения, и самого себя. Само это тоже из области сомнительного. Действительно, раз они считают нужным признавать, что рассудок бывает способным к восприятию и всего тела, и того, что в нем заключено, то давайте узнаем, создает ли он постижение сразу попаданием на всю массу, или же он попадает на ее части и постигает целое путем их сочетания. Действительно, они, пожалуй, не захотели бы, чтобы он попадал на всю массу, как это будет ясно из дальнейшего. Если же, предположим, они говорят, что части складываются постижением и на этом основании оно познает целое, то они будут стеснены еще большей апорией. А именно, некоторые из частей целого алогичны, алогичное же действует на нас алогично. Значит, рассудок, приведенный ими в движение алогично, станет алогичным. А будучи алогичным, он не может быть и рассудком. Поэтому рассудок не постигнет телесной массы. Но также он не может распознать и ощущения. Ведь как тело не может схватить ощущений ввиду того, что последние причастны смысловой способности, а тело алогично, так в свою очередь рассудок не в состоянии воспринимать ощущения, поскольку они алогичны и в силу этого действуют алогично на то, что их воспринимает. Затем, если он воспринимает ощущения, он и сам должен во всех отношениях становиться ощущением. Именно, чтобы воспринять ощущения как ощущения, т. е. как ощущающие, он и сам должен стать одного с ними рода. Если он постигает видящее зрение, то он гораздо раньше этого должен стать зрением, и если он судит о слышащем слухе, то он должен стать не отличным от слуха. То же рассуждение и относительно обоняния, вкуса и осязания.

Но если в самом деле рассудок, познающий ощущения, оказывается перешедшим в их природу, то уже перестанет существовать и то, что исследует ощущения, потому что то, что мы предположим исследующим, оказалось тождественным с исследуемым, а потому и нуждающимся в постигающем.

307 Да, говорят они, по рассудок и ощущение тождественны не в одном и том же смысле, а в одном отождествляется рассудок и в другом — ощущение. И как одна и та же чаша называется вогнутой и выпуклой, но не в одном и том же смысле, а вогнутая она в одном (например, в отношении внутренней стороны), выпуклая же в другом (например, в отношении внешней стороны), и как один и тот же путь и восходящий и нисходящий, но восходящий он для восходящих по нему, а нисходящий он для нисходящих, одинаково и та же самая способность в одном отношении ум, а в другом — ощущение; и, будучи одной и той же, она не исключает указанного выше постижения ощущений.

308 Но эти философы совершенно глупы и только впус-  
тую поднимают крик против выставляемых нами апорий. Ведь мы говорим, что, даже если эти различные способности и будут согласованы в смысле существования относительно одной и той же субстанции, все равно  
309 остается только что выдвинутая нами апория. А именно, я исследую вопрос, как может это вот самое, которое в одном отношении называется умом, а в другом — ощущением, как оно может тем, благодаря чему оно есть ум, воспринимать то, благодаря чему оно есть ощущение. Если оно смысловое и создает постижение алогичного, оно должно и приводиться в движение алогично; а приводимое в движение алогично — (само) алогично; а будучи таковым, оно уже не будет постигающим, но постигаемым. А это опять нелепо.

310 Итак, вследствие этого пусть будет установлено, что человек не может ни телом схватить ощущения, ни, наоборот, тело ими, равно как и они не могут схватить ни самих себя, ни одно другое взаимно. Далее надо показать, что рассудок и себя самого не познает, как утверждают догматические философы.

В самом деле, если ум постигает самого себя, то он должен или весь постигать себя, или не весь, — пользуясь для этого какой-нибудь частью себя самого.

311 Но весь он не мог бы себя постигать. Если он весь себя постигает, то он весь окажется постижением и постигающим, а если он весь постигающий, то уже ничего не останется постигаемого. Однако нет ничего бессмысленнее того, что постигающий существует, а то, к чему относится постижение, не существует.

Но ум не может для этого воспользоваться и какой-<sup>312</sup>нибудь частью. Сама-то эта часть как себя постигает? Если как целое, то она никак не может быть искомым. Если какой-нибудь частью, то опять-таки как эта последняя должна себя познавать? И так до бесконечности. Поэтому постижение не имеет начала — или потому, что не находится никакого первого, которое создавало бы постижение, или потому, что нет ничего, что могло бы быть постигнуто. Затем, если ум постигает<sup>313</sup> себя самого, то одновременно он должен постигать и место, в котором он находится. Ведь все постигаемое постигается вместе с некоторым местом. Если же ум одновременно с собою воспринимает и место, в котором он находится, то было бы необходимо, чтобы об этом не было разногласий у философов, в то время как одни называют его головой, другие — грудью, а именно одни — мозгом, другие — мозговой оболочкой, иные — сердцем, еще другие — воротами печени или какой-<sup>314</sup>нибудь подобной частью тела. В этом во всяком случае догматические философы расходятся. Значит, ум себя не постигает.

Таковы в самом общем смысле трудности разыскания критерия в отношении всего человека.

Но поскольку догматики самолюбиво не уступают другим суждения об истине, а считают, что ее только они нашли, то попробуем, встав на их точку зрения, доказать, что даже и таким образом никакой критерий истины не может быть найден.

Итак, каждый из полагающих, что он нашел истин-<sup>315</sup>ное, или своим высказыванием только утверждает это, или приводит доказательство. Но в виде высказывания он этого не сделает. Кто-нибудь из его противников может произнести высказывание с обратным допущением; и этот окажется в этом смысле не более достоверным, чем тот, потому что одному голому высказыванию равносильно другое голое высказывание.<sup>316</sup> Если же он утверждает себя в качестве критерия при помощи доказательства, то оно должно быть во всех отношениях здравым. Однако, чтобы узнать, что здравомысленно само доказательство, которым он воспользовался при утверждении себя как критерия, мы тоже должны иметь критерий, и при этом согласиться относительно него заранее. Ведь во всяком случае мы не имеем бесспорного критерия, но он только еще ищется.

- 317 Значит, невозможно найти критерий. В свою очередь поскольку утверждающие самих себя в качестве критерия истины отправляются от разногласных учений и потому разногласят сами с собой, то необходимо, чтобы у нас был критерий, при помощи которого мы судили бы о разногласии для признания одних и непризнания других.
- 318 Но этот критерий сам или разногласит со всеми разногласящими, или согласен только с одним. Однако если он разногласит со всеми, то и он должен стать частным случаем разногласия, а, будучи частным случаем разногласия, он не может быть и критерием, но и сам нуждается в суде, подобно общему разногласию. Ведь невозможно одному и тому же оценивать и одновременно быть оцениваемым. Если же он не находится в разногласии со всеми, но согласен с одним, то этот один, с которым согласуется критерий ввиду своего происхождения из разногласия, имеет нужду в том, кто его оценивал бы. Вследствие этого согласный с ним критерий, как неотличный от него, должен тоже нуждаться в рассуждении, а, нуждаясь в рассуждении, он уже не может быть критерием.
- 320 Самое же главное — это то, что если мы принимаем кого-нибудь из догматиков в качестве судьи об истине и допускаем присутствие ее только у него одного, то мы это должны сказать, тщательно взвесив или его возраст, или не возраст, но труд, или же даже и не труд, а понимание и рассудок, или не понимание, а свидетельство о нем многих. Но ни на возраст, ни на трудолюбие, ни на что-нибудь другое из названного не приходится обращать внимание в разысканиях касательно истины, как мы установим. Следовательно, никого из философов
- 321 нельзя называть критерием истины. И в самом деле, на возраст не нужно обращать внимания потому, что большинство догматиков были почти одного возраста, когда называли самих себя критериями истины. Они присуждали самим себе нахождение истины, ставши уже все стариками, как, например, Платон, Демокрит,
- 322 Эпикур, Зенон. Затем, нет ничего неестественного и в том, что подобно тому, как мы наблюдаем в жизни и в повседневных явлениях, что часто молодые являются более понимающими, чем старики, так и в философии молодые оказываются достигшими большего в сравнении со стариками. Некоторые (к ним принадлежит врач Асклепиад) со всей подробностью высказывали,
- 323

что старики во многом уступают в смысле понимания и сообразительности молодым; и он предположил, что дело обстоит совсем наоборот в сравнении с ложным мнением многих, более опрометчивых. Действительно, ввиду опытности стариков кажется, что более молодые уступают им в смысле понимания, в то время как дело обстоит наоборот. Престарелые, правда, более опытные, как я сказал, но они понимают не больше, чем молодые. Значит, по возрасту нельзя сказать, что тот или иной из догматиков есть критерий. Нельзя этого сказать и по 324 трудолюбию. Ведь все одинаково трудолюбивы, и нет никого, кто, обратившись к состязанию относительно истины и сказавши, что ее нашел, оставался бы в равнодушном состоянии. Раз все известны этой одинаковостью, несправедливо отдавать предпочтение только 325 одному. Точно так же никто не может предпочесть и в смысле понимания одного другому. Во-первых, понятливы все, а не то, чтобы одни — тупые, другие же — нет. Затем, часто те, кого считают понятливыми, являются защитниками не истины, но лжи. Во всяком случае из ораторов мы одних называем способными и разумными — тех, которые прекрасно содействуют лжи и возводят ее к достоверности, одинаковой с истинной; других же, не таковых, — в свою очередь тупыми 326 и пемыслящими. Стало быть, пожалуй, и в философии самые остроумные искатели истины ввиду своей даровитости кажутся убедительными, даже если они и защищают ложь; бездарные же кажутся неубедительными, даже если содействуют истине. Следовательно, не подобает предпочитать никого никому ни по возрасту, ни по трудолюбию, ни по пониманию и утверждать, что этот нашел истинное, а тот — нет.

Таким образом, остается обратить внимание на 327 толпу согласных друг с другом. Может быть, кто-нибудь скажет, что именно тот судья об истине является наилучшим, в согласии с которым свидетельствует большинство. Это, однако, вздорный критерий и худший из отвергнутых у нас раньше. Ведь помимо всего прочего тех, кто возражает чему-либо, столько же, сколько тех, кто с этим согласен, например эпикурейцы и аристо- 328 телики, стоики и эпикурейцы и также прочие. Отсюда если созерцающий истинное есть наилучший ввиду того, что все вышедшие от него последователи признают одно и то же, то на каком основании мы скажем,

- что наилучшим критерием истины является этот вот или этот? Например, если возьмем Эпикура на основании того, что многие согласны с тем, будто он нашел истинное, — то почему больше Эпикура, чем Аристотеля, 329 если соратников этого последнего не меньше? Однако, подобно тому как опять-таки в жизненных делах не невозможно, чтобы один понимающий был лучше многих непонимающих, так и в философии нет ничего невероятного в том, чтобы существовал один разумный и потому достойный доверия, и, с другой стороны, много гусakov и потому доверия недостойных, даже если они свидетельствуют согласно с кем-нибудь. Ведь понимающий редок, а опрометчивых много.
- 330 Затем, даже если мы обратим внимание на согласие и на свидетельство большинства, то опять-таки мы переходим к тому, что противоположно нашим предположениям. Ведь по необходимости разногласящих о чем-либо больше, чем согласных в этом. То, что я утверждаю, 331 станет яснее, если мы приведем частный пример. Именно, пусть в целях гипотезы тех, кто философствует по стоическому учению, больше, чем тех, кто философствует по каждому отдельному учению. И пусть они согласно утверждают, что только Зенон нашел истинное и никто другой. Значит, им будут возражать сторонники Эпикура; что они лгут, скажут перипатетики; им противоречить будут сторонники Академии и вообще все 332 сторонники [каких бы то ни было] учений, так что те, кто предпочел Зенона, все равно окажутся в гораздо меньшем числе в сравнении с теми, кто в один голос заявляет, что Зенон не есть критерий. От этого и получается то, что если тем, кто согласно высказывается о чем-нибудь, нужно доверять всякий раз, когда они во многом числе, то ни о ком нельзя сказать, что он нашел истинное, поскольку для всякого встречающего с чьей-нибудь стороны одобрение найдутся во многом 333 числе те, кто станет возражать на основании других учений. Но самым убедительным из всего является то, что согласные о ком-нибудь как о высказавшем истинное или имеют различное внутреннее состояние, соответственно которому они согласуются, или имеют не различное, но одно и то же. Однако различное состояние они не могли бы иметь, потому что иначе им пужно было бы разногласить во всех отношениях. Если же они имеют одно состояние, то они приходят к одинаковости с тем,

кто говорит обратное. Действительно, как этот послед- 334  
ний имеет одно состояние, согласно которому он им  
сопротивляется, так и они имеют одинаковое с ним  
состояние, в результате чего их многочисленность  
как раз и сводит на нет их достоверность. Поэтому,  
если по предположению был хотя бы один из них,  
утверждающий это, он имел бы значение одинаково  
со всеми.

По коль скоро считается, что нашедший истину 335  
в философии преуспел, таким образом, благодаря  
или возрасту, или трудолюбию, или пониманию, или,  
поскольку многие свидетельствуют об его успехах,  
мы установили, что ни по чему из этого нельзя утверж-  
дать его в качестве критерия истины, то критерий в фи-  
лософии, оказывается, не может быть найден.

Далее, утверждающий, что он сам является крите- 336  
рием истины, утверждает то, что ему самому кажется,  
и ничего больше. Следовательно, поскольку и каждый  
из прочих философов утверждает то, что ему кажется,  
и притом обратное сказанному, ясно, что мы не сможем  
определенно сказать, будто кто-нибудь есть критерий,  
раз таковой одинаков с прочими. Ведь если он досто-  
верен на том основании, что ему кажется, будто сам он  
критерий, то достоверным будет и второй, поскольку  
и ему кажется, что он критерий. Таким же образом  
и третий, и прочие. А благодаря этому получается вывод,  
что никто определенно не есть критерий истины. Сверх 337  
того, тот или иной утверждает, что сам он критерий,  
или при помощи [голословного] высказывания, или  
пользуясь критерием. Но если при помощи высказыва-  
ния, высказыванием он и будет обуздан; а если он  
пользуется критерием, он будет опровергнут. Действи-  
тельно, этот критерий находится или в разногласии  
с ним, или в согласии. И если в разногласии, он не-  
достоверен, поскольку он находится в разногласии  
с тем, кто думает о себе, что он критерий. Если он 338  
в согласии, то он должен иметь нужду в том, кто имел  
бы [о нем] суждение. Ведь как был недостоверен тот,  
кто объявлял самого себя критерием, так и согласный  
с ним критерий должен нуждаться в каком-нибудь  
другом критерии, поскольку некоторым образом он  
получил тождественное с ним значение. Но если так,  
то нельзя сказать, что каждый из философов есть кри-  
терий. Ведь все, что нуждается в разбирательстве, не

339 достоверно само на основании себя. С другой стороны, называющий себя критерием допускает это или при помощи высказывания, или при помощи доказательства. Но при помощи высказывания он не в состоянии [сделать себя критерием] по причинам, которые я привел выше; если же при помощи доказательства, то это доказательство должно быть во всех отношениях здравым. Но что подобное доказательство здраво — это [в свою очередь] утверждается или при помощи высказывания, или при помощи доказательства. И так до бесконечности. Следовательно, и поэтому надо сказать, что критерий истины найти нельзя.

340 Возникает еще и такой вопрос. Те, кто возвещает о своем суждении относительно истинного, должны сами обладать критерием истины. Этот критерий или не подлежал никакому суждению, или ему подвергается. И если он не подлежит никакому суждению, то на основании чего можно заключать, что он достоверен? Ведь ничто из спорного не достоверно без разбирающего суждения. Если же этот критерий подвергся суждению, то опять суждение о нем или не подлежало никакому суждению, или ему подверглось. Если оно не подлежало, оно недостоверно. Если же оно подверглось, то опять подвергшее его обсуждению само или подверглось обсуждению, или не подверглось. И так до бесконечности.

341 Далее, критерий, ставший спорным, нуждается в том или ином доказательстве. Однако, поскольку из доказательств одни истинные, другие ложные, доказательство, проводимое в целях доверия критерию, должно быть подтверждено при помощи того или иного критерия, так что происходит впадение во взаимодоказуемость, когда критерий ждет доверия к нему через доказательство, а доказательство дожидается подтверждения от критерия<sup>96</sup>. Но в то же время ни то и ни другое из этого не в состоянии обладать достоверностью через другое. И иначе: одно и то же становится и достоверным, и недостоверным. Достоверен критерий потому, что он обсуждает доказательство, и доказательство достоверно потому, что оно доказывает критерий. Недостоверен же критерий оттого, что он доказывается при помощи доказательства, и доказательство недостоверно оттого, что обсуждение происходит при помощи критерия.



Таким образом, если незнание первого критерия, <sup>343</sup> т. е. «того, кем», ввиду стольких аргументов со стороны скептиков запутывается в апориях, то не представляет затруднения рассуждение о втором критерии, т. е. «о том, при помощи чего». Действительно, если человек находит истинное, то он находит это, пользуясь или только чувственными восприятиями, или рассудком, или и тем и другим, восприятиями и рассудком. Но, как мы сейчас установим, он не может найти истинное, ни пользуясь только чувственными восприятиями, ни самим по себе рассудком, ни сразу восприятиями и рассудком. Следовательно, человек вообще не способен находить истинное.

Итак, он не может получить истинное только одними <sup>344</sup> чувственными восприятиями, как мы показали раньше <sup>87</sup> и как теперь вкратце припомним. Действительно, чувственные восприятия по природе своей неразумны, и, будучи способны лишь отображать представимые предметы, они оказываются совершенно негодными для нахождения истинного. Ведь то, что воспринято в субстрате в качестве истинного, должно возбуждаться не просто как ощущение белого цвета или сладкого вкуса, но оно должно быть приведено к представлению такого предмета: «Это — белое», и «Это — сладкое», и одинаково в прочем. Но стремиться к такому предмету <sup>345</sup> еще не есть дело чувственного восприятия. Оно способно схватить только цвет, вкус, звук, но самое суждение «Это — белое» или «Это — сладкое», не будучи ни цветом, ни вкусом, не подпадает под чувственное восприятие. Кроме того, чувственные восприятия во многом вводят в обман и противоречат сами себе, как мы показали при разборе десяти тропов у Энесидема <sup>98</sup>. <sup>346</sup> Но то, что противоречиво и находится в разногласии, не есть критерий, но само нуждается в судящем. Следовательно, чувственные восприятия сами по себе не могут судить об истинном. Для воспринимающих субстратов (каковы человек, растение и подобное) необходимы связывание и память. Именно человек и есть связывание цвета с величиной, фигурой и некоторыми другими свойствами. Но чувственное восприятие <sup>347</sup> не может связать что-нибудь памятью ввиду того, что присоединение [в целях связи] не есть ни цвет, ни вкус,

ни звук, в отношении чего ощущение только и способно к восприниманию.

- 348 Но не способен постигнуть истину и рассудок. Действительно, если рассудок на самом деле познает истинное, то раньше он должен был бы познать самого себя. Именно, как строитель судит о прямом и кривом и без применения к постройке критериев (где-то, например, отвеса, а где-то циркуля), так нужно было бы, чтобы и рассудок, если он действительно способен к различению истинного и ложного, гораздо раньше устремлялся к своей собственной природе, через которую он существует, например к субстанции, из которой он происходит, к месту, в котором он обычно находится,
- 349 и ко всему прочему. Однако во всяком случае он совсем не способен понимать подобные вещи, если одни, как Дикеарх<sup>99</sup>, полагают, что он есть не что иное, как определенное состояние тела, другие же соглашаются, что он есть, но не соглашаются относительно места, причем одни, как Энесидем, следуя Гераклиту, думают, что он вне тела, другие же, как некоторые, следуя Демокриту, — что он во всем теле, третьи же — что он в части тела, у последних в свою очередь мнения находятся в разное. Именно, одни, как большинство, полагают, что рассудок отличается от ощущений,
- 350 другие — что он и есть ощущения, выступая через органы ощущения, как через некие окна. Впервые эту позицию занял физик Стратон<sup>100</sup> и Энесидем. Следовательно, рассудок не есть критерий. Кроме того, рассудков много, и, будучи многочисленными, они находятся в разногласии; а если они в разногласии, то они сами имеют нужду в том, кто бы их рассудил. А это или опять рассудок, или нечто от него отличное. Но рассудком это не может быть, потому что, оказавшись моментом в разногласии, он будет нуждаться в [определяющем его] суждении и не сможет стать критерием. Если же это отлично от рассудка, то [этим самым] оно и устанавливает, что рассудок не есть критерий.
- 352 Впрочем, в этих вопросах можно будет воспользоваться и заключениями, высказанными этими людьми: нам нет нужды повторять одно и то же.

Сверх того, поскольку в нас существует, согласно большинству философов, не только рассудочное начало, но вместе с тем и чувствительное, которое предшествует рассудочному, то это самое, предшествующее, по не-

обходимости не позволяет рассудку воспринимать внешние предметы. Именно, как тело, попавшее между зрением и видимым предметом, не позволяет зрению воспринимать видимый предмет, так же, если и зрительный процесс залегает между рассудком и видимым внешним предметом, будучи сам неразумным, он не позволит рассудку воспринимать видимые внешние предметы; и если между рассудком и внешним слышимым предметом находится слух, то он не согласится на то, чтобы рассудок становился понимающим в слышимом предмете; и подобное в прочих ощущениях. Поэтому рассудок, запертый внутри себя самого и затемненный ощущениями, не способен воспринимать ничто внешнее. Стало быть, надо утверждать, что и рассудок, взятый сам по себе, не есть критерий.

Остается, следовательно, сказать, что внешние предметы воспринимаются и тем и другим, т. е. рассудком, который пользуется ощущениями в качестве содействующего [начала]. А это опять невозможно. В самом деле, ощущение не полагает внешних предметов перед рассудком, но только извещает о собственной аффекции, как, например, осязание от воспламененного огня дает рассудку не внешний предмет, т. е. жгущий огонь, но происходящее от него жжение, т. е. свою специфическую аффекцию. Однако и не только это. Если мышление получит чувственную аффекцию, оно окажется ощущением. То, что способно воспринять зрительную аффекцию, возбуждается зрительно; а то, что возбуждается зрительно, есть зрение. И то, что способно к восприятию слуховой аффекции, возбуждается слуховым образом; а то, что возбуждается слуховым образом, есть слух. И так же в прочих ощущениях. Вследствие этого и рассудок, если он воспринимает аффекцию от каждого ощущения, возбуждается ощутительно; а если он возбуждается ощутительно, он есть ощущение; а если он ощущение, он неразумен; а ставши неразумным, он уже отпадает от того, чтобы быть мышлением; а не будучи мышлением, он не сможет в качестве мышления воспринять и аффекцию ощущения. Да, даже если он воспримет аффекцию ощущений, он все же не сможет узнать внешних предметов. Ведь внешние предметы неодинаковы с нашими аффекциями, и представление во многом отличается от представляемого, как представление об огне отличается

- от самого огня. Последний жжет, а то не способно жечь. Можно сказать и иначе: если мы согласимся, что внешние предметы подобны нашим аффекциям, то даже и тогда, восприняв наши аффекции, рассудок вовсе не обязательно постигнет внешние предметы.
- 358 Ведь подобное чему-нибудь отлично от того, чему оно подобно. Поэтому если рассудок познает подобное внешним предметам, то он познает не эти внешние предметы, но подобное им. И каким образом человек, не знающий Сократа, но смотрящий на его изображение, не знает, подобен ли Сократ данному изображению, так и рассудок, устремившийся на аффекции, но не видевший внешних предметов, не может узнать ни того, каковы они, ни того, что они подобны аффекциям. Но, не познавая являющегося, он не поймет и того неизвестного, что должно быть познано сознанием через переход от этого являющегося в таком виде, а значит, не сможет быть и критерием истины.
- 359 Однако некоторые из догматиков и в данном случае повторяют то уже приводившееся выше возражение, утверждая, что эти различные части души, т. е. разумная и неразумная, не находятся во взаимном разделении, но, как мед весь целиком сразу есть и жидкое и сладкое, так и вся душа целиком имеет две взаимно-противолежащие способности, из которых одна разумная, другая неразумная. При этом разумная способность возбуждается якобы при помощи мысленных предметов, неразумная же бывает способной к восприятию чувственных предметов. Поэтому-де и глупо говорить, что рассудок или вообще душа не может воспринимать иного, отличного рода этих предметов, поскольку,
- 360 имея такое строение, душа способна к восприятию и того и другого. Эти возражения слишком наивны. Ведь эти способности несколько не менее отличаются одна от другой по своему роду, даже если они более всего кажутся соединенными в одной и той же субстанции, если они кажутся, далее, взаимно противоположными и целиком распространенными по душе. Одна из них — нечто одно, другая же — другое. И об
- 362 этом можно узнать по вещам наиболее очевидным. А именно, часто то, что видится в одной и той же материи, отнюдь не обладает одной и той же природой. Так, тяжесть и цвет оба относятся к одному и тому же телу, но они отличны друг от друга. Так же фигура

и величина свойственны одной и той же субстанции, но они имеют разделенную природу, поскольку величина мыслится как одно, а фигура — как другое. В таком случае, следовательно, упомянутая выше разумная способность, даже если она существует попеременно с неразумной, все равно по смыслу должна 363 от нее отличаться. Наконец, этому сопутствует еще и то обстоятельство, что одна способность не может приходить в действие тождественно с другой способностью и испытывать одинаковые аффекции по перечисленным выше причинам, ведь иначе было бы необходимо, чтобы одна способность становилась и той и другой: разумная — неразумной, когда она аффицируется в качестве неразумной, и неразумная — разумной, когда она приведена в действие в смысле разума.

Но если даже мы предположим, что рассудок вы- 364 ступает через чувственные поры, как через некие окна, и устремляется на внешние предметы без предваряющих его ощущений, то и после этого данное предположение нисколько не окажется менее затрудненным. Ведь было бы необходимо, чтобы рассудок, воспринимающий таким образом субстраты, воспринимал эти субстраты в качестве очевидных. Но, как мы установим сейчас, [тут] нет ничего очевидного. Следовательно, получить истинное в субстратах невозможно. В самом деле, за очевидное наши противники почитают только то, что получится из себя самого и что не имеет нужды ни в чем другом для своего установления. Однако по природе ничто не воспринимается 365 из него самого, но все — из аффекции, каковая отлична от создающего ее предмета представления. Ведь если под влиянием меда я получил ощущение сладкого вкуса, то я догадываюсь, что вне меня существующий мед сладок; и если я под действием огня согрелся, то я заключаю по моему состоянию, что вне меня существующий огонь горячий. И то же соображение в прочих ощущениях. Но так как, по общему соглас- 366 ному мнению, то, что постигнуто из другого, неизвестно, а все воспринимается на основании наших аффекций, отличных от этого воспринимаемого, то все внешнее неизвестно и потому для нас непознаваемо. Ведь для познания скрытого необходимо наличие чего-нибудь очевидного, и если этого нет, то отсутствует и постиже- 367 ние этого. Нельзя же сказать, что скрытое существует

постольку, поскольку оно неизвестно в области очевидного, а постигается оно благодаря устойчивости показания аффекций. Если я имею переживание сладкого под воздействием на вкус ощущения меда, то это не значит, что мед во всех отношениях есть сладкое; и если я ощущаю горькое от полыни, то это полынь горькая, как будто бы аффекции происходили с нами по необходимости и как будто бы они должны происходить с создающими их причинами. Как хлещущий по телу кнут хотя и доставляет страдание телу, но сам не есть страдание и как пища и питье доставляют удовольствие тому, кто ест и пьет, но само не есть удовольствие, так и огонь хотя и может жечь, но сам во всяком случае не обязательно жарок; и мед хотя и вызывает ощущение сладкого вкуса, но сам еще не оказывается сладким. Те же самые соображения и относительно прочих ощущений. Но если, чтобы познать истинное, надо, чтобы существовало что-нибудь очевидное, а все является неизвестным, то надо признать, что истинное непознаваемо.

369 Да и как может разногласие у философов об указанных выше вещах не устранить познания истины? Ведь если одни из физиков, как Демокрит, устраняют все являющееся; если другие, как сторонники Эпикура и Протагора, все утверждают; если третьи, как стоики и перипатетики, одно отвергают, а другое утверждают, то в любом случае, предполагает ли кто-нибудь в качестве критерия рассудок или ощущение или оба вместе, надлежит судить прежде всего на основании чего-то очевидного или неявного. Но очевидным оно не может быть, поскольку то, что возникает из спорной материи, спорно и само и потому не есть критерий. Если же оно неизвестное, то вещи станут вверх ногами, коль скоро то, что кажется познаваемым, будет опираться на непознаваемое. А это нелепо.

370 Впрочем, пусть даже человек будет составлен из ощущений и рассудка, в согласии с мнением догматиков. Но чтобы нечто было при их помощи познано, необходимо признать третий критерий, т. е. представление. Ведь ни ощущение, ни ум не могут ни на что устремиться без изменения в смысле представлений.

371 Но и этот критерий полон многочисленных затруднений, как можно это видеть тем, кто выше исподволь проводил рассуждения с самого начала. Именно,

поскольку из тех, кто считает вещи правильными на основании представления, одни обращают внимание на постигающее, другие — на убедительное представление, то мы избираем общий для того и другого род, т. е. самое представление, и уничтожаем его.

Если же уничтожится это представление, то устра-<sup>372</sup>нятся и видовые различия представлений; и как если нет живого существа, то не существует и человека, так без представления не существует ни постигающего, ни того или иного убедительного представления. Действительно, если представление есть впечатление в душе, то либо оно есть, как полагают сторонники Клеанфа, впечатление с выпуклостью и вогнутостью<sup>101</sup>, либо оно совершается в смысле простого изменения, как учили сторонники Хрисиппа<sup>102</sup>. И если оно возникает<sup>373</sup> с выпуклостью и вогнутостью, то тут должны возникнуть те нелепые выводы, о которых говорят сторонники Хрисиппа. Ведь если аффицированная в смысле представления душа оформляется наподобие воска, то всегда результат последнего движения затемняет собою ранние представления, так же как и образ второй печати замазывает образ предыдущей. А если так, то должны устраняться, с одной стороны, память, которая является собиранием представлений, а с другой стороны, и всякое искусство. Ведь оно есть «система и сочетание постижений»<sup>103</sup>. Большого же числа разнообразных представлений не может существовать в ве-  
дущем, когда мыслительные отпечатки в нем то и дело меняются. Следовательно, и мыслительное впечатление в собственном смысле не есть представле-  
ние.

Можно сказать и иначе. Если явления есть ви-<sup>374</sup>дение неявного, а мы наблюдаем, что тела явлений обладают гораздо более твердыми частицами, чем дух (πνεῦμα), и что они не могут сохранить в себе никакого отпечатка, разумно признать, что и дух не сохраняет какого-то одного-единственного отпечатка от представления. Ведь и вода обладает более твердыми частицами, чем дух. А если погрузить в нее палец, то и она окажется не сохраняющей отпечаток этого погружения.<sup>375</sup> Да, впрочем, зачем я говорю о воде, когда даже мягчайший воск, уже сравнительно твердый, с одной стороны, мгновенно получает в связи с своей текучестью от чего-нибудь форму, а с другой стороны, не удержи-

вает определенного отпечатка. Если же тело, в отличие от воды находящееся в твердом состоянии, совершенно не может сохранять те или иные образы для самого себя, то, выходит, очевидно, что и дух не приспособлен для такой особенности, раз он обладает более легкими частицами и текучестью, чем указанные тела.

370 Да, но пусть представление есть не в собственном смысле отпечатание, но простое изменение мысли. Это в свою очередь хуже первого предположения. Из этих изменений одно бывает в результате аффекции, другое же — в виде перемены самого объекта. И если оно в результате аффекции, то это бывает, например, если находящаяся пред нами статуя, одна и та же по сущности и по форме, поочередно то нагревается сияющим солнцем, то охлаждается ночью при выпадении росы. В виде перемены объекта — когда эта статуя будет перелита на медный шар.

377 Поэтому если представление есть изменение, то изменение происходит или в результате только аффекции, или сообразно перемене объекта. И если в результате аффекции, то, поскольку, сообразно различным представлениям, и аффекция бывает различна, новая аффекция сменяет прежнюю, и, таким образом, ни один предмет не задержится в мысли, что нелепо. Если же как перемена объекта, то вместе с получением представления о чем-либо изменяющаяся душа перестает быть душой и уничтожится подобно тому, как перелитая в шар статуя в этот момент перестала быть статуей.

378 Итак, представление не есть и изменение души. Вместе с этим их, т. е. приверженцев Хрисиппа, смущает и затруднение с превращением. Именно, если что-либо превращается и изменяется, то превращается и изменяется или постоянное, или непостоянное. Но ни постоянное не изменяется и не превращается, ибо оно остается, каким было, ни непостоянное, ибо оно уничтожилось и уже превратилось, но не превращается. Например, если превращается белое, то превращается

379 или постоянное белое, или непостоянное. Но ни постоянное белое не превращается (ибо остается белым, и, поскольку оно белое, оно не превращается), ни не постоянное белое (ибо оно уничтожилось и уже превратилось, но не превращается). Следовательно, белое не превращается. Вследствие этого и представление,



если оно есть некое превращение и изменение души, не имеет под собою никакого основания.

Если даже допустить изменение, то тем самым реальное существование представления еще не предполагается само собою разумеющимся. Ведь было сказано, что оно есть впечатление в области ведущего. Но существует ли это ведущее и в каком месте оно находится, об этом еще не пришли к соглашению. Одни целиком отрицают существование всякого ведущего, как, например, последователи Асклепиада. Некоторые же, полагая, что оно существует, не согласны в определении его местонахождения. Вследствие этого, поскольку разногласие остается неразрешенным, следует воздержаться — как от невыясненного — от суждения о том, будто представление есть впечатление в области ведущего.

Допустим, впрочем, что представление есть впечатление в области ведущего. Однако поскольку такое впечатление не иначе выявляется ведущему как через чувственное восприятие, например зрением, слухом или другой подобной способностью, то я спрашиваю, такое ли происходит изменение в ведущем, как в ощущении, или же отличное от него. И если такое же самое, то, поскольку никакое ощущение не разумно, то и измененное ведущее будет неразумным и не будет отличаться от ощущения. Если же оно отлично от него, то не таковым воспримется представляемый объект, каков он на самом деле, но одним будет объект, и отличным от него — составленное в ведущем представление. А это опять нелепо. Поэтому и в данном случае нельзя говорить, что представление есть впечатление и изменение в ведущем. Сверх этого, представление есть результат представляемого, а представляемое есть причина представления и производит отпечатки на данной чувствительной способности. Но результат отличается от производящей его причины. Поэтому раз ум оперирует представлениями, то будут восприняты результаты представляемых предметов, но не сами внешние предметы. И если кто-нибудь скажет, что ум в силу своей чувствительности и аффекции оперирует с внешними предметами, то мы впадаем в указанные выше затруднения <sup>104</sup>. В самом деле, или внешние предметы одинаковы с нашими представлениями, или не одинаковы, но похожи на них. [Но они, по-видимому, не одинаковы].

Тогда как же одно и то же может мыслиться в качестве  
385 причины и в качестве результата для самого себя? Если же они похожи на наши представления, то, поскольку похoжее на что-либо чуждо тому, на что оно похoже, мысль будет познавать подобие представляемых предметов, а не сами представляемые предметы.

Но вместе с тем возникает и такое затруднение. Именно, каким образом может познавать мысль, что представляемые предметы похoжи на наши представления? Это будет познано или без представления, или при помощи некоего представления. Без представления это невозможно, потому что мысль, ничего не представляющая, ничего не может воспринять; если же при помощи представления, то во всяком случае это представление, для того, чтобы было познано, похoже ли оно на творящее его представляемое, должно воспринять и самого себя, и — представляемый им предмет. Но, может быть, представления сумеет воспринять представляемый предмет, будучи его собственным представлением? Но как оно воспримет само себя? Ведь  
386 для этой цели понадобится ему самому стать и представлением, и представляемым. И поскольку представляемый предмет есть одно (ибо он причина), а представление — другое (ибо оно есть результат), то одно и то же будет отличаться от самого себя, т. е. причина и результат. А то и другое неразумно.

388 Миновав эти недоумения, мы — при допущении, что представление таково, каким его желают видеть догматики, — впадаем, очевидно, еще в иное затруднение. Именно, если необходимо оставить представление в роли критерия, то придется сказать, что или всякое представление истинно, как утверждал Протагор, или всякое ложно, как говаривал Ксениад Коринфский, или что некоторое истинно, а некоторое ложно,  
389 как говорят стоики, академики, а также перипатетики. Но мы покажем, что нельзя назвать всякое представление истинным или ложным, ни какое-либо истинным, а какое-либо ложным. Стало быть, нельзя сказать, что представление есть критерий. Действительно, никто не называет всякое представление истинным вследствие круговращения мысли, как разъяснили Демокрит<sup>105</sup> и Платон<sup>106</sup>, возражая Протагору<sup>107</sup>.

390 Именно, если всякое представление истинно, то и положение «Не всякое представление истинно», по-

сколько оно устанавливается соответственно представлению, тоже будет истинным, и таким образом, положение «Всякое представление истинно» станет ложным. Да и без подобного круговращения мысли утверждение, будто всякое представление истинно, противоречит явлениям и очевидности, когда существует весьма много ложных представлений. Ведь мы не одинаково реагируем на сообщения «Сейчас день» и «Сейчас ночь»<sup>391</sup> при наличии дня или что «Жив Сократ» и «Умер Сократ», и эти сообщения не обладают одинаковой очевидностью, но «Сейчас день» и «Сократ умер» кажутся достоверными, а «Ночь есть» и «Сократ жив» не кажутся одинаково достоверными, но являются нереальными. И то же самое рассуждение — в отношении последовательного выведения и противоречия в тех или иных вещах. Именно, из суждения «Сейчас день» явно следует «Сейчас свет», и из суждения «Ты гуляешь» следует «Ты движешься». Но суждению «Сейчас день» весьма ясно противоречит суждение «Сейчас ночь», и суждению «Ты гуляешь» — суждение «Ты не движешься», так что утверждение одного есть отрицание другого. Если одно может следовать за другим, то одно может и совершенно противоречить другому. Если же одно противоречит другому, то не всякое представление истинно. Ведь противоречащее чему-нибудь противоречит или как истинное ложному, или как ложное истинному.

Если бы оказалось, что все представления истинны,<sup>393</sup> то для нас не было бы ничего неясного. При существовании чего-нибудь истинного и ложного и при незнании, что из этого истинно и что ложно, возникает у нас неясность. И говорящий: «Мне неясно, четно или нечетно число звезд» — потенциально говорит, что он не знает, истина или ложь, что число звезд четно или нечетно. Поэтому, если все истинно и все представления истинны, для нас не остается ничего неясного. Если же нет ничего для нас неясного, то все будет ясно. Если же все будет ясно, то нечего будет исследовать и ни в чем не будет затруднения. Ведь исследуют и недоумевают относительно какого-либо неясного предмета, а не явного. Но во всяком случае нелепо упразднить исследование и недоумевание. Стало быть, не всякое пред-<sup>394</sup>ставление истинно и не все истинно. Да и кроме того, если всякое представление истинно и все истинно, то нет ни высказывания истины, ни отсутствия заблужде-

ния, ни обучения, ни заблуждения, ни умения, ни доказательства, ни способности и ничего подобного. Рассмотрим же сказанное. Если всякое представление истинно, то нет ничего ложного, а при отсутствии ложного не будет ни обмана, ни заблуждения, ни невежества, ни негодности. Ведь каждое из этих качеств держится на лжи и у нее заимствует свое наличие (ὑπόστασιν).

395 При отсутствии обмана никто не будет говорить истины, а при отсутствии заблуждения никто не будет заблуждающимся. Подобным же образом с отсутствием невежества упраздняется и умелый, а с отсутствием негодного исчезнет и мудрый. Ведь это мыслится соотносительно, т. е., как при отсутствии чего-либо правого нет и левого, а при отсутствии низа нет и верха, так и при отсутствии одной из противоположностей не останется и другой. Пропадет и доказательство, и признак. Ведь доказательство есть утверждение истинного, а не ложного. Но при отсутствии ложного нет нужды в том, кто бы наставлял, что то-то не есть ложь. А признак и свидетельство, как заявлялось, раскрывают неясное. Но если нечто истинно и само по себе ясно, мы не нуждаемся в том, что указывало бы нам на неизвестное, истинно оно или ложно.

397 Однако что мы толкуем об этом, когда ни живое существо, ни вообще мир не предстанет перед нами в качестве реальности при допущении положения, что все представления истинны. Если все истинно, то все станет нам ясно, в таком случае станет верным и истинным и положение, что все нам неясно, так как оно есть часть всего. А если истинно положение, что все оказывается неясным, то мы не сможем допустить, что нам являются животное, растение и мир. Это нелепо.

398 Таким образом, вследствие всего этого можно сказать, что не все представления истинны и верны, но не все и ложны по аналогичным причинам, ведь утверждения, что все представления истинны и что все представления ложны, уравновешиваются. Поэтому почти все вышесказанное можно будет применить и к такой позиции.

399 Именно, если все представления ложны и нет ничего истинного, то истинно положение «Истинное есть ничто». Но если истинное есть ничто, то истинное есть. Таким образом, к противоречию своим предпосылкам пришли

сторошники Ксепиада, утверждающие, что все представления ложны и в сущем нет ровно ничего истинного. Вообще невозможно, называя частично что-либо ложным, не определить и истинного. Например, когда мы говорим, что «А» ложно, мы утверждаем существование ложности этого «А»; и мы устанавливаем положение: ««А» есть ложь»; таким образом, по сути дела утверждается нечто вроде того, что «истинно то, что «А» ложно». Итак, называя что-либо ложным, мы одновременно по необходимости определяем это высказывание как истинное. По этому методу можно отсюда вы- 400 вести, что почти очевидны в представлениях различия, сообразно которым одни из представлений привлекают наше согласие, другие не допускают его, и не все вообще привлекают, и не все в целом не допускают, так как при отсутствии различия, но при том, что все они одинаково неверны или верны, не существовало бы ни умения, ни невежества, ни похвалы, ни порицания, ни обмана. Ведь умение, одобрение и непогрешимость мыслятся сообразно истинным представлениям, а обман и порицание — сообразно ложным. Поэтому нельзя сказать, что все представления истинны и верны или что все ложны и неверны.

Итак, остается принять одни из них верными, 401 другие неверными, о чем говорили стоики и академики. Стоики считали представления постигающими, академики же считали, что они кажутся вероятными. Но при внимательном рассмотрении и это кажется 402 нам похожим более на пожелание, чем на истину. В самом деле, постигающее представление (если начать с него) есть результат отпечатка реальности и сообразно самому реальному, и не возникло бы от нереального предмета. Приверженцы Карнеада все другое из этого уступают стоикам, но считают недопустимым положение, что представление «не может возникнуть от нереального предмета». Ведь представления происходят и от верреальных, равно как и от реальных, предметов.

И признаком их одинаковости является то, что они 403 по-одинаковому ясны и действенны, а признаком их одинаковой ясности и действенности служат связанные с ним последующие поступки. Ведь как в действительности жаждущий радуется, черпая питье, а убегающий от зверья или еще чего-нибудь страшного вопит и кричит, так и во сне бывает удовольствие

у жаждущих и думающих, что они пьют из источника, равно как и страх у пораженных ужасом:

...И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем,  
И рукамп всплеснул, и, печальный, так говорил он...<sup>108</sup>

- <sup>404</sup> И как в здравом состоянии мы доверяем ясным явлениям и с ними соглашаемся, относясь, например, к Диону, как к Диону, и к Феону, как к Феону, так
- <sup>405</sup> в безумии некоторые испытывают похожее состояние. Например, Геракл в неистовстве, получив представление от своих собственных детей, как если бы то были дети Эврисфея, соединил с этим представлением последующее действие. А следовало отсюда истребление детей врага, что он и исполнил<sup>109</sup>. Поэтому если представления являются постигающими постольку, поскольку приводят нас к признанию их и к соединению с ними последующих за ними действий, то, коль скоро такими же оказываются и ложные представления, следует сказать, что непостигающие представления
- <sup>406</sup> неразличимы от постигающих. В самом деле, как упомянутый герой получил представление от реальных стрел, так и от собственных детей, будто они дети Эврисфея. Представление совершенно одинаковое получилось также у человека, находящегося в одном и том же состоянии.
- <sup>407</sup> Но от стрел оно было истинным, а от детей — ложным. Поэтому, поскольку оба воздействовали на него одинаково, следует признать, что одно не отличается от другого. И если представление, полученное от стрел, назвать постигающим, потому что за ним последовало действие, состоявшее в том, что он пользовался стрелами как стрелами, то придется сказать, что и представление от детей не отличается от первого, поскольку и за ним последовало действие, т. е. истребление детей врага.
- <sup>408</sup> Итак, неразличимость постигающих и непостигающих представлений по их свойству очевидности и интенсивности установлена. С такой же несомненностью академики доказывают их неразличимость по характеру и по типу. Они приглашают стойков [обратить внимание]
- <sup>409</sup> на явления. Ведь при сходстве по форме (*μορφῆ*), но при различии по предмету (*ὁποσείμενον*), говорят они, невозможно разграничить постигающее представление от ложного и непостигающего. Например, из двух

яиц, совершенно похожих одно на другое, я даю стойку поочередно каждое для решения; сможет ли мудрец, взглянув на него, сказать безошибочно, одно и то же показывается ему яйцо или то одно, то другое? Такое же рассуждение приложимо и к близнецам. Разумный получит ложное представление как бы от реального и в соответствии с реально существующим представление, вылепленное и напечатленное, если он о Касторе получит представление как о Полидевке<sup>110</sup>. Отсюда возникло так называемое прикровенное суждение (ἐγκραυματόν λόγος): если мы захотим обратить внимание на предмет, в том случае когда выглянула змея, то мы впадем в большое затруднение и не сможем сказать, тождественна ли данная змея той, которая выглянула раньше, или это другая, поскольку в одной и той же пещере кишит множество змей.

Итак, постигающее представление не имеет какой-либо особенности, которая отличала бы его от ложных и непостигающих представлений. Сверх того, если что-либо вообще способно к постижению чего-нибудь, так в первую очередь это — зрение. Мы покажем, что и оно непостигающее. А значит, нет ничего, что постигало бы что-нибудь.

Именно зрение кажется воспринимающим цвета, величины, фигуры и движение, но на самом деле ничего из этого не воспринимает, как это тотчас станет нам ясно, начиная с цветов. В самом деле, если зрение воспринимает какой-либо цвет, говорят академики, то оно воспримет и цвет человека. Но зрение не воспринимает его. Поэтому оно не воспринимает и другого цвета. Ясно, что оно не воспринимает [цвет]: ведь последний изменяется соответственно разным временам, деятельности, свойствам, возрастам, обстоятельствам, болезням, здоровью, сну, бодрствованию, так что, зная его столь разнообразным, мы не знаем, что он такое в истинном смысле. В таком случае если это не есть постижение, то ничто другое не будет познано. Но также и в отношении фигуры мы встретим тот же род затруднений. Ведь одно и то же представляется гладким и шероховатым, как на картинах, округлым и квадратным, как в башнях, прямым и ломаным, как в весле, которое видится над водой и в воде, а при движении движущимся и остающимся в покое, как у тех, кто находится на корабле, и у тех, кто на берегу.

- 415 С другой стороны, если непостигающее представление совпадает с постигающим представлением, то постигающее представление не будет критерием истины. Ведь как совпадающее с кривым не будет критерием прямого, так, если постигающее представление совпадает с ложными и непостигающими представлениями, оно не будет критерием. Но постигающее представление, как мы покажем, во всяком случае совпадает с непостигающими и ложными представлениями. Поэтому постигающее представление не будет критерием истинного и ложного. Именно, в сорите<sup>111</sup>, когда последнее постигающее представление присоединяется к первому непостигающему и почти неотлично от него, приверженцы Хрисиппа говорят, что, когда в представлениях имеется такое незначительное различие, мудрец остановится и замолчит, а когда встречаются более значительные различия, в этом случае он, мудрец, сообразуется как с истинным с тем или
- 417 иным представлением<sup>112</sup>. Поэтому если мы покажем, что много ложного и непостижимого пристало к постигающему представлению, то ясно: мы установили, что не следует соглашаться с постигающим представлением, чтобы, согласившись с ним, не впасть через смежность в согласие с непостигаемыми и ложными предметами, хотя, по-видимому, встречается очень большая разница в представлениях.
- 418 Сказанное выяснится на примере. Предположим, постигающее представление «Пятьдесят — это немного», которое значительно отличается от другого представления — «Десять тысяч — это немного». Следовательно, поскольку непостигающее представление «Десять тысяч — это немного» далеко отстоит от постигающего «Пятьдесят — это немного», то усердный искатель не воздержится от суждения о большой разнице и согласится с постигающим представлением «Пятьдесят — это немного», но не согласится с непостигающим представлением «Десять тысяч — это немного». Но если с представлением «Десять тысяч — это немного» не соглашается мудрец, поскольку оно сильно отличается от представления «Пятьдесят — это немного», то, конечно, он согласится с представлением «Пятьдесят один — это немного», потому что между ним и представлением «Пятьдесят — это немного» нет никакой разницы. Однако поскольку «Пятьдесят — это немного»



было постигающим представлением, стоящим на последнем месте, то «Пятьдесят один — это немного» будет первым непостигающим представлением. Стало быть, ревностный искатель согласится с непостигающим представлением «Пятьдесят один — это немного». И если он согласится с этим представлением, не имеющим никакой разницы по сравнению с представлением «Пятьдесят — это немного», то он должен согласиться и с непостигающим представлением «Десять тысяч — это немного».

Ведь всякое непостигающее представлению равно <sup>420</sup> [всякому другому] непостигающему представлению. Так как непостигающее представление «Десять тысяч — это немного» равно представлению «Пятьдесят один — это немного» и, с другой стороны, ничем не отличается и не разнится от постигающего представления «Пятьдесят — это немного», то постигающее представление «Пятьдесят — это немного» уравнивается с непостижимым «Десять тысяч — это немного».

И таким образом постигающее представление в виду <sup>421</sup> своей неразличимости снизойдет до степени ложного и непостигающего представления.

Нельзя сказать и того, что не всякое непостигающее представление равно всякому непостигающему представлению, но что одно из них бывает более непостигающее, другое — менее, потому что прежде всего <sup>422</sup> будут противоречить сами себе и природе вещей стойки. Именно, как человек не отличается от человека, поскольку он человек, и камень — от камня, так и непостигающее представление не отличается от непостигающего представления, поскольку оно непостигающее, ни ложное — от ложного, поскольку оно ложно. Опираясь на это, последователи Зенона учили, что заблуждения равны между собою <sup>113</sup>. Затем, пусть даже будет одно представление более непостигающее, другое менее. Чем это может им помочь? Последует то, что с более непостигающим не соглашается мудрец, а соглашается с менее непостигающим представлением, что нелепо. Ибо, по их мнению, мудрец имеет безошибочный критерий и во всех отношениях обоготворяется за то, что не составляет легкомысленного мнения, т. е. не соглашается с ложным, в чем состоит крайнее несчастье и падение невежд.

Для возникновения чувственного представления, <sup>424</sup> например зрительного, нужно, по их мнению, сотруд-

ничество пяти моментов: чувствилища (*αἰσθητήριον*), чувственного предмета, места, способа [явления] и смысла, так что если при наличии остальных будет недоставать только одного, как это бывает, например, в условиях ненормальной мысли, то не останется, говорят они, восприятия. Поэтому и постигающее представление некоторые не вообще называли критерием, но когда ни в чем из перечисленного для этого нет препятствия. Это, однако, невозможно. Ведь помимо различия чувствилищных путей, внешних обстоятельств и многих других случайностей, как мы выше рассмотрели, не теми же самыми и не одинаково представляются нам даже предметы, как мы говорили об этом раньше<sup>114</sup>. Поэтому мы можем сказать, что они представляются такому-то чувству и при таком-то обстоятельстве, но мы не можем достоверно знать, таков ли поистине предмет, каким он нам кажется, или он на самом деле один, а кажется иным. Вследствие этого не существует ни одного представления, которое бы не имело для себя никакого препятствия.

426 И разве они не впадают здесь в троп взаимодоказуемости? Ведь на наш вопрос, что такое постигающее представление, они<sup>115</sup> в целях определения говорят: «Оно есть то, которое вылепливается и запечатлевается от реально существующего и в соответствии с реально существующим, каковое представление не могло бы возникнуть со стороны не существующего реально». Затем, опять-таки поскольку все познаваемое в целях определения преподается на основании уже известного, то на наш запрос, что такое реальное, они, извернувшись, отвечают, что «реальное есть двигатель постигающего представления». Поэтому, для того чтобы понять постигающее представление, мы должны предварительно познать реальное, а для познания реального обратиться к постигающему представлению. Таким образом, ни то ни другое не становится ясным, ожидая своей достоверности от другого.

427 Как одни из представляемых предметов являются и реальны, а другие являются, но как раз не реальны и поэтому мы нуждаемся в некотором критерии, который покажет нам, что является и вместе с тем существует, а что только является, но не существует, — так и в представлениях одни — постигающие, другие же — нет, и поэтому мы нуждаемся в критерии, который

определит, какие из них постигающие, а какие непостигающие и ложные.

Итак, этим критерием станет или постигающее <sup>428</sup> представление, или непостигающее. И если им станет непостигающее представление, то за этим последует то, что критерием всего вообще сразу станет непостигающее представление, на обязанность которого возлагается и оценка постигающего представления, чего мы не пожелаем. Если же им станет постигающее представление, то, во-первых, это нелепо, потому что мы собираемся судить его само, постигающее ли оно; <sup>429</sup> а во-вторых, если для распознавания постигающих и непостигающих представлений мы возьмем критерием постигающее представление, то придется при помощи постигающего представления проверять, постигающее ли на самом деле представление, которое берется это оценивать, а то постигающее представление — опять при помощи другого, и так до бесконечности.

Но, может быть, кто-нибудь скажет, что постигающее <sup>430</sup> представление является критерием для представляемого предмета, что он в истинном смысле существует, и для самого себя, что оно постигающее. Это не отличается от обратного утверждения, что представляемый предмет оказывается оценкой самого себя и представления. Именно, как при различии явлений спрашивается, на основании какого критерия мы отличаем реальное от нереального, так и при несогласии представлений мы разбираем, какой критерий позволяет нам считать одно постигающим, а другое непостигающим.

Вследствие этого при сходстве предметов, если критерием <sup>431</sup> самого себя может быть представление, хотя и разноречивое, то и представляемый предмет сам на основании себя явится достоверным, хотя бы он был весьма сомнительным, что нелепо. Или если этот по- <sup>432</sup> следний, поскольку он сомнителен, нуждается в оценке себя, то и представление будет нуждаться в проверке, которая покажет, действительно ли оно постигающее.

С другой стороны, если, по их мнению, всякое возражение невежды есть невежество и один только мудрец высказывает истину и имеет твердое познание истинного, то отсюда следует, что за ненахождением до сих пор мудреца по необходимости остается неоткрытой истина, а поэтому и все окажется непостижи-

мым, поскольку мы все, будучи невеждами, не имеем прочного постижения сущего.

433 При таком положении дела скептикам остается возражения стойков обратить в свою очередь против стойков. Именно, поскольку, по мнению скептиков, к невеждам сопричисляются Зенон, Клеанф, Хрисипп и прочие представители этой школы, а всякий невежда одержим неведением, то Зенон совсем не знал, окружен ли он миром или сам окружает мир и мужчина он или женщина; не ведал и Клеанф, человек ли он или зверь гораздо более пестрый, чем Тифон<sup>116</sup>. В самом деле, Хрисипп или знал этот стоический догмат (я имею в виду положение «Невежда ничего не знает»), или даже не понимал его. И если он понимал, то ложь, что ничего не знает невежда, ибо Хрисипп, будучи невеждой, знал это самое положение, что «Невежда ничего не знает». Если же он не знал бы даже того положения, что «Невежда ничего не знает», то как он может высказывать свое мнение о многом, полагая, что мир один и управляется промыслом, что его сущности предстоит полное изменение и многое другое?

435 Можно, если кому нравится, приводить в порядке возражения и другие апории, которые обыкновенно стойки преподносят скептикам. Однако после выяснения формы этой аргументации нет необходимости в многословии.

Что же касается тех, кто принимает вероятные представления, то речь о них будет краткая. Именно эти критерии приняты ими как одно из двух: либо 436 как полезные в житейском обиходе, либо как полезные для отыскания истины в сущем. И если они скажут первое, то окажутся нерассудительными. Ведь ни одно из этих представлений не может само по себе служить для житейского обихода, но каждое нуждается в наблюдении, по которому одно является через то-то вероятным, а другое через то-то разработанным и нерассеянным.

437 Если же — для отыскания истинного, то они провалятся, так как только вероятное представление не есть еще критерий истинного. Ведь для открытия истинного надо, чтобы гораздо раньше представление было разработано, причем при исследовании каждого из замечаемых нами в его области моментов у нас не должно возникнуть подозрение, что пропущено нечто дол-

женствующее быть исследованным, потому что, если мысль рассеивается, упраздняется познание истины.

И вообще они не получают подкрепления от своих 438 аргументов. Ведь как они, принимая постигающее представление, твердили, что оно не есть критерий истины, поскольку около него находятся другие, неразличимые от него ложные представления, так не исключено, что при рассмотрении вероятного представления среди исследуемых нами предметов обнаружится нечто другое, ложное, так что, к примеру сказать, нам будет казаться, что мы в надлежащем состоянии имеем душу и тело, а на самом деле не так или представляемый предмет кажется видимым на известном расстоянии, в действительности же находится в ином положении.

Самое главное, впрочем, это то, что если ни все 439 представления верны, ни все представления неверны, ни одни верны, а другие неверны, то представление не будет критерием истины. Вследствие этого ничто не будет критерием, потому что нет твердого знания ни о действующем ( $\acute{\upsilon}\phi' \acute{o}\acute{\upsilon}$ ), ни о посредствующем ( $\acute{\delta}\iota' \acute{o}\acute{\upsilon}$ ), ни о направленности ( $\chi\alpha\theta' \acute{o}$ ).

Но догматики, возражая, обычно спрашивают, как же скептик может говорить об отсутствии критерия. 440 Именно, он говорит это или без критики, или пользуясь критерием. Если без критики — он будет недостоверен; если же при помощи критерия — то он запутается и, утверждая, что нет никакого критерия, согласится для доказательства своего положения принять критерий. 441 И в свою очередь в ответ на наше заключение «Если есть критерий, то он или определен, или неопределен» и на соображение, что вследствие этого — одно из двух: или он впадает в бесконечность, или бессмысленно утверждает, будто нечто является критерием для самого себя, они в виде возражения утверждают 117, что не бессмысленно допускать что-либо в качестве критерия для самого себя. Ведь отвес проверяет самого себя и 442 другие предметы; и весы определяют равновесие и других предметов, и себя самих; и свет открывает не только другие предметы, но и самого себя, вследствие чего якобы и критерий может стать критерием и других и самого себя.

Но против первого можно возразить, что в обычае 443 скептиков не защищать достоверное, но довольство-

- ваться в отношении последнего как достаточным основанием общепринятым предположением, а кажущееся недостоверным защищать и каждое из недостоверных положений уравнивать в значении с той достоверностью, которой обладают [мнения], одобренные преданием. Поэтому и в настоящее время мы предприняли наши рассуждения не для упразднения критерия, но из желания показать, что существование критерия совершенно недостоверно, поскольку даются такие же исходные точки зрения для противоположного. Затем, если мы на самом деле думаем устранить критерий, то мы можем для этой цели пользоваться представлением, пусть и не как критерием, и принимать согласно с ним встретившиеся нам вероятные суждения, утверждая, что никакого критерия нет, но делаем мы это не потому, что всецело согласны с ними, ибо и противоположные суждения одинаково вероятны.
- 444 «Клянусь Зевсом, ведь нечто может быть критерием и самого себя, как это происходит с отвесом и коромыслом весов». Это, однако, ребяческая забава. Ведь для каждого из этих критериев есть какой-то высший критерий, каковы чувственные восприятия и ум, благодаря чему мы и приходим к их построению, тогда как догматики не допускают никакого критерия более высокого, чем тот, который до сих пор был предметом нашего рассмотрения. Поэтому он недостоверен, говоря что-либо о себе и не имея свидетельства своей истинности.
- 445 Вот что сказано нами о критерии. Но так как наше обозрение имеет достаточный размер, то мы, начав с другого, попробуем выставить отдельно затруднения, касающиеся самой истины.

## КНИГА ВТОРАЯ

При помощи предпринятого выше обзора мы рассмотрели то, что у скептиков обыкновенно разрабатывается методом апорий в целях ниспровержения критерия истины<sup>1</sup>. Присоединив к этому вышеприведенное обозрение, начиная от физиков и кончая позднейшими, мы обещали сверх всего поставить вопрос, в частности, и о самой истине. Теперь, исполняя это обещание, мы сперва рассмотрим, существует ли что-либо истинное.

### [1. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-ЛИБО ИСТИННОЕ?]

Уже для всех очевидно, что при отсутствии ясного критерия по необходимости становится неочевидным и истинное. Однако вдобавок к этому можно будет доказать и то, что и без всякого возражения против критерия расхождение в мнениях о самой истине способно привести нас к воздержанию от суждения. А именно, как при отсутствии в природе вещей прямой и кривой [линии] не может быть и мерила для их оценки и как при несуществовании тяжелого и легкого тела невозможно и устройство весов, так, если нет ничего истинного, исчезает и критерий истины. Показавши существующее в этом пункте разногласие между догматиками, мы можем установить, что, насколько можно судить по их рассуждениям, нет [вообще] ничего истинного или ложного.

В самом деле, одни из рассуждавших об истинном отрицают существование истины, другие признают. Из числа признающих одни считали истинным только мысленное, другие — только чувственное, а иные — и то и другое, и мыслимое, и чувственное. Именно, Ксениад Коринфский, как мы показали выше<sup>2</sup>, утверждает, что нет ничего истинного. К нему примыкает

и киник Мони́м, назвавший все иллюзией<sup>3</sup>, которая<sup>6</sup> есть мнение о несуществующем как о существующем. Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное. Но Демокрит думал так потому, что, по его мнению, в основании природы не имеется ничего чувственного, так как всё составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества<sup>4</sup>.

7 Платон же думал так потому, что, по его мнению, чувственное постоянно возникает, но никогда не существует, ибо бытие течет подобно реке, так что одно и то же не остается неизменным даже два кратчайших мгновения, и не позволяет, как говорил и Асклепиад, даже указать на себя дважды по причине быстроты потока<sup>5</sup>.

Энесидем же, согласно с Гераклитом, и Эпикур,<sup>8</sup> вообще склоняющиеся к чувственному, разошлись в частности. Энесидем признаёт некоторое различие явлений и говорит, что одни из них являются всем вообще, а другие отдельно кому-нибудь одному. Из них истинны те, которые являются всем вообще, а ложные те, которые не таковы. Отсюда вытекает, что словом «истинный» (ἀληθής) с полным основанием именуется то, что «не ускользает» (μὴ λήθον) от общего<sup>9</sup> знания<sup>4</sup>. Эпикур же называл все чувственное истинным и сущим. Ведь все равно, назвать ли что-нибудь истинным или сущим. Поэтому, определяя истину и ложь, он говорит: «Истинное есть то, что таково, как о нем говорят; а ложь есть то, что не таково, как о нем говорят»<sup>7</sup>. Ощущение восприимчиво в отношении попадающегося ему навстречу; при этом оно ничего и не отнимает, и не прибавляет, и не изменяет ввиду своей внеразумности; оно всегда правдиво и, таким образом, принимает сущее в таком состоянии, в каком оно находится по природе. Но если все чувственное истинно, то [зато] представляемые предметы [в этом отношении] различаются, а именно: одни из них истинны, другие ложны, как мы показали выше.

10 Стоики же говорят, что и из чувственного, и из умопостигаемого истинно [только] некоторое; однако чувственное истинно не в прямом смысле, но соответственно отнесению к умопостигаемому, которое с ним связано. По их мнению, истинное — это существующее и противостоящее чему-нибудь, а ложное — несуществующее и не противостоящее ничему. Это «бесте-



лесное» утверждение по существу есть умопостигаемое<sup>8</sup>.

Таково было некое первое разногласие по вопросу<sup>11</sup> об истинном. Но было помимо этого и другого рода расхождение. В соответствии с ним одни связывают истинное и ложное с обозначаемым предметом, другие — со словом, третьи — с движением мысли. Первое мнение, как известно, возглавляют стоики, говорящие<sup>9</sup>, что три [элемента] соединяются вместе: обозначаемое, обозначающее и предмет (τὸ τοῦ ἡγμένου), причем обозначающее есть слово, как, например, слово<sup>12</sup> «Дион». Обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом; и мы ее воспринимаем как установившуюся в нашем разуме, варвары же не понимают ее, хотя и слышат слово. Предмет же есть находящееся вне, как, например, сам Дион. Из этих элементов два телесны, именно звуковое обозначение и предмет, одно же бестелесно, именно обозначаемая вещь и словесно выраженное (λεχτόν)<sup>10</sup>, которое бывает истинным или ложным. Таково вообще не все, но одно — недостаточно, а другое — самодовлеющее. При этом из самодовлеющего [истинным или ложным] бывает так называемое утверждение, которое они определяют так: «Утверждение есть то, что истинно или ложно».

Последователи Эпикура и физика Стратона, сохранившие только обозначающее и предмет, придерживаются, по-видимому, второй позиции и связывают истину и ложь со словом. Последнее же мнение (я имею в виду мнение, полагающее истину в движении мысли) представляется школьным изобретением<sup>11</sup>.

Изложивши обозрение этого вопроса в главных чертах, мы отсюда переходим к отдельным апориям, из которых одни, как более общие, встретятся при всех предложенных положениях, а другие, как более частные, касаются того или другого из них. Мы по порядку сначала выскажемся об общих апориях.

Итак, говорящий, что существует нечто истинное,<sup>15</sup> или только утверждает, что существует нечто истинное, или доказывает это. Если он просто утверждает, то [подобным же образом] в силу простого высказывания он сможет услышать и противоположное этому, а именно что нет ничего истинного. Если же он доказывает, что существует нечто истинное, то он доказывает это или истинным доказательством, или неис-

- тинным. Но неистинным он его не называет, потому что такое не заслуживает доверия. Если же он пользуется истинным доказательством, то, [я спрашиваю], откуда [ему известно], что доказательство того, что существует нечто истинное, само истинно? Если оно истинно само из себя, то равным образом из себя же самого может быть сказано, что истины не существует. Если же он взял это из доказательства, то возникает вопрос, почему это доказательство истинно, и так до бесконечности. Поэтому если для познания того, что существует нечто истинное, надо прежде представить себе бесконечное — а бесконечное представить невозможно, — то невозможно надежно узнать, что нечто
- <sup>17</sup> истинное существует. Кроме того, даже если существует что-нибудь истинное, то оно или явно или неявно или кое в чем явно, а кое в чем неявно. Оно ни очевидно, как мы покажем, ни неявно, как мы докажем, ни отчасти явно и отчасти неявно, как мы в этом убедимся. Следовательно, не существует ничего истинного.
- <sup>18</sup> Действительно, если оно явно, то или все явное истинно, или истинно только нечто явное. Но все явное не может быть истинным. Ведь то, что случается во сне или в безумии, не истинно, так как при большом противоборстве явного необходимо будет признать, что все противоборствующее сосуществует вместе и что оно
- <sup>19</sup> является одинаково истинным, а это нелепо. Следовательно, не все явное истинно. Если же одно явное истинно, а другое ложно, то мы должны иметь критерий для распознавания, что из явного истинно и что ложно. А этот критерий [сам] или всем явен, или неявен. И если он явен, то поскольку не все явное истинно, надо будет проверить данное явное на основании другого явного, а это последнее на основании другого, отличного от него. И так мы уходим в бесконечность.
- <sup>20</sup> Если же он неявен, то истинным будет не одно только явное, но и неявное. Ибо если мы принимаем неявное за то, что берется в целях удостоверения явного, то нечто неявное должно быть истинным. Ведь истинное,
- <sup>21</sup> как известно, во всяком случае не судится по ложному. Если же нечто неявное истинно, то истинно не одно только явное, как было предположено вначале.

Затем, откуда следует, что это неявное истинно? Если из самого себя, то и все неявные вещи будут также истинными сами через себя. Если же сказано

это доказательство, то, конечно, или из неявного, или из очевидного должна быть доказана его истинность. И если из неявного, то оно в свою очередь должно иметь своим критерием какое-либо другое, а третье — какое-либо четвертое неявное, и так до бесконечности. <sup>22</sup> Если же из явного, то мы попадаем в троп взаимодоказуемости <sup>12</sup>, так что мы будем удостоверять явное неявным и, наоборот, неявное опять явным.

Но если не истинны ни все явное, ни нечто, то во- <sup>23</sup> обще ничто явное не истинно. Так же и неявное не есть истинное. В самом деле, опять-таки если неявное <sup>24</sup> истинно, то или все неявное истинно, или не все. Но, как мы покажем, ни все неявное не истинно, ни нечто. Стало быть, и неявное не есть что-нибудь истинное. В самом деле, если все неявное истинно, то прежде всего незачем было спорить догматикам, как, например, по поводу того, что одни признают один элемент, другие — два, притом одни считают [число] их счислимым, другие же — бесконечным, и выдавать мнения друг друга за ложные.

При истинности всякого неявного противоборствующи- <sup>25</sup> е мнения окажутся истинными, как, например, четность или нечетность [числа] звезд: ведь это одинаково неявно, а все неявное истинно. Однако из противоборствующих не всякое может быть истинным. Следовательно, все неявное не может быть истинным. Но и нечто неявное не может быть истинным.

Признание одного неявного истинным, а другого ложным бывает или на основании его самого и без <sup>26</sup> критерия, или с критерием. Если это говорится без рассуждения, то мы не сможем ничего сказать и против того, кто называет истинным и противоположное этому. <sup>27</sup> Если же с критерием, то, конечно, этот критерий или явен, или неявен. И если он явен, то ложным окажется первоначальное предположение, что только неявное истинно. Затем, и само то, при помощи чего мы судим <sup>28</sup> о явном, на основании чего может быть признано истинным? Если на основании его самого, то и сказанное на основании себя самого, что оно не истинно, будет достоверно. Если же такое заключение выведено из явного, то и это явное будет приниматься на основании <sup>29</sup> другого явного, и так до бесконечности. Если же [критерий утверждается] на основании неявного, то получится троп взаимодоказуемости, поскольку мы

не будем в состоянии считать достоверным ни явное без неявного, ни неявное надежным вне явного. Поэтому и неявное не может быть истинным.

30 Остается, следовательно, сказать, что истинное есть то, что является в одном отношении как очевидное, а в другом как неявное... [что невозможно]... Если мы предположим истинным явное и потому, что оно явно, то мы сделаем такое предположение или вследствие того, что все явное истинно, или потому, что не все. И если неявное предполагается истинным на основании того, что оно неявно, то такое предположение сделано или потому, что все неявное истинно, или потому, что не все. И опять мы сталкиваемся с теми же затруднениями.

31 Отсюда вытекает такое следствие: если не истинно ни явное, ни неявное, ни то, что в одном отношении явно, а в другом неявно, а ничего другого сверх этого не существует, то по необходимости ничего истинного не существует.

32 Некоторые же выводят затруднение из самого общего понятия существующего<sup>13</sup>. Это родовое понятие восходит выше всего, само же ничему другому не подчиняется. Оно или истинно, или ложно, или одновременно

33 истинно и ложно, или не истинно и не ложно. Если оно истинно, то все виды, сколько их ни есть у него, будут истинны. Как если родовое понятие людей есть «человек», то отдельные представители его — люди; и как при родовом понятии «разумного» отдельные человеки разумны, и как при родовом понятии смертного отдельные человеки называются смертными, так, если родовое понятие всего истинно, то по необходи-

34 мости и все сущее истинно. Если же все существующее истинно, то ничего не будет ложного. И если ничего не будет ложного, то ничего не окажется и истинного, как мы упомянули выше, доказывая оба эти положения как мыслимые на основании взаимного сличения. С другой стороны, если все сущее истинно, мы должны

35 считать всякое противоборствующее истинным. А это нелепо. Поэтому наибощее родовое понятие не истинно. Однако оно и не ложно ввиду подобных же затруднений. Ведь если оно ложно, то будет ложно и все ему причастное. Но ведь ему причастно все: и тела, и бестелесное. Следовательно, все станет ложным. Но если все ложно, то последуют аналогичные же затруднения.

Итак, остается предположить, что наиболее родовое <sup>36</sup> понятие одновременно и истинно, и ложно или что оно одновременно не истинно и не ложно. А это хуже предположенного раньше, потому что из этого воспоследует, что все взятое порознь будет одновременно истинно и ложно или не истинно и не ложно, что бессмысленно. Следовательно, ничего истинного не существует.

Но истинное, скажут, тоже может принадлежать <sup>37</sup> или к независимому и существующему в природе, или к относительному. Но, как мы сейчас докажем, истинное есть ничто из этого. Следовательно, истинное не существует. Независимо и в природе не существует истинного постольку, поскольку существующее независимо и в природе приводит в движение всех находящихся в равном положении, как, например, теплое не является теплым по отношению к одному и холодным по отношению к другому, но для всех находящихся в равном положении одинаково является теплым. Истина же <sup>38</sup> не одинаково действует на всех, но одно и то же одному кажется истинным, а другому — ложным. Следовательно, истина не принадлежит тому, что существует независимо или в природе. Если же она принадлежит относительному, то, поскольку относительное только мыслится, но не существует реально, постольку и истинное будет только вообще предметом мысли, но не будет существовать реально. С другой стороны, если истина <sup>39</sup> относительна, то одно и то же будет одновременно и истинным, и ложным. Именно, как одно и то же является и правым, и левым, по отношению к одному правым, а по отношению к другому левым, и как одно и то же считается и верхним, и нижним, верхним по отношению к лежащему внизу и нижним по отношению к находящемуся вверху, точно так же мы назовем одно и то же и истиной, и ложью. В таком случае оно, не будучи истиной более, чем ложью, разумеется, не есть истинное.

В этом смысле сходного характера затруднения <sup>40</sup> выставляет по этому вопросу и Энесидем. Именно, если существует, [говорит он], что-либо истинное, то оно или чувственно, или мысленно, или же и мысленно и чувственно, или ни чувственно, ни мысленно, или ни то ни другое одновременно, как будет доказано. Стало быть, нет ничего истинного.

- 41 К выводу, что истинное не есть чувственное, мы придем следующим образом. Существуют роды и виды чувственного. Притом, роды — это общности, находящиеся в отдельных вещах. Например, «человек» — это то, что проявилось в отдельных людях, а «лошадь» — это то, что проявилось в отдельных лошадях. Виды же суть особенные свойства, принадлежащие каждому в отдельности, например Диону, Феону и др.
- 42 Итак, если истинное чувственно, то это истинное, конечно, будет или общим для многих, или таким чувственным, которое находится в пределах частного свойства. Но истинное и не есть общее, и не находится
- 43 в частном. Поэтому чувственное не истинно. Еще: как зримое постигается зрением, слышимое познается слухом, а обоняемое — обонянием, так и чувственное вообще познается ощущением. Но истинное не познается вообще ощущением, потому что ощущение нера-
- 44 зумно, а истинное не познается неразумно. Поэтому истинное не есть чувственное. Но ведь истинное и не есть мысленное, раз ничто чувственное не истинно. Здесь снова получится бессмыслица. Ведь мысленное или общее всем, или некоторым в частности. Но истинное не может быть предметом мысли ни для всех
- 45 вообще, ни для некоторых в отдельности. Быть мысленным для всех невозможно, а быть мысленным частным образом для кого-либо одного или многих недостоверно и спорно. Следовательно, истинное не есть и мысленное. Но истинное не есть также и чувственное, и мысленное одновременно. Именно, или все
- 46 чувственное и все мысленное истинно, или нечто чувственное и нечто мысленное. Но утверждать же, что все чувственное и все мысленное истинно, невозможно. Ведь чувственное борется с чувственным и мысленное с мысленным и попеременно чувственное с мысленным и мысленное с чувственным, так что если считать все истинным, то одно и то же должно и не быть, а также оставаться истинным и ложным. А считать истинным нечто чувственное или мысленное — это снова вызывает недоумение. Ведь требует разъяснения это «нечто».
- 47 С другой стороны, последовательно или все чувственное называть истинным, или все — ложным. Ведь все чувственное одинаково чувственно, а не то, чтобы одно — больше, а другое — меньше; и мысленное также одинаково мысленное, и неверно, что одно в большей

степени мысленное, а другое — в меньшей. Следовательно, все чувственное не называется истинным, не называется оно и ложным. Поэтому нет ничего истинного.

Да, но истина принимается не по тому, как она <sup>48</sup> кажется, а по другому основанию. Какое же это основание? Пусть догматики открыто выскажут его, чтобы оно или склонило нас к соглашению, или обратило <sup>49</sup> в бегство. Затем, как они понимают самое это основание? Как явное для них или как неявное? Если они считают его явным, то они лгут, говоря, что истина не существует как нечто явствующее. Если же они считают упомянутое основание неявным, то как они поняли то, что для них неявно? Из самого себя или <sup>50</sup> через другое? Но через самое себя понять [это основание] для них невозможно, ибо ничто неявное не может быть понято само на основании себя. Если же через иное, опять спрашивается, явное оно или неявное? И, продолжая такое изыскание до бесконечности, мы можем сделать вывод, что истину найти нельзя.

Что же далее? Называть ли истинным убеждающее нас, убедительное <sup>51</sup>, какова бы ни была его сущность, чувственная или мысленная или одновременно чувственная и мысленная? Но и это порождает недоумения. <sup>52</sup>

Действительно, если убедительное истинно, то ввиду того, что не одно и то же здесь убеждает и одних и тех же убеждает не вполне, мы должны допустить, что одно и то же и существует и не существует, что одно и то же есть и истина, и ложь. Насколько оно убеждает некоторых, оно будет истинно и реально; насколько же оно других не убеждает, оно будет ложным и нереальным. Но во всяком случае невозможно, <sup>53</sup> чтобы одно и то же и было, и не было, чтобы оно было истинным и ложным. Поэтому и вероятное не истинно. Разве что мы назовем истинным нечто убедительное для большинства. Так, на большинство здоровых людей мед действует как сладкий, и с этим несогласен лишь один, страдающий желтухой. Мед мы, значит, называем сладким в истинном смысле. Но это пустяки. Когда мы рассуждаем об истине, тогда надо обращать внимание не на большинство согласующихся в мнении, а на их состояние. Одним состоянием пользуется боль- <sup>54</sup> ной, и одним устройением — все здоровые. Однако не

падо доверять одному состоянью больше, чем другому. Иначе, предположив, наоборот, что многие, например, тифозные чувствуют горечь в меду, а один здоровый чувствует сладость меда, можно вообще прийти к выводу, что мед следует называть горьким. А это нелепо. Поэтому, как в данном случае, не соображаясь со свидетельством большинства, мы несколько не менее называем мед сладким, так и в том случае, когда многие чувствуют сладость меда, а один — горечь, мы, не обращая внимания на то, что мед зовется сладким на основании мнения множества людей, именно так его переживающих, должны исследовать истину иначе.

Таковы некоторые *общие* апории в вопросе об истинном. <sup>55</sup> Перейдем теперь к *частным* апориям. Как известно, мы раньше доказали, что люди, называющие все ложным, опровергают сами себя. Действительно, если все ложно, то ложно и утверждение «все ложно», являющееся частью всего. А если ложно утверждение «все ложно», то истинным будет противоположное ему — «не все ложно». Выходит, что если все ложно, то не все ложно.

Последователи Демокрита и Платона, отвергая чувственные восприятия, а также упраздняя чувственное и следуя только за мысленным, смешивают предметы и колеблют не только истину сущего, но и свою собственную мысль. Ведь всякое мышление возникает за чувственным восприятием или не без чувственного восприятия, и притом из фактов или не без фактов <sup>57</sup> (περίπτωσης). Отсюда мы найдем, что даже так называемые ложные представления (например, во сне или в безумии) не отделяются от того, что познается нами при помощи чувственного восприятия на фактах. Так, тот, кто в безумии представляет себе Эриний, «дев кроважидных и змеиновидных» <sup>58</sup>, — тот мыслит образ, составленный из того, что ему явилось. Так же и видящий во сне крылатого человека видит это не без того, что он видел нечто крылатое и видел человека.

И вообще нельзя ничего найти в мысли такого, чего <sup>58</sup> кто-либо не имел бы в себе познанным на фактах. Это может восприниматься или по сходству фактических явлений, или с их увеличением или с их уменьшением, или путем их соединения. По сходству [мы <sup>59</sup> воспринимаем], например, когда мы, посмотревши на изображение Сократа, представляем себе не виденного



нами Сократа с увеличением — когда мы, отправляясь от обыкновенного человека, представляем такого, который не сходен

...был с человеком, вкупающим хлеб, п казался лесистой Дикой вершиной горы...<sup>16</sup>

а с уменьшением — когда, сокративши рост обыкновенного человека, мы получаем представление о карлике. Путем соединения — когда по человеку и лошади мыслим себе никогда не виденного нами гиппокептавра. Следовательно, всякому представлению предшествует воспринимаемая чувствами фактическая обстановка и через упразднение чувственных предметов по необходимости упраздняется и всякое мышление.

Далее, утверждающий, что все являющееся ложно,<sup>61</sup> а истинно только мысленное, говорит это или на основании простого высказывания, или при помощи доказательства. Но утверждающий это только путем высказывания, путем высказывания и будет приостановлен. А тот, кто будет пытаться представить доказательство,<sup>62</sup> — тот будет опровергнут. Именно, он станет доказывать, что только мыслимое подлинно, или путем явного, или путем неявного. Но он не докажет этого ни путем явного, потому что его не существует, ни путем неявного, поскольку неявное должно быть удостоверено явным. Поэтому непрочна позиция последователей Демокрита и Платона.

Эпикур же говорил<sup>17</sup>, что все чувственное истинно,<sup>63</sup> что всякое представление исходит от реально существующего и оно способно возбудить чувственное восприятие, но заблуждаются говорящие, будто некоторые представления истинны, а некоторые ложны — вследствие неумения отделить мнения от очевидности. У Ореста, например, когда ему казалось, что он видит Эриний, чувственное восприятие, вызываемое образами, было истинно (поскольку в основе тут были образы [вещей]), но ум его, полагавший, что Эринии телесны,<sup>64</sup> впадал в ошибочное мнение. И еще, с другой стороны, говорит Эпикур, вышеназванные люди, вводящие различие представлений, не в состоянии удостовериться, что некоторые из представлений истинны, а некоторые ложны. Именно, они не докажут подобного положения ни явным путем, так как явное и есть здесь искомое,

ни неявным, потому что неявное должно быть доказано через явное.

65 Говоря так, Эпикур, очевидно, против воли впал в подобное же затруднение. Именно, если он признает, что некоторые представления обязаны своим появлением реальным телам, а другие — образам, и указывает, что очевидность — это нечто одно, а мнение — другое, то я спрашиваю, как он различает представления, произведенные реальными телами, от произведенных образами? Ни посредством очевидности, потому что она искомое, ни посредством мнения, потому что последнее должно быть удостоверено через очевидность. В особенности же бессмыслен тот, кто пытается показать более исследованное на основании менее исследованного. При рассмотрении нами достоверности явлений он вводит в речь небывалое и сказочное мнение об образах<sup>18</sup>.

67 Тернист, однако, путь рассуждения и у стоиков. Они хотя и настаивают на различии между чувственными и мысленными предметами, а соответственно этому различию одно — истинно, а другое — ложно, но не в состоянии связать это вместе. А именно, они признают некоторые представления (например, полученные Орестом от Эриний) пустыми, а другие — хотя и полученными от реальностей, но не в соответствии с самой реальностью, каково было представление у Геракла в безумии от собственных детей, как бы от детей, но не в соответствии с самой реальностью, поскольку он смотрел на этих детей не как на своих, ведь он говорит:

Однѣ сын Эврисфеѣ пскупил  
Отцовскую вражду своею смертью<sup>19</sup>.

68 При таком положении дела представления остаются неразличенными и стоики не смогут сказать, какие из них способны постигать истинно и возникают из реальности и в соответствии с реальностью и какие из них не таковы, как мы подробно рассказали это раньше<sup>20</sup>.

69 Каково наше рассуждение об этой точке зрения, таковым же оказывается оно и в отношении другой, по которой одни полагают истину и ложь в обозначении, т. е. в бестелесной словесности (λεχτῶ), другие — в звуке, а третьи — в движении мысли. Теперь, если начать с первой точки зрения, стоики

вообще считают, что истинность и ложность заключаются в словесном обозначении (λεξτεῖν)<sup>21</sup>. Они называют словесным обозначением то, что устанавливается в соответствии с разумным представлением (λογικὴν φαντασίαν), а разумным они называют то представление, в соответствии с которым представленное можно доказать разумом. Одни из словесных обозначений они называют недостаточными, а другие — самодовлеющими. Недостаточные мы теперь обойдем молчанием. В самодовлеющих же они насчитывают много разрядов.<sup>71</sup> Так, они называют одни из них повелительными, как, например,

Выйди, любезная нимфа...<sup>22</sup>,

или изъяснительными, те, которые мы произносим в делах изъяснения, как, например, «Дион гуляет», или вопросительными, те, которые мы произносим при вопросе, например: «Где живет Дион?» Некоторые из словесных обозначений они называют заклинательными, потому что, произнося их, мы делаем заклинание:

Пусть их мозг на землю прольется, как это вино...<sup>23</sup> —

или просительными, те, во время произношения которых мы молимся, например:

Славный, великий, царящий на Иде Зевес,  
небожитель,  
Дай Айанту достичь победы и славы  
прекрасной<sup>24</sup>.

Они называют также некоторые из самодовлеющих<sup>73</sup> словесных выражений утверждениями, потому что, произнося их, мы или говорим правду, или лжем. Некоторые из них больше, чем утверждения. Так, например, словесное обозначение:

На Приамидов похожий пастух<sup>25</sup> —

есть утверждение, потому что, произнося его, мы или говорим правду, или лжем. А в такой форме:

Как бы похожий на Приамидов пастух —

это обозначение есть нечто большее, чем утверждение, но не утверждение.

Впрочем, поскольку различие в словесных обозначениях велико, то для того, чтобы существовало нечто истинное или ложное, необходимо, они говорят, прежде всего существовать самому словесному обо-

значению, а уже потом, чтобы оно было самодовлеющим и не вообще каким-либо, но утверждением, потому что, как мы сказали выше, только произнося его, мы или говорим правду, или лжем.

75 Вот почему скептики говорят: как можно доказать, что существует какое-то бестелесное, словесное обозначение, которое отделено и от обозначающего звука (как, например, от слова «Дион»), и от соответствующего предмета (как, например, сам Дион)? Ведь стоики  
76 или как нечто само собою разумеющееся скажут, что оно существует, или удостоверят его существование доказательством. Если они скажут, что это бестелесное обозначение существует как нечто само собою разумеющееся, то и нам также как нечто разумеющееся само собою можно сказать, что оно не существует. Как они уверены без доказательства, так и апоретики с помощью бездоказательного утверждения будут уверены в противном. А если они не будут внушать доверия, то и стоики одинаковым образом не будут внушать доверия. Если же они удостоверят это путем доказательства, то для них последует худшее затруднение. Ведь доказательство есть речь, а речь состоит из словесных выражений. Следовательно, стоики станут доказывать словами, будто существует некая словесность, что нелепо, так как недопускающий, что существует нечто словесное, не допустит и того, что существуют  
77 многие словесные обозначения. К тому же при исследовании того, существуют ли употребленные в доказательстве словесные обозначения, в случае если стоики признают их существование как данное, то и апоретики со своей стороны признают их небытие как данное, причем на обеих сторонах достоверность или недостоверность окажется одинаковой. Если же они признают это на основании доказательства, то они уйдут в бесконечность. Ведь у них потребуют доказательства заключающихся во втором доказательстве словесных обозначений; и если они приведут третье — то заключающихся в третьем доказательстве словесных обозначений, и так для четвертого — имеющих в четвертом, и тем самым доказательство существования словесного станет у них лишенным начала.

79 И многое другое можно сказать по этому вопросу, по мы выскажемся по этому поводу при более удобном случае в разделе о доказательстве <sup>26</sup>. А теперь сле-

дует сказать, что они считают самодовлеющее утверждение составным. Например, словесное выражение «Сейчас есть день», по их мнению, состоит из слов «день» и «есть». Но ничто бестелесное не может ни составляться, ни делиться, так как это есть свойство тел. Поэтому нечто самодовлеющее не есть ни вещь, ни <sup>80</sup> утверждение. Далее, всякое словесное обозначение должно быть выражено словом, откуда оно и получило свое название. Но никакое словесное обозначение ничего не обозначает, как то доказывают апоретики. Стало быть, не существует никакого словесного обозначения. Следствием этого утверждения является то, что не существует утверждения, как истинного, так и ложного. Как говорят сами стоики, обозначить словом есть произнести обозначительный звук мыслимой вещи <sup>27</sup>, как, например, в следующем стихе:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына <sup>28</sup>.

Но во всяком случае невозможно произносить обозна- <sup>81</sup> чительные звуки этого [стиха], так как то, части чего не сосуществуют вместе, само не может существовать. Однако части этого объекта не существуют вместе, а следовательно, и сам объект нереален. Само собою ясно, что его части реально не существуют вместе. Ведь когда мы произносим первое полустигхия, еще нет второго; а когда произносим второе, уже нет первого, так что мы вообще не произносим целого стиха. <sup>82</sup> Но мы не произносим даже и полустигхия, потому что, когда мы произносим первую часть полустигхия, мы еще не произносим его вторую часть, а когда произносим вторую часть полустигхия, то уже перестали произносить первую, так что и полустигхия не существует. Если мы вдумаемся, то даже ни одного слова не существует, например упомянутое выше слово «гнев». Когда мы читаем «г», мы еще не произносим «нев», а когда произносим «нев», то мы уже не произносим «г».

Итак, если не может существовать что-либо, чьи <sup>83</sup> части не сосуществуют реально, — а это доказано [уже] на одном слове, части коего не сосуществуют реально, — то следует сказать, что не существует реально ни одного слова. Поэтому также не существует и утверждения, которое они называют составным, например такое: «Сократ существует». Ведь когда говорится слово «Сократ», еще нет слова «существует», а когда говорится

«существует», то уже нет слова «Сократ». Следовательно, умозаключение не существует как целое, но только в виде частей целого. А части утверждения не <sup>64</sup> суть утверждения. Поэтому не существует никакого утверждения. Впрочем, зачем мы будем рассуждать о целом «Сократ существует», когда в частности уже падежная форма «Сократ» не может мыслиться в реальности по той же причине? Я говорю это на основании нереальности совместного существования составных частей этого слова.

Далее, если допустить, что существует утверждение, <sup>65</sup> истинное или ложное, то скептики не согласятся с этим вследствие того, что это положение является неудовлетворительным для тех, к кому обращается эта речь. В самом деле, стойки говорят, что истинно то утверждение, которое реально и чему-нибудь противопоставляется, а ложно то, которое нереально, но чему-нибудь противопоставляется. Но на вопрос, что такое реальность, они отвечают, что реально то, чем возбуждается <sup>66</sup> постигающее представление <sup>29</sup>. На последующий вопрос о постигающем представлении они отвечают снова путем прибегания к реальности, одинаково неведомой, и говорят, что «постигающее есть то, которое получается от реального предмета и в соответствии с этим реальным». Но это значит доказывать неизвестное через неизвестное и впадать в троп взаимодоказуемости. Ведь чтобы мы постигли реальное, они отсылают нас к постигающему представлению, говоря, что реальное есть то, чем возбуждается постигающее представление; а для того, чтобы мы поняли постигающее представление, они отсылают нас к реальному. Не зная ни того ни другого, мы не сможем уразуметь излагаемое учение <sup>67</sup> об истинном и ложном утверждении.

Да если кто-либо и выпутается из этого затруднения, то для тех, кто принимает стоическое наукоучение, возникнет другое, еще большее затруднение. А именно, подобно тому как мы, желая узнать, что такое человек, должны сначала знать, что такое живое существо, что такое разумное существо и что такое смертное существо (ибо из этих трех элементов состоит понятие «человек»), и подобно тому как, предполагая узнать, что такое собака, мы должны сначала понять «живое существо» и «лающее существо» (ибо из этих элементов <sup>68</sup> состоит понятие «собака»), так же точно, если, по мне-

нию стойков <sup>30</sup>, истинно то, что реально и противоположно чему-нибудь, а ложь — то, что нереально, но противоположно чему-нибудь, то по необходимости мы должны знать для понимания этих положений, что такое противоположение. Однако стойки совершенно не могут показать нам противоположное. Поэтому ни истинное, ни ложное не становится известным.

Действительно, они говорят, что «противопо-<sup>89</sup> ложными» называются два словесных выражения, из коих одно больше другого на частицу «не», как, например, «Сейчас день» и «Сейчас не день», поскольку утверждение «Сейчас не день» отличается отрицательной частицею «не» от другого утверждения, «Сейчас день», и поэтому противоположно этому другому. Но если это есть противоположное, то и следующие суждения будут противоположными: «Сейчас день и светло» и «Сейчас день, а не светло», ибо второе утверждение отличается от первого частицею «не». Но, по их мнению, эти суждения во всяком случае не противоположны. Следовательно, если одно суждение отличается от другого отрицанием, то это еще не значит, что эти суждения противоположны.

Да, говорят они, но суждения противоположны <sup>90</sup> тогда, когда отрицание ставится перед всем остальным, потому что тогда оно доминирует над целым утверждением, а в выражении «Есть день, а не светло» отрицание, будучи отрицанием части целого, не в состоянии сделать отрицательным все утверждение. На это мы скажем, что следовало бы прибавить к понятию о противоположном, что противоположное бывает тогда, когда не просто одно утверждение отличается от другого отрицанием, но когда отрицание ставится впереди (всего) утверждения.

При этом кто-нибудь может воспринять еще рас-<sup>81</sup> суждение Платона, которым он пользуется в диалоге «О душе» <sup>31</sup>, и станет доказывать, что с помощью прибавления к отрицанию нельзя увеличить утверждение по сравнению с таким, которое не содержит отрицания. Именно, как при участии в тепле ничто не становится холодным, так при участии в малом ничто не становится большим, но остается малым. И как при участии в большем, что-либо становится большим, так при участии в малом оно становится чем-либо малым. <sup>92</sup> Поэтому и девятка через прибавление единицы не

делается больше. Ведь единица меньше девятки. А значит, девятка, приняв единицу, не станет больше девятки, но скорее меньше. Поэтому, раз отрицательная частица «не» есть нечто меньшее, чем утверждение, то она не сделает утверждения большим, потому что, как в силу причастности к какой-нибудь величине нечто становится больше, так от приобщения к меньшему оно становится меньшим.

93 Так можно перенести на этот вопрос упомянутое рассуждение Платона. Мы же, присоединяя этот вопрос к разобранным вещам, утверждаем, что если истинное есть утверждение, то оно, конечно, есть или простое утверждение, или не простое или и простое и не простое. Именно, диалектики<sup>32</sup> выставляют почти что главным и важнейшим различием утверждений такое, по которому одни утверждения простые, а другие — непростые. Простые — те, которые не состоят ни из одного утверждения, дважды взятого, ни из разных утверждений, соединенных одним или несколькими союзами, как, например, «Сейчас день», «Сейчас ночь», «Сократ беседует» и все, что относится к такой категории.

94 Действительно, как шерстяную нитку мы называем простой, хотя она состоит из волос (поскольку она сплетена не из однородных нитей), так и утверждения называются простыми, поскольку они состоят не из утверждений, но из чего-нибудь другого. Так, например, «Сейчас есть день» является простым утверждением, поскольку оно не состоит ни из того же самого утверждения, взятого дважды, ни из различных утверждений, но сложено из чего-то другого, каково «день» и

95 «есть». И притом нет в этом утверждении и союза. Непростыми бывают утверждения как бы двойные, которые состоят из одного утверждения, дважды взятого, или из различных утверждений, соединенных союзом или союзами, как, например, «Если день есть, то день есть»; «Если день есть, то свет есть»; «Если ночь есть, то мрак есть» и «День есть, свет есть» или «День есть или ночь есть».

96 Из простых утверждений некоторые определенны, другие неопределенны, третьи средние. Определенны произносимые с указанием, например: «Тот гуляет», «Этот сидит» (этими выражениями я указываю на кого-либо из отдельных людей).



Неопределенны они бывают, по утверждению стоиков, когда в них доминирует какая-либо неопределенная частица, например «Кто-то сидит». Средние — такие утверждения, как, например, «Человек сидит» или «Сократ гуляет». Утверждение «Кто-то гуляет» неопределенно, поскольку не определяет никого из отдельных гуляющих людей. Оно ведь может быть высказано о каждом из них вообще. Утверждение «Такой-то сидит» определено, так как определяет указанное лицо. Утверждение «Сократ сидит» — среднее, поскольку оно ни неопределенно (оно определяет вид), ни определено (произносится оно не с указанием), но, по-видимому, занимает среднее место между определенным и неопределенным. Они говорят, что неопределенное утверждение «Кто-то гуляет» или «кто-то сидит» становится истинным, когда истинно определенное утверждение «Такой-то сидит» или «такой-то гуляет», потому что при отсутствии отдельно сидящих людей не может быть истинным неопределенное «кто-то сидит».

Таковы в главных чертах рассуждения диалектиков о простых утверждениях. Апоретики же спрашивают, во-первых, может ли определенное быть истинным. Если исключить эту возможность, то и неопределенное не сможет быть истинным; если же исключить и неопределенное, то не устоит и среднее. Это были как бы элементы простых утверждений. Поэтому с отнятием их должны исчезнуть и простые утверждения и нельзя будет говорить, что истинное заключено в простых утверждениях. Итак, они говорят, что определенное утверждение, например «Такой-то сидит» или «такой-то гуляет», бывает, очевидно, тогда истинным, когда с фактом, попадающим под указание, согласуется сказуемое, например «сидеть» или «гулять». Но в речи «Такой-то гуляет», когда указывается кто-либо из отдельных лиц, то объектом указания оказывается или, например, Сократ, или некая часть Сократа. Но мы покажем, что ни Сократ не является объектом указания, ни некая часть его. Стало быть, определенное утверждение не может быть истинным. Именно, Сократ не может стать объектом указания, поскольку он состоит из души и тела, однако ни душа, ни тело не называются, а значит, не подпадает указанию и целое. Но даже никакая часть Сократа не является объектом указания, потому что если, как они говорят, с подпа-

дающим указанию согласуется сказуемое («гуляет» или «сидит»), а никогда с обнаружившейся весьма малой частью Сократа не может согласоваться сказуемое «гулять» или «сидеть», то часть по необходимости не может быть объектом указания. Но если ни часть Сократа, ни весь Сократ не является объектом указания, а кроме этого ничего нет, то исчезает и высказываемое по внешнему указанию определенное утверждение, становясь само по сути дела неопределенным. Ведь если определенным утверждением может быть то, которое указывает на часть Сократа, а возможно, не это, а другое, то, следовательно, целое по необходимости становится неопределенным. Если же не существует определенного утверждения, то не остается и неопределенного. Поэтому не устоит и среднее.

- 103 Сверх того, когда они говорят, что утверждение «Сейчас день» при наличии дня истинно, а утверждение «Сейчас ночь» ложно и «Сейчас не день» ложно, утверждение же «Сейчас не ночь» истинно, то кто-нибудь поставит вопрос, каким же образом одно и то же отрицание, приставленное к истинным утверждениям, делает их ложными, а приставленное к ложным, делает их истинными. Водь это похоже на Силена из Эзоповой басни <sup>33</sup>, который, видя, как одип и тот же человек дует на руки изо рта, чтобы они не замерзли в холодную пору и чтобы не обжечь их, сказал, что он не остался бы жить вместе с этим существом, из которого выходят эти противоположности. Так и это отрицание, делающее реальное нереальным и нереальное реальным, обладает сверхъестественным свойством. Они то хотят, чтобы оно было реально, то нереально, то ни реально, ни нереально, то и реально, и нереально одновременно. И если оно реально, то как с присоединением к реальному оно превращает целое в нереальное и делает его
- 105 больше не существующим? Ведь реальное, присоединенное к реальному, упрочивает более его реальность. Если же оно нереально, то каким образом после присоединения к нереальному оно делает его реальным и не скорее нереальным? Ведь нереальное, присоединенное к нереальному, производит не реальность, но нереальность. Или как, будучи нереальным, оно меняет реальность на нереальность, но делает это не согласно чему-нибудь реальному, по чему-то нереальному? Ведь как соединение белого и черного дает

не белое или черное, по отчасти белое, отчасти черное, так и переальное, соединенное с реальным, делает целое отчасти реальным, отчасти нереальным. С другой стороны, переальное, творящее что-нибудь, творит <sup>108</sup> что-либо, а творящее существует и есть реально. Следовательно, отрицание, которое нереально, не может ничего создать реального. Следовательно, остается сказать, что оно ни реально, ни нереально. Но если оно таково, то опять-таки каким образом оно, не будучи ни реальным, ни переальным, с присоединением к реальному производит реальность? Ведь как то, что не является ни теплым, ни холодным, с присоединением <sup>107</sup> к теплоте не может произвести холодное, равно как, будучи присоединено к холодному, не может произвести теплого, так нелепо, чтобы то, что не является ни реальным, ни нереальным, с присоединением к реальному производило нереальность, а присоединенное к нереальному, производило реальность. Такое же недоумение возбуждается и тогда, когда они говорят, что отрицание отчасти реально, отчасти нереально.

Рассмотревши несколько положений диалектиков относительно простых утверждений, перейдем теперь к <sup>108</sup> непростым. Именно, непростые, очевидно, есть те из упомянутых выше утверждений, которые состоят из удвоенного утверждения или из различных утверждений и в которых имеет место управление при помощи союзов, одного или нескольких.

В настоящее время возьмем из них так называемое имплицитное (*συντημένως*) умозаключение <sup>34</sup>. Оно, как <sup>109</sup> известно, состоит из одного удвоенного утверждения или из различных утверждений с союзом «если» или «если только». Например, из распространенного утверждения с союзом «если» состоит такое умозаключение: «Если сейчас день, то сейчас день». Из различных утверждений и союза «если только» состоит такое: <sup>110</sup> «Если только сейчас день, то есть свет». Слова в умозаключении, стоящие после союза «если» или «если только», называются предыдущими, управляющими и первыми, а все остальное — конечным, [последующим] и вторым; и когда все умозаключение произносится наоборот, например «Свет есть, если только сейчас день», то и в этом случае конечным называются слова «свет есть», хотя они произнесены и раньше, а управляющим — слова «сейчас день», хотя они произнесены вто-

<sup>111</sup> рыми, потому что они стоят после союза «если только». Таков, говоря вкратце, состав умозаключения. В этом утверждении устанавливается, по-видимому, что вторая часть его следует за первой в нем и если есть управляющее, то есть и последующее. Отсюда при соблюдении этого установленного [порядка] и при следовании <sup>112</sup> конечного за управляющим истинным становится также имплицитное [утверждение]. При несоблюдении этого требования оно ложно. Поэтому, начавши теперь же с умозаключения, мы рассмотрим, существует ли имплицитная истина и при соблюдении вышеназванного установления.

Действительно, все диалектики вообще говорят, что умозаключение верно, когда за управляющим в нем следует конечное в нем. Но относительно того, когда происходит это последование и как согласуются между собою оба члена последования, выставляются критерии последовательности, противоречащие один другому.

<sup>113</sup> Так, например, Филон <sup>35</sup> говорил, что импликация бывает истинной, кроме того случая, когда она начинается с истинного и кончается ложным, так что троякого рода, по его мнению, бывает истинная импликация и одним только способом она бывает ложной. Именно, начинаясь с истинного и кончаясь истинным, она истинна, как, например, «Если сейчас день, то есть свет». Начинаясь с ложного и кончаясь ложным, <sup>114</sup> она истинна, как, например, «Если земля летает, земля имеет крылья». Также, начинаясь с ложного и кончаясь истинным, она истинна, как, например, «Если земля летает, то земля существует». Только тогда она становится ложной, когда, начинаясь с истинного, она кончается ложным, как, например, «Если сейчас день, то сейчас ночь». При наличии дня утверждение «Сейчас день» истинно, и оно является здесь предыдущим, а утверждение «Ночь есть» ложно, и оно здесь <sup>115</sup> конечное. Диодор <sup>36</sup> же называет истинным такое умозаключение, которое, начинаясь с истинного, не могло и не может кончатся ложным. Это не согласно с положением Филона. Например, такое умозаключение: «Если сейчас день, то я беседую», — при наличии дня и при факте моей беседы, по Филону, истинно, поскольку оно, начинаясь с истинного «Сейчас день», кончается истинным «Я беседую». По Диодору же, оно ложно. Ведь оно, начинаясь с истинного «Сейчас день», может по

прекращении моей беседы кончиться ложным «Я беседую». Таким образом, оказывается возможным, что, начинаясь с истинного, оно окончится ложным «Я беседую». Ведь действительно, прежде чем я начал беседовать, оно начиналось с истинного «Сейчас день» и оканчивалось ложным «Я беседую». В свою очередь такое умозаключение: «Если сейчас ночь, то я беседую» — при наличии дня и при факте моего молчания, по Филону, одинаково истинно, поскольку оно, начинаясь с ложного, и оканчивается ложным, а по Диодору, оно ложно, потому что оно, начинаясь с истинного, может окончиться ложным с наступлением ночи, но при моем молчании, а не беседе. Однако, очевидно, и умозаключение: «Если сейчас ночь, то сейчас день» — при наличии дня, по Филону, истинно, потому что, начинаясь с ложного «Сейчас ночь», оно оканчивается истинным «Сейчас день», а по Диодору, оно ложно, потому что с наступлением ночи, начинаясь с истинного «Сейчас ночь», оно может окончиться ложным «Сейчас день».

Как видно из примеров, при существовании такого противоречия в критериях имплицитного утверждения становится затруднительным распознавание верной импликации. Для этой цели надо прежде всего решить разногласия диалектиков о верности импликации. Поскольку оно неразрешимо, и здесь придется воздержаться от окончательного суждения. И это справедливо. В самом деле, мы примкнем или ко всем критериям диалектиков, или к какому-нибудь одному из них. Но ко всем нельзя примкнуть, раз они взаимно оспариваются, как я показал на примере двух вышеназванных лиц. А спорные положения не могут быть одинаково достоверными. Если же мы примкнем к одному какому-либо из них, мы примкнем к нему или бездоказательно и без рассуждения, или с рассуждением, показывающим, что этот их критерий верен. И если мы согласимся на какой-либо их критерий без рассуждений и бездоказательно, то почему мы должны согласиться на один критерий больше, чем на другой? Это равносильно тому, чтобы по причине спорности их не соглашаться ни на один из них. Если же мы согласимся с рассуждением, показывающим, что принимаемый нами критерий импликации верен, то это рассуждение или не содержит никакого вывода и безрезультатно, или содержит вывод и дает результат.

- 121 Однако рассуждение, по существу не содержащее вывода и безрезультатное, недостоверно и негодно в вопросе о предустановке какого-либо критерия умозаключения. Если же оно содержит выводы, то, конечно, оно содержит выводы [только] потому, что за его посы-
- 122 лами следует заключение, так что оно оценивается через некоторую последовательность. Последовательность же эту, искомую с самого начала в импликации, следовало оценить при помощи рассуждения. Поэтому справедливо, что такое рассуждение впадает в троп взаимодоказуемости. Ведь для того чтобы определить импликацию, нуждающуюся в проверке ее последовательности, надо прибегнуть к какому-то рассуждению, а для того чтобы это рассуждение было верным, надо прежде удостовериться последовательность, при
- 123 помощи которой решался бы вопрос о верности рассуждения. Не имея верной импликации, поскольку придется придерживаться подобной апории, мы не будем обладать и выводным рассуждением. А не имея его, мы не будем владеть и доказательством. Ведь доказательство и есть выводное рассуждение. При отсутствии же доказательства упраздняется и сама догматическая философия.
- 124 От этих видов утверждений можно перейти к сложным, разделительным и прочим видам непростых утверждений. Сложное утверждение должно состоять из простых, или из непростых, или из смешанных утверждений, и все это ведет к апориям, если уже и простое утверждение привело к апории.
- 125 Впрочем, и когда они говорят <sup>37</sup>, что истинно сложное утверждение, имеющее внутри себя все части истинные, как, например, «Сейчас день, сейчас светло», а ложно — имеющее в своем составе одну часть ложную, они снова сами себе устанавливают законы. Если истинно то утверждение, которое составлено из всех истинных [частей утверждения], то было бы последовательно, чтобы составленное из всех ложных частей утверждение было ложно. Но утверждение, составленное вместе и из ложных и из истинных частей, не более
- 126 истинно, чем ложно. Ведь если им можно по собственному произволу сочинять законы и распоряжаться вещами, как им заблагорассудится (поскольку следует, по их мнению, допустить, что сложное утверждение, имеющее одну ложную часть, само ложно), то

можно и другим распоряжаться по-своему и говорить, что сложное утверждение, составленное из многих истинных частей и одной ложной, истинно. Если же <sup>127</sup> следует быть в согласии с природой вещей, то последовательно говорить, что сложное утверждение, имеющее в своем составе частью ложное и частью истинное, само не более истинно, чем ложно. Именно, подобно тому как смесь из белого и черного не более бела, чем черна (поскольку белое осталось белым и черное черным), так и то, что является только истинным, остается истинным, и то, что является только ложным, оказывается ложным, а то, что составлено из того и другого, то должно называться не более истинным, чем ложным.

Однако, говорят они, как в житейском обиходе плащ <sup>128</sup> в большей своей части цельный, но немного разорванный называется не целым по большинству целых частей, но разорванным по небольшой разорванной его части, так и сложное утверждение, имеющее хотя бы одну часть ложную, а много истинных, в целом должно быть названо ложным по одной ложной его части. Это, однако, нелепо. Действительно, в жизни <sup>129</sup> прости- тельно пользоваться словами в переносном смысле, когда разыскивают истину не по существу, но применительно к мнению. Мы, например, говорим «рыть колодец», «ткать хламиду», «строить дом», выражаясь очень неточно. Ведь если колодец существует, он уже не роется, но вырыт; если хламида существует, она уже не ткется, а выткана. Таким образом, в жизни в привычном обиходе имеет место употребление слов в переносном смысле. Когда же мы обращаемся к исследованию природы вещей, то тогда уже нужно придержи- живаться точности.

Этим соображением достаточно доказано, что для <sup>130</sup> тех, кто полагает истину и ложь в какой-то «бестелесной словесности», это рассуждение весьма затруднительно и вносит большое смятение в их ряды. Нетрудно понять также и то, что оно не легко и для тех, кто предположил истинное или ложное в слове.

Действительно, всякая речь, если она существует, <sup>131</sup> то она или возникнет, или замолкает. Но ни возникающая речь не существует ввиду того, что она еще не установилась, ни замолкшая речь не существует ввиду того, что она уже не возникает. Поэтому речь [вообще] не существует. Возникающая речь не существует, как

- доказывается на подобных же основаниях. Ни строящийся дом не есть еще дом, ни корабль, ни что-нибудь подобное. Таким же образом не существует и речь. А то, что замолкшая речь не существует, — с этим согласны все. Следовательно, если только речь или возникает, или замолкает, но ни в один из этих моментов времени она не существует, то речь не существует.
- 132 С другой стороны, если в речи есть истинное, то оно есть или в кратчайшей, или в долгой. Но истинного нет в кратчайшей, ибо кратчайшая неделима, а истинное делимо. Но нет истинного и в долгой, ибо она невещественна, потому что, когда произносится первая часть ее, еще не существует второй, а когда произносится вторая часть, уже нет первой. Поэтому в речи
- 133 нет истинного. Сверх того, если [истина] в речи, то она или в значащей речи, или в незначащей. Если — в ничего не значащей, как, например, в словах «бли-тури» или «скидапсис», то истина и не есть что-нибудь, ибо как может быть принято за истину ничего не значащее название?
- 134 Остается искать ее в значащей речи. Но, очевидно, это опять невозможно. Никакая речь в качестве речи не бывает значащей, ибо [для этого] нужно было бы, чтобы все воспринимающие звук эллины и варвары воспринимали и обозначаемый им предмет. Следовательно, и на таком основании нельзя полагать истину в речи.
- 135 Из звуковых обозначений одни — простые, другие — сложные. Простые, например, «Дион»; сложные, например, «Дион гуляет». Итак, если истина заключена в звуковом обозначении, она находится или в простом словесном обозначении, или в сложном. Но в простом
- 136 и несложном ее нет. Ведь истина должна быть утверждением, а всякое утверждение сложно. А в сложном нет истины, потому что не существует никакого сложного словесного обозначения. Возьмем, например, речение: «Дион существует». Когда мы произносим слово «Дион», то еще не произносим «существует»; а когда произносим это последнее слово, то уже не говорим первого. Значит, в звуке нет истины.
- 137 Но истины нет и в движении мысли, как предполагали было некоторые. Действительно, если истина предполагается в движении мысли, то не будет истины во внешнем мире, поскольку движение мысли производится внутри нас, а не вовне. Но во всяком случае



нелепо говорить, что истины нет во внешнем мире. Стало быть, нелепо допускать истину и в движении мысли.

Далее, поскольку движения мысли у каждого свои, <sup>138</sup> то не будет и общей истины; а при отсутствии общей истины все будет неясно и разноречиво. Что один считает истиной (т. е. движение своей мысли), другой ею не считает, и, наоборот, что считает истиной второй, того не признает за истину первый. Нелепо ведь единодушно называть истиной ничто. Поэтому и требовать, чтобы истина находилась в движении мысли, нелепо <sup>139</sup> и неверно. Кроме того, полагающим истину в движении мысли следует признавать все истинным, как, например, движение мысли Эпикура, Зенона, Демокрита и других, поскольку у всех у них одинаково были налицо движения мысли. Однако во всяком случае невозможно, чтобы все было истиной и чтобы все было ложью. Поэтому и движение мысли не истинно.

Но, впадши через это в такие затруднения относи- <sup>140</sup> тельно критерия и истины, мы рассмотрим то, что после этого, т. е. вопрос относительно условленных путей от критерия к восприятию той истины, которая не встречается прямо, т. е. относительно *знака и доказательства*. И по порядку мы сперва выскажемся именно о знаке, потому что через причастность ему доказательство получает способность обнаруживать вывод.

### [II. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЗНАК?]

Поскольку, согласно вышесказанному, в вещах <sup>141</sup> существует некое двойное различие, по которому одни вещи явны, а другие неявны (явны те, которые сами собой являются объектом для чувственных восприятий и рассудка, а неявны те, которые невосприимчивы на основании себя самих), вышеприведенное рассуждение о критерии привело нас более методическим путем к апории в области очевидного. Ведь если доказать <sup>142</sup> непрочность этого критерия, то становится невозможным уверенно говорить и относительно явлений, что они таковы же по природе, каковыми они являются. Наконец, поскольку еще остается различие в неясных вещах, то мы для устранения этого последнего считаем за благо пользоваться кратким возражением, которое отнимет у него сразу и знак, и доказательство. Ведь

после их опровержения непрочным становится и постижение через них истины. Однако раньше отдельных деталей следует, пожалуй, вкратце рассудить о сущности знака.

- 143 Итак, о знаке говорится в двух смыслах, в общем и частном. Общий — тот, который оказывается что-нибудь выявляющим, в соответствии с чем мы обыкновенно называем знаком то, что полезно для возобновления в памяти предмета, уловленного вместе с ним. В частном же смысле знак есть то, что указывает на невыявленную вещь. Его и предстоит исследовать в наступающее время. Если же кто-либо захочет более подробно войти в его сущность, то следует опять принять в расчет, что, согласно вышесказанному, явными из вещей оказываются те, которые сами на основании себя доходят до нашего познания, как, например, в настоящем случае «Сейчас день» и «Я беседую», а неявны те, которые имеют другое значение.

#### [III. КАКОВЫ РАЗЛИЧИЯ В НЕЯВНОМ?]

- 145 Из неявных вещей одни неявны *раз навсегда*, другие — *по природе*, третьи — *для известного момента*. Неявными для известного момента называются те, которые, будучи по природе явны, становятся неявными для нас в силу внешних обстоятельств, как, например, сейчас для нас город Афины. По природе он очевиден
- 146 и явен, но он становится неявным вследствие расстояния между ним и нами. По природе неявны те, которые от века скрыты и не могут стать явными для нас, как, например, устанавливаемые мыслью поры в теле и
- 147 постулируемая некоторыми физиками беспредельная пустота вне мира<sup>38</sup>. Раз навсегда неявными называются те, которые никогда не могут стать объектом человеческого постижения, как, например, четное или нечетное число звезд и количество песка в Ливии.
- 148 Ввиду того что существует четыре различия в вещах: одни очевидны, другие раз навсегда неявны, третьи неявны по природе, четвертые неявны для известного момента, мы говорим, что не всякое различие нуждается
- 149 в признаке, по некоторые. Во-первых, ни раз навсегда неявные вещи не допускают какого-нибудь знака, ни очевидные; очевидные — потому, что они возникают

сами из себя и не нуждаются ни в чем другом для их обнаружения, а раз навсегда неявные — потому, что, уклоняясь от всякого восприятия вообще, они не допускают восприятия и через знак. Неявные по природе и <sup>150</sup> для известного момента нуждаются в наблюдении на основании знака; неявные для известного момента — потому, что по некоторым обстоятельствам они лишены очевидности для нас, а неявные по природе — потому, что они совершенно невидимы.

Ввиду же того, что различие вещей, нуждающихся <sup>151</sup> в признаке, двойко, двойственным является и знак. Один — воспоминательный, который является полезным преимущественно в условии неявных вещей для известного момента; другой — показательный, который нужно принимать в условиях вещей, неявных по природе.

При этом воспоминательный знак, установленный <sup>152</sup> вместе с тем, что обозначено с очевидностью, одновременно с появлением неявного в качестве объекта для [нашего восприятия] ведет нас к припоминанию и того, что вместе с ним наблюдаемо и что теперь не обнаруживается с очевидностью, как, например, в случае дыма и огня. Именно, часто наблюдая то и другое в соединении друг с другом, мы при виде одного из них, т. е. дыма, восстанавливаем в памяти остальное, т. е. невидимый нами огонь. Такое же соотношение замечается <sup>153</sup> при виде шрама, возникающего после раны, и при сердечном поранении, которое предшествует смерти. Ведь, увидев шрам, мы вспоминаем предшествовавшую рану, а посмотревши на поранение сердца, предвидим <sup>154</sup> наступающую смерть. Но такое свойство имеет воспоминательный знак. Показательный от него отличается, а именно: он уже не допускает своего совместного наблюдения вместе с обозначенным им предметом (поскольку предмет, неявный по природе, невоспринимаем с самого начала и потому не может наблюдаться совместно с каким-нибудь явлением), но, напротив, на основании только его собственной природы и устройства, вот-вот готовый сам заговорить, он означает тот предмет, в отношении которого он является показательным знаком. Например, душа есть один из предметов, неявных по природе. Ведь она по природе никогда не является <sup>155</sup> объектом для нашего непосредственного усмотрения. Будучи же таковой, она указательно обнаруживается

по движениям тела. Ведь мы соображаем, что проникающая в тело некая сила производит в нем эти движения.

- 150 Но при существовании двух знаков — воспоминательного, который считается по большей части полезным при неявных предметах для известного времени, и показательного, который допускается при предметах, неявных по природе, — мы намереваемся произвести всяческое изыскание и будем спорить относительно не воспоминательного знака (все вообще на основании житейской практики признают его пользу), но показательного. Догматические философы и врачи-логики<sup>39</sup>
- 157 выдумывают, будто он может удовлетворить их самую настоятельную нужду. Поэтому мы, утверждая, что нет никакого знака, вовсе не боремся с общими людскими предубеждениями и не ломаем житейской практики, как клеветают на нас некоторые. Действительно, если бы мы устранили всякий знак, наверное, мы боролись бы против житейской практики и против людей. При настоящем же положении дела мы и сами так признаем, из дыма выводя огонь, из шрама — предшествовавшую
- 158 рану, из предварительного поранения сердца — смерть, из наличной повязки — втирание. Итак, теперь, поскольку мы приписываем воспоминательный признак, которым пользуется житейский обиход, а ложно определяемый догматиками устраним, то мы не только не боремся с жизнью, но еще и защищаем ее, когда на основании науки о природе порицаем догматиков, противстоящих общей предпосылке и утверждающих, что они познают неявные по природе предметы по их знакам.
- 159 Вот что пусть будет высказано в главных чертах о знаке, который подвергается нашему исследованию. В настоящий же момент надо держать в памяти обычай скептиков. А это значит излагать рассуждения против существования знака не с убеждением и не с одобрением (такой поступок равнялся бы признанию существования какого-то знака, в согласии с догматиками), но так, чтобы привести вопрос в равновесие и показать, что одинаково достоверно существование знака в наличности и отсутствие его и, наоборот, одинаково недостоверно отсутствие знака и существование его в наличности. Ведь отсюда происходит и нейтралитет, и воздержание в области мысли.

Поэтому думающий, будто он противоречит нашему 160 утверждению, что пет никакого показательного признака, является, конечно, нашим помощником, и сам он, признавши ту часть, которая должна быть построена скептически, приводит ее в надлежащий порядок. Действительно, если приводимые апоретиками рассуждения против знака очень сильны и почти неопровержимы, а им не уступают и [рассуждения] догматиков, утверждающие реальность знака, то само собою следует воздержаться от суждения относительно этой реальности и не присоединяться вопреки справедливости к той или другой стороне. Впрочем, показав обычай скептиков, перейдем далее и к последующему построению.

Скептики говорят, что из существующего одно суще- 161 ствует независимо, другое же — относительно. При этом независимо существуют те предметы, которые мыслятся сообразно их собственной сущности и абсолютно, например «белое-черное», «сладкое-горькое» и все подобное этому: ведь мы видим их простыми вследствие их определенности, раздельно от примышления чего-нибудь другого.

Относительное же есть то, что мыслится по его поло- 162 жению относительно другого и уже не принимается абсолютно, т. е. сообразно его собственной сущности, например: «более белое», «более черное», «более сладкое», «более горькое» и все, что относится к той же самой категории. Ибо «более белое» и «более черное» мыслится не тем способом, каким мыслятся «белое», «черное» с точки зрения их собственного содержания. Но чтобы мыслить это, мы должны обратить внимание и на то, в отношении чего оно белее или в отношении чего чернее. Такое же рассуждение и в отношении «более сладкого» или «более горького».

Итак, поскольку существуют в вещах два различных 163 рода, один независимый, а другой соответственно тем или другим отношениям, то необходимо, чтобы и знак, по крайней мере показательный, существовал или независимо, или относительно. Третьей же категории вещей, средней между этими, не существует. Но знак не может не принадлежать к категории независимых вещей, как это само собою признается и со стороны инакомыслящих. Поэтому он принадлежит к категории вещей относительных. Именно, коль скоро обозначаемое мы- 164

слится по его положению относительно знака как принадлежащее к роду вещей относительных, [то и знак принадлежит к роду вещей относительных]: он знак чего-то, поскольку это последнее обозначено. Поэтому когда предположим одно из них устраненным, то и остающееся исчезнет, как, например, происходит с «правым» и «левым». Если нет ничего «правого», не будет ничего и «левого», потому что оба понятия являются понятиями соотносительными, и если отсутствует «левое», то и мысль о «правом» этим устраняется. Но, как известно, предметы соотносительные мыслятся одновременно: невозможно, как я сказал, познать ни «более белое», не сопоставив его в том, чего оно белее, ни «более черное» без мысленного представления того, чего оно чернее. Итак, поскольку знак принадлежит к относительным вещам, то, как мы доказали, вместе со знаком должно восприниматься и то, чего он знак. Невоспринимаемое же вместе с ним не будет его знаком. Ведь предположение, что воспринимаемое вместе с чем-нибудь может стать его знаком, терпит окончательный крах: поскольку оба воспринимаются одновременно, то ни первое не раскрывает второго, ни второе не обнаруживает первого, но то и другое, выявляясь само через себя, лишается подобного значения.

<sup>165</sup> Сюда можно присоединить еще и следующий довод. Если знак может быть воспринят, то он воспринимается или раньше обозначенного им, или вместе с ним, или после него; но он не воспринимается ни раньше обозначенного им, ни вместе с ним, ни после него, как мы

<sup>167</sup> сейчас докажем; стало быть, знак не воспринимается. А именно утверждение, что знак воспринимается после обозначенного им, само собою является нелепым, ибо каким образом знак может что-нибудь раскрывать, когда то, что он раскрывает, именно обозначенное им, воспринимается раньше него? Если догматики это выскажут, то они должны принять это как нечто особенно противоречащее их обычным утверждениям. В самом деле, они утверждают, что обозначенное неявно и не воспринимается само по себе; если же знак воспринимается после восприятия этого обозначенного неявного, то не будет и этого неявного, поскольку оно именно видится до появления того, что на него указывает.

<sup>168</sup> Поэтому знак не воспринимается после обозначенного им. Но он не воспринимается и вместе с обозначенным

им по причине, высказанной немного выше. Воспринимаемые совместно вещи не нуждаются во взаимном обнаружении, но являются одновременно сами собою, и поэтому никто не назовет ни знак знаком, ни обозначенное обозначенным.

Итак, остается сказать, что знак воспринимается <sup>169</sup> раньше обозначенного им. Это опять возвращает нас к тем же опровержениям. Ведь догматики должны сначала доказать, что знак не принадлежит к разряду относительных вещей или что не воспринимаются совместно соотносительные вещи, чтобы тогда мы могли принять, что знак способен восприниматься раньше обозначенного им. Но так как прежние положения <sup>170</sup> остаются неизменными, то невозможно удостоверить предварительное восприятие для знака, принадлежащего к роду вещей относительных и долженствующего восприниматься совместно с тем, чего он является знаком. Однако если для того, чтобы знак был воспринят, нужно ему восприниматься или раньше обозначенного им, или совместно с ним, или после него — а доказано, что ничто из этого невозможно, — то следует сказать, <sup>171</sup> что знак невосприимлем. Кроме этого некоторые на основании того же самого доказательства приводят другой аргумент такого рода против догматиков. Если существует какой-то показательный знак чего-нибудь, то он есть знак или явный явного, или неявный неявного, или явный неявного, или неявный явного. Но не существует знак ни явный явного, ни неявный неявного, ни явный неявного, ни неявный явного. Стало быть, не существует никакого знака [вообще].

Вот каково это рассуждение, и его построение ясно. <sup>172</sup> И оно станет еще яснее, когда мы укажем приводимое против него догматиками возражение. Именно, они говорят, что они допускают только два сочетания, а относительно двух остальных они расходятся с нами. <sup>173</sup> [По их мнению], истина в том, что существует знак явный явного и явный неявного, а очевидная ложь в том, что будто имеется знак неявный явного или неявный неявного. Например, явный знак явного есть тень тела. Ведь она сама, будучи знаком, явна, и тело, будучи обозначено [этим знаком], само очевидно. Явный знак неявного тоже, очевидно, существует, например краска стыда, ибо она ясна и самоочевидна, а стыд невидим.

- 174 Однако говорящие это безнадежно глупы. Ведь если признать, что знак относителен и что относительные вещи по необходимости воспринимаются совместно, что невозможно, чтобы знак и обозначенное принадлежали к разряду совместно воспринимаемых вещей, но если всегда и во всяком случае оба сразу будут восприниматься как очевидные, то ни одна из этих двух вещей не будет ни знаком, ни обозначаемым, так как одному нечего раскрывать, а другое не нуждается в раскрывающем.
- 175 То же самое нужно сказать и о втором сочтении, по которому они думают, что явное бывает знаком неявного. Ведь если это так, то надо, чтобы знак воспринимался раньше обозначенного им, а обозначенное воспринималось после знака, а это невозможно вследствие того, что они принадлежат к роду относительных вещей и должны восприниматься совместно.
- 176 Из воспринимаемых человеком вещей одни, по-видимому, воспринимаются чувством, другие — мыслью; чувством — такие, как «белое-черное», «сладкое-горькое», а мыслью — такие, как «прекрасное, безобразное, законное, противозаконное, благочестивое, нечестивое». И поэтому знак, если он воспринимаем, или относится к чувственным вещам, или к мыслимым, так что если он не является принадлежащим ни к одному из этих двух родов вещей, то он вообще не существует принципиально.
- 177 Конечно, это является прямым удостоверением, что он неуловим, — я имею в виду то, что до сих пор его природа ускользала [от постижения], так как для одних воспринимающих он является чувственным, для других — мыслимым. Ведь Эпикур и руководители его секты утверждали, что знак бывает чувственным, а стойки считали его мыслимым<sup>40</sup>. Такое разногласие почти от века остается нерешенным, и при таком положении дела вопрос о знаке должен оставаться неизбежно предметом воздержания [от суждения], поскольку знак должен быть либо чувственным, либо умопостигаемым.
- 178 Ужаснее всего то, что вместе с этим рушится даваемое им обещание, поскольку он, с одной стороны, обещает раскрыть что-то другое, а с другой — сам оказывается теперь опять нуждающимся в другом для раскрытия себя самого. Ведь если все спорное неявно, а неявное воспринимается на основании знака, то, конечно, и спорный знак, как неявный, будет нуждаться в каком-то



знаке для своего обнаружения. При этом не могут 179 также говорить, что спорное может быть обосновано доказательством и иметь достоверность. Ведь прежде всего пусть, когда они докажут, тогда и примут его в качестве достоверного. Поскольку, однако, у них остается только одно обещание, а не доказательство, постольку оказывается необходимым воздержание [от суждения].

Затем, и доказательство принадлежит к числу пред- 180 метов сомнительных, поскольку, будучи противоречивым, оно само нуждается в сообщении ему достоверности. Стремиться же доказывать искомое через искомое совершенно нелепо. В особенности надо иметь в виду, что доказательство по своему роду есть знак, ибо оно раскрывает заключение. Для подтверждения 181 знака нужно, чтобы достоверно было доказательство, а для того, чтобы было достоверным доказательство, надо раньше подтвердить знак, так что и то и другое, получая достоверность друг от друга, в конце концов одинаково недостоверно.

Кроме того, то, что принимается в области доказа- 182 тельства для подтверждения знака, или чувственно, или мыслимо. И если оно чувственно, то остается в силе первоначальный вопрос вследствие общего разногласия по поводу чувственного. Если же оно мыслимо, то оно одинаково становится недостоверным, поскольку без чувственного оно не может быть принято.

Допустим, однако, и признаем, идя на все уступки, 183 что знак бывает или чувственным, или мыслимым. Но и при таком условии невозможно, чтобы существование его было достоверно. Надо сказать о каждом отдельно, но сейчас скажем хотя бы о том, что он не бывает чувственным. Именно, для признания этого надо было бы, чтобы раньше было достигнуто соглашение в бытии чувственного и чтобы оно было признано всеми физиками для того, чтобы из этого общего признания вывести рассмотрение [вопроса] о знаке.

В этом пункте, однако, нет согласия, но, «пока 184 течет вода и расцветают большие деревья»<sup>41</sup>, физики никогда не прекратят взаимных споров о реальности [чувственного]. Так, Демокрит говорит<sup>42</sup>, что нет ничего чувственного, а восприятие чувственного является обманом чувств и что не существует вовне ни сладкого, ни горького, ни горячего, ни холодного, ни белого, ни черного и ровно ничего из видимого всеми. ибо это есть 185

паимепования наших аффекций. Эпикур же говорил, что все чувственное таково, каким оно кажется и как воздействует на чувственное восприятие, поскольку последнее никогда не обманывается, хотя другие и думают, что оно обманывается<sup>43</sup>. Стоики и перипатетики, избравши средний путь, говорили, что некоторые из чувственных предметов действительно существуют, а некоторые не существуют, так как чувственное восприятие относительно их обманывается.

<sup>186</sup> Но самое главное [вот в чем]: если мы желаем, чтобы знак был чувственным, то прежде всего надо согласиться с существованием чувственного и прочно его установить, чтобы решительно было дано, что и знак воспринимаем.

<sup>187</sup> Или же если существование чувственного составляет предмет споров от века, то должно признать, что и знак подвержен тому же разногласию. Действительно, как белая краска не может быть воспринята безошибочно, если нет согласия относительно существа чувственных предметов (поскольку и она принадлежит к разряду чувственного), так и знак, если он по происхождению чувственный, решительно не может быть назван прочно существующим при наличии спора относительно чувственных предметов. Надо, очевидно, чтобы было достигнуто соглашение относительно чувственных пред-

метов и чтобы относительно них не было никакого разноречия. Я спрашиваю, каким образом могут инакомыслящие учить нас, что знак действительно чувственный? Ведь все чувственное по природе является объектом для всех находящихся в одинаковом состоянии и одинаково ими воспринимается. Например, белый цвет не по-разному воспринимают эллины и варвары, и не по-особому художники, и не извращенно простые гражда-

<sup>188</sup> дане, но одинаково все имеющие ощущения, без всякой преграды. То же самое происходит с горьким или сладким, причем каждое имеет не другой вкус, но каждый ощущает его подобно другим людям, имеющим такие же ощущения. А знак как знак, по-видимому, действует не одинаково на всех находящихся в одинаковом положении, но для одних он совершенно не знак чего-либо, хотя и проявляется для них вследствие своей очевидности, а для других хотя и является знаком, но не той же самой вещи, а отличной. Ведь одни и те же явления, например, в медицине являются для одного знаками чего-либо одного, например для Эрасистрата, а для

другого, например для Герофила, — знаком уже другого, а для третьего, например для Асклеиада, — знаком третьего <sup>44</sup>. Поэтому не следует говорить, что знак бывает чувственным. Ведь если чувственное действует на всех одинаково, а знак не действует на всех одинаково, то знак не есть нечто чувственное.

Затем, если знак чувственный, то подобно тому <sup>189</sup> как чувственный огонь жжет всех, которые могут обжечься, и чувственный снег охлаждает всех, которые могут охлаждаться, — так и знак, если он принадлежит к числу чувственных предметов, должен всех приводить к одному и тому же обозначенному им предмету. Этого во всяком случае нет. Значит, он не чувственный. Кроме того, если знак чувственный, то неявные <sup>190</sup> предметы или восприимлемы для нас, или не восприимлемы. Если они не восприимлемы, исчезает и знак. При наличии двух [родов] вещей, явных и неявных, если явное не имеет знака ввиду своей самоочевидности, равно как неявное ввиду своей невосприимлемости, то нет никакого знака [и вообще].

Если же неявные вещи восприимлемы, опять-таки <sup>191</sup> следует, что коль скоро знак будет чувственным, а чувственное должно действовать на всех одинаково, то неявные предметы надлежит воспринимать всем. Однако одни говорят, что эти предметы или не воспринимаются, как, например, врачи-эмпирики <sup>45</sup> и скептические философы; другие же утверждают, что они воспринимаются, но неодинаково. Стало быть, знак не бывает чувственным.

Да, говорят они, но как чувственный огонь при <sup>192</sup> различии предоставленных ему веществ обнаруживает различные способности, именно: воск плавит, глину сплавивает, дерево жжет, то таким же образом, очевидно, и чувственный знак при различных восприим- <sup>193</sup> мающих его указывает разные предметы. И нет ничего странного, [говорят они], в том, что и при воспоминательных знаках наблюдается то же самое: поднятый факел для некоторых означает вражескую атаку, а для иных показывает приход друзей; и звон колокольчика для одних есть знак продажи съестного, а для других — призыв к поливке дорог. Поэтому и показательный знак, говорят они, имея чувственную природу, может <sup>194</sup> указывать то на одни, то на другие предметы. При этом можно было бы потребовать, чтобы приводящие в при-

мер изменение действия огня показали такое же изменение со знаком, какое случается с огнем. Этот последний проявляет неизменно вышеназванные свойства, и нет никого, кто был бы несогласен, что от огня воск  
195 плавится, глина сплавивается, дерево горит. А при показательном знаке, если мы допустили аналогичное положение, мы впадаем в величайшую несообразность, утверждая, что каждый из показываемых им предметов реален, так что если это так, то причиняет болезнь  
196 и толстота, и худоба, и телесное сложение. Это нелепо: такие противоборствующие друг другу и разрушительные причины не могут существовать вместе. Или пусть это признают догматические философы, хотя это и невозможно; или пусть признают, что знак, будучи чувственным, нисколько не указывает на что-нибудь сам по себе, но это мы, обладая различными внутренними состояниями, различно и реагируем на него.

197 Они не решатся признать это, а кроме того, указанные действия огня не допускаются согласно всеми,  
198 но спорны. Действительно, если бы огонь имел жгучую природу, он должен был бы все жечь, а не [так действовать, чтобы] одно сжигать, а другое не сжигать. И если бы он имел плавильную силу, он должен был  
199 бы расплавлять все, а не [то, чтобы] одно расплавлять, а другое нет. Очевидно, он делает это не в силу собственной природы, но соответственно приходящим в общение с ним вещественным материалам; например, он сжигает дерево не потому, что он сам жгуч, но потому, что дерево пригодно для горения при его содействии. Он плавит воск, но не потому, что имеет плавильную силу, но потому, что воск обладает свойством расплавляться при его содействии. Точнее мы будем говорить об этом, когда будем рассматривать [вопрос] о реальности этих явлений<sup>46</sup>.

200 В настоящее же время против тех, кто отталкивается от воспоминательного знака и приводит [в пример] факел и звон колокольчика, мы должны сказать, что нечего удивляться, если эти признаки указывают на многие предметы. У тех, кто устанавливает законы, [все это уже] определено, говорят они, и в нашей власти, чтобы они показывали один предмет, когда мы этого желаем, и чтобы они были показателями мно-  
201 гих предметов. Показательный же знак, который по своей природе, по-видимому, намекает на обозначенные

предметы, по необходимости должен быть показателем одного предмета, и притом совершенно уникальным, так как он не будет знаком, если он будет общим для многих предметов. Ведь невозможно с помощью чего-нибудь прочно ухватиться за одно, если налицо много показываемых предметов; например, превращение из богача в бедняка есть общий знак как распутства, так и кораблекрушения или предательства друзей. Будучи общим для многого, знак отнюдь не может быть показательным исключительно для одного из этих событий. Если он будет знаком данного предмета, то почему больше этого, чем того? И если того, то почему больше того, чем этого? На самом же деле он не будет знаком и всех их, ибо все они вообще не могут существовать вместе.

Итак, показательный знак отличается от воспомина- 202 тельного, и не следует переходить от того к этому, поскольку тот должен указывать на предмет, а этот может указывать на множество предметов и обозначать [вещи] так, как мы установим.

Далее, нельзя учиться никакому чувственному как 203 чувственному. Ведь никто не учится видеть белый цвет, и никто не учится вкусу сладкого, не научается воспринимать тепло или другое что-либо подобное. Но знание всего этого достается нам от природы и без научения. А знак в качестве знака изучается, как говорят, с большими усилиями, например тот, который относится к искусству управления кораблем, потому что он показы- 204 вает ветры, бури и затишье. Точно так же обстоит дело и у занимающихся небесными явлениями, например у Арата и Александра Этолийского <sup>47</sup>; по этому же образцу и у эмпириков-врачей, как, например, краснота, распухание сосудов, жажда и тому подобное, что неизучивший не воспринимает в качестве знаков.

Следовательно, знак не есть нечто чувственное. Ведь 205 если чувственное неизучимо, а знак изучают как знак, 206 то знак не может быть чувственным. Да и чувственное, поскольку оно чувственно, мыслится как независимое [абсолютно], например белое, черное, сладкое, горькое и все в таком роде. Знак же, поскольку он знак, принадлежит к относительному. Он рассматривается по положению относительно обозначенного. Следовательно, знак не принадлежит к числу вещей чувственных. Да 207 и все чувственное, как показывает название, восприни-

мается чувственным восприятием, а знак как знак воспринимается не чувственным восприятием, а мыслью. Так, мы называем знак истинным и ложным, а истинное и ложное нечувственно. То и другое — постулат ( $\lambda\acute{\epsilon}\iota\omega\mu\alpha$ ), а постулат принадлежит не к чувственным, а к мыслимым предметам. Стало быть, следует говорить, что знак не принадлежит к предметам чувственным.

- 208 Можно взяться за это и таким образом. Если показательный знак чувственный, то гораздо раньше этого должно быть показателем чего-нибудь само чувственное. На самом же деле это не так. Ведь если чувственное указывает что-либо, то [здесь] или однородное будет показателем однородного, или неоднородное — неоднородного. Но ни однородное не бывает показателем однородного, ни неоднородное — неоднородного. Следо-
- 209 вательно, чувственное не есть показатель чего-либо. Допустим, например, что мы никогда не натыкались на то, что является, по предположению, белым цветом, равно как и на черный, и что мы впервые видим белое.
- 210 Мы не в силах будем на основании этого восприятия воспринимать и черный цвет. Пожалуй, можно понимать, что черный цвет иной и что он не похож на белый. Но воспринять черный цвет из наличия белого невозможно. Такое же рассуждение приложимо и к звуку и вообще к другим чувственным предметам. Следовательно, однородное чувственное не является показателем для однородного, т. е. зрительное — для зритель-
- 211 ного, слуховое — для слухового, вкусовое — для вкусового. Но конечно, и неоднородное не является показателем для неоднородного, например зрительное — для слухового, слуховое — для вкусового или для обонятельного. Ведь когда кто-либо нюхает что-нибудь благовонное, он не приходит к восприятию белого цвета, и тот, кто воспринимает звук, не чувствует сладости вкуса.

- 212 Впрочем, длинно было бы исследовать, может ли однородное быть признаком однородного и неоднородное — неоднородного, раз иной здравомыслящий разочаруется даже и при более коротком исследовании,
- 213 чем это; я имею в виду тот факт, что чувственное не может быть показателем себя самого. Ведь из рассматривавших этот вопрос одни, как мы не раз указывали<sup>48</sup>, говорят, что чувственное воспринимается с помощью чувственного восприятия не таким, каково оно по при-

роде, поскольку ни белое, ни черное, ни горячее, ни холодное, ни сладкое, ни горькое, ни другое что-либо такого же качества не имеется в действительности, а кажется существующим вследствие заблуждения и обмана нашего чувства. Другие <sup>49</sup> же признают, что некоторые из чувственных вещей действительно существуют, а иные нет. Третьи удостоверили одинаковую реальность для всех [чувственных вещей]. При таком <sup>214</sup> перешенном положении вопроса относительно сущности чувственных предметов как можно говорить, что чувственное само указывает на себя, когда остается неизвестным, какова истинная позиция при стольких разногласиях? Однако если ни однородное чувственное не может быть показателем для однородного чувственного, ни неоднородное — для неоднородного и для самого себя, то во всяком случае следует придерживаться того мнения, что нельзя говорить о чувственности знака.

Энесидем в четвертой книге своих «Пирроновых <sup>215</sup> рассуждений» приводит такое суждение по поводу этой же гипотезы, исходя при этом почти из такого же соображения: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии. Но знаки во всяком случае не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. А явления являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. Следовательно, знаки не суть явления».

Итак, Энесидем, очевидно, называет явлениями чув- <sup>216</sup> ственные предметы, а доказательство он строит так, что по нему второй бездоказательный аргумент примыкает к третьему. Схема его такова: если существует первое и второе, то существует и третье; по третьего не существует, а только первое, следовательно, нет <sup>217</sup> и второго. И что в действительности это так, мы покажем немного дальше <sup>60</sup>. А теперь мы докажем проще, что его леммы правильны и что за ними [прекрасно] следуют посылки. Если перейти прямо к делу, то [здесь первое] умозаключение [вполне] правильно. Ведь последующее выводится тут из предыдущего, т. е. из утверждения: «Явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии; а знаки суть явления» — следует утверждение: «Знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом поло- <sup>218</sup>

- жении». Действительно, если все имеющие незамутненные глаза воспринимают белый цвет одинаково, а не по-разному и если все по природе имеющие вкус воспринимают сладкое в виде сладкого, то по необходимости все находящиеся в одинаковом состоянии должны одинаково воспринимать и знак, если он принадлежит к числу
- 219 чувственных, каковы белое или сладкое. Поэтому данное умозаключение [здесь] правильно. Истинна и вторая посылка: «Знаки не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии». Ведь краснота [лица] у больных лихорадкой, напряженное состояние, влажность кожи, повышенная температура, учащенный пульс и прочие знаки для находящихся в одинаковом состоянии в смысле чувственных восприятий и прочей конституции являются знаками не одного и того же и, таким образом,
- 220 не являются для всех одинаково. Но Герофилу, например, они кажутся просто знаками хорошей крови, Эрасистрату — знаками перехода крови из вен в артерию, а Асклепиаду — знаком образования мозговых бугров в мозговых впадинах<sup>51</sup>. Поэтому и вторая посылка
- 221 Энесидема правильна. Правильна, очевидно, и третья посылка: «Явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии». Действительно, белый цвет при случае представляется неодинаково имеющему затекшие кровью глаза и человеку, находящемуся в нормальном состоянии (ведь они находятся в разном состоянии, по какой-либо причине одному этот цвет кажется желтым, другому — красноватым, а третьему — белым), людям же, находящимся в одном и том же
- 222 состоянии, т. е. здоровым, он является только белым. Поэтому верности посылок соответствует и [окончательное] заключение: «Следовательно, знак не есть явление».
- 223 Итак, сама собою доказывается истинность данного рассуждения. А то, что оно является также и бездоказательным, и силлогистичным, — это станет ясным из его анализа. Именно, возвращаясь к сказанному немного выше, мы сейчас же заметим, что бездоказательными являются два рода [рассуждений]: одни — недоказуемые, другие — не нуждающиеся в доказательстве, поскольку факт вывода в них ясен сам по себе. Мы неоднократно доказывали, что этого названия во втором смысле удостоиваются те силлогизмы, которые установлены у Хрисиппа в начале «Введения в силлогизмы»<sup>52</sup>.



Теперь, поскольку мы с этим согласились, необходимо еще знать, что первый бездоказательный модус состоит из умозаключения и предыдущего, вывод же он имеет в виде последующего в умозаключении. Другими словами, когда рассуждение содержит две посылки, из которых одна есть умозаключение, а другая — предыдущее в умозаключении, а, с другой стороны, это рассуждение содержит в качестве вывода последующее в том самом умозаключении, то такое рассуждение называется «первым бездоказательным», как, например, такое: «Если сейчас день, то есть свет; но сейчас день; стало быть, свет есть». Это рассуждение имеет одной посылкой умозаключение «Если сейчас день, то свет есть», второй — предыдущее в умозаключении «но сейчас день» и третьей — вывод, последующее умозаключение «Следовательно, свет есть».

Второе бездоказательное суждение состоит из умоза-<sup>225</sup>ключения и из противоположного последующему в этом умозаключении и имеет в качестве вывода противоположное предыдущему. Другими словами, когда рассуждение, также состоящее из двух посылок, из которых одна является умозаключением, а другая состоит из противоположного последующему в умозаключении, а с другой стороны, оно имеет в качестве вывода противоположное предыдущему, тогда такое рассуждение становится вторым бездоказательным, как, например, рассуждение: «Если сейчас день, свет есть. Света нет; следовательно, сейчас нет дня». Ведь суждение «Если сейчас день, то свет есть», будучи одной из двух посылок данного рассуждения, является умозаключением. Суждение же «Света нет», будучи второй посылкой этого рассуждения, противоположно последующему в умозаключении. Наконец, вывод «Следовательно, дня нет» противоположен предыдущему.

Третье бездоказательное суждение, состоящее из<sup>226</sup> отрицательного соединения и из одного суждения, находящегося в соединении, имеет заключение, противоположное второму члену соединения. Например, «Не [бывает так, что] и день есть, и ночь есть». «День есть, стало быть, нет ночи». Именно, суждение «Не [бывает так, что] и день есть, и ночь есть» есть отрицательное для сложного суждения «И день есть, и ночь есть». Суждение же «День есть» одно из находящихся в соединении. А суждение «Следовательно, нет ночи» противо-

положно второму члену из находящихся в соединении.

227 Рассуждения примерно таковы, а тропы их и, так сказать, схемы, по которым строятся эти рассуждения, следующие. Схема первого бездоказательного рассуждения: если есть первое, то есть и второе; первое есть, стало быть, есть второе. Схема второго: если есть первое, есть и второе; второго нет, стало быть, нет первого. Схема третьего: не бывает первого и второго; первое есть, стало быть, второго нет.

228 Кроме этого нужно знать, что из бездоказательных суждений одни простые, другие непростые. Простые — те, которые сами по себе обладают ясным фактом заключающегося в них вывода, т. е. тем, в чем заключение [ясно] сходится с их посылками. Таковы суждения, предложенные выше. Действительно, когда мы для первого суждения условимся, что истинно суждение «Если сейчас день, то свет есть» (я подразумеваю, что «Свет есть» следует за суждением «Сейчас день») и когда предположим, что истинна первая часть суждения — «Сейчас день» (а это есть большая посылка данного умозаключения), то по необходимости последует и

229 суждение «Свет есть», которое есть вывод рассуждения. Непростые суждения — те, которые сплетены из простых и к тому же нуждающиеся в анализе, чтобы узнать о заключающемся в них выводе. Из этих непростых одни состоят из однородных суждений, другие — из 230 неоднородных. Состоящие из однородных [суждений] как бы сплетены из двух первых бездоказательных или из двух вторых бездоказательных заключений. Состоящие из неоднородных как бы составлены из первого и третьего или из второго и третьего бездоказательных [заключений] и вообще сходны с ними. Из однородных [бездоказательных суждений] состоит, например, такое заключение: «Если сейчас день, свет есть. Но сейчас день. Стало быть, свет есть». Действительно, оно сплетено из двух первых бездоказательных суждений, как мы узнаем в результате его анализа.

231 Надо знать, что диалектическая теорема, прилагаемая к анализу силлогизмов, такова: «Когда мы имеем соединенные посылки какого-либо заключения, мы потенциально имеем в них и это заключение, хотя оно 232 открыто и не высказывается». Поэтому, когда мы имеем две посылки, т. е. [одну] в виде умозаключения «Если

сейчас день, то свет есть», которое начинается с простого утверждения «Сейчас день», а приходит к непростому умозаключению «Если сейчас день, то свет есть», и далее [в качестве второй] предыдущее в нем: «Сейчас день», то у нас из первого бездоказательного получится вывод в виде последующего такого: «Стало быть, если сейчас день, то свет есть». Это получается у нас по 233 смыслу в качестве вывода из нашего рассуждения. Если же мы присоединим это пропущенное с точки зрения выставленного рассуждения выражение к посылке указанного суждения «Сейчас день», то мы будем иметь суждение «Свет есть» в качестве вывода из первого бездоказательного рассуждения, которое было заключением выставленного рассуждения. Поэтому возникают два первых бездоказательных умозаключения: одно — «Если сейчас день, то свет есть», а другое — «Если сейчас день, то свет есть. Но сейчас день, следовательно, свет есть».

Таков характер рассуждений, возникающих из спле- 234 тения однородных суждений. Остается рассуждение из неоднородных суждений, примером чего может служить рассуждение, приводимое Энесидеом по вопросу о знаке и построенное так: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии. Но знаки во всяком случае не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии. А явления являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии, следова- 235 тельно, знаки не суть явления». Это рассуждение состоит из второго и третьего бездоказательных, как это можно узнать из анализа. Последний станет гораздо яснее, когда мы укажем способ рассуждения, имеющий такой вид: «Если есть первое и второе, то есть третье; третьего нет, но есть первое; следовательно, второго нет». Именно, поскольку мы имеем умозаключение, 236 в котором предыдущим является соединенные первое и второе, а последующим служит третье, а также имеем противоположное последующему, «не третье», то у нас будет выведено из второго бездоказательного противоположное предыдущему: «Стало быть, нет ни первого, ни второго». Но это самое находится в данном рассуждении по смыслу, поскольку мы имеем его посылки соединенными для вывода, а в произношении

оно пропускается. Приведа это в порядок при помощи второй посылки, мы получим заключение «Стало быть, нет второго» в качестве вывода из третьего бездоказательного. Поэтому имеется налицо два бездоказательных суждения: одно — «Если есть первое и второе, то есть третье; третьего нет; следовательно, нет первого и второго» (это второе бездоказательное), другое же (третье бездоказательное) такое — «Не [может быть одновременно] ни первого, ни второго. Но первое есть; следовательно, второго нет».

237 Таков анализ в отношении данного тропа. Аналогичен он и при рассуждении. Именно пропускается третье суждение: «Явления не являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии, а знаки суть явления», что вместе с суждением «Явления являются сходно всем находящимся в одинаковом состоянии» доказывает [вывод] выраженного [довода] «Стало быть, знаки не суть явления» при помощи третьего бездоказательного. Поэтому вторым бездоказательным становится суждение: «Если явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления, то знаки сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии; но знаки не сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, стало быть, знаки не явления».

238 Третье бездоказательное суждение таково: «Неверно, что явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии и знаки суть явления. Но явления сходно являются всем находящимся в одинаковом состоянии, следовательно, знаки не суть явления».

239 В смысле того же самого вывода может быть выставлено и какое-нибудь такое суждение: «Если явления одинаково являются всем и явления суть знаки неочевидного, то [неочевидное] является всем одинаково. Но неочевидные предметы не являются всем одинаково, хотя явления и являются всем одинаково. Следовательно, явления не суть знаки неочевидного».

240 Анализ этого рассуждения, ясно, таков же, по которому второе бездоказательное рассуждение присоединяется к третьему, а доказательность посылок очевидна. Что явления одинаково являются тем, кто обладает беспрепятственными чувственными восприятиями, очевидно. Ведь не по-разному является разным людям белое и черное; не различно чувствуют люди сладкое,

но на всех эти явления производят одинаковое действие. <sup>241</sup> Если же они являются всем одинаково и имеют силу указывать неявные предметы, то необходимо, чтобы и неявные предметы одинаково были предметами для всех, так, как будто бы их причины были бы теми же самыми и как будто бы одинаковое вещество служило их основанием. Но во всяком случае этого нет. Ведь не все одинаково познают неявные предметы, хотя они одинаково сталкиваются с чувственными предметами, потому что одни не приходят к их познанию, другие же хотя и приходят, но впадают в пестроту и в многообразные противоречивые отрицания. Стало быть, отсюда вывод, что не следует называть знаки чувственными, чтобы из этого не получилось для нас бессмыслицы.

Заклучив в краткое изложение все вышесказанное, <sup>242</sup> можно будет предположить примерно такое рассуждение. Если явления явны всем, а знаки не явны всем, то знаки не явления. Однако первое истинно, следовательно, верно и второе. И в свою очередь если явления, <sup>243</sup> поскольку они явны, не нуждаются в том, чтобы им обучались, а знаки, поскольку они знаки, требуют научения, то знаки не явления. Однако первое верно; следовательно, верно и второе.

Вот какие затруднения выставлены у нас против тех, <sup>244</sup> кто утверждает, что знак есть нечто чувственное. Рассмотрим теперь противоположное этому положение — я говорю о тех, кто предполагает его мысленным.

Одинаковым образом нужно в кратких чертах сказать об их положении, согласно которому они желают считать знак постулатом и вследствие этого мысленным.

Итак, они<sup>63</sup> в своих описаниях говорят, что знак <sup>245</sup> есть посылка, которая является управляющей в правильном умозаключении, открывая тем самым следствие. Они говорят, что есть и много других определений правильного умозаключения, но из всех реально одно, притом небесспорное, а именно то, которое будет предложено. Ведь всякое умозаключение или начинается с истинного и кончается истинным, или начинается с ложного и кончается ложным, или начинается с истинного и кончается ложным, или начинается с ложного и кончается истинным.

Начинаясь с истинного, кончается истинным следую- <sup>246</sup> щее умозаключение: «Если боги существуют, то мир

управляется промыслом божьим»; начинаясь с ложного, кончается ложным: «Если земля летает, то земля имеет крылья»; начинаясь с ложного, кончается истинным: «Если земля летает, то она существует»; начинаясь с истинного, кончается ложным: «Если такой-то движется, то он гуляет», когда он не гуляет, а только движется.

- 347 При наличии четырех структур умозаключения, когда последнее начинается с истинного и кончается истинным, или когда начинается с ложного и кончается ложным, или когда начинается с ложного и кончается истинным, или, наоборот, начинается с истинного и кончается ложным, они говорят, что умозаключение, составленное первыми тремя способами, истинно (когда, начинаясь с истинного, кончается истинным — оно истинно; когда начинается с ложного и кончается ложным — опять истинно; точно так же, когда начинается с ложного и кончается истинным) и становится ложным только по одному способу, когда, начинаясь с истинного, кончается ложным. При таком положении дела надо искать, говорят они, знак не в этом порочном умозаключении, а в безукоризненном, ибо знаком называется большая посылка в правильном умозаключении. Но так как правильное умозаключение не одно, но их три, а именно: от истинного к истинному, от ложного к ложному и от ложного к истинному, то следует рассмотреть, во всех ли правильных умозаключениях следует искать знак, или в некоторых, или в одном каком-либо из них.

- 349 Следовательно, если знак должен быть истинным и указывать на истинное, он не будет находиться ни в умозаключении от ложного к ложному, ни от ложного к истинному. Остается, следовательно, ему находиться в умозаключении от истинного к истинному, так, как
- 250 будто бы существовал в наличности он один и обозначенный им предмет. Поэтому когда говорят, что знак является утверждением в качестве предпосылки в правильном умозаключении, то это надо будет понимать так, что он есть предпосылка только в умозаключении от истинного к истинному.

- Однако не все, что является предпосылкой в правильном умозаключении от истинного к истинному, есть
- 251 знак. Например, умозаключение «Если сейчас день, то свет есть» начинается с истинного суждения «Сейчас

день» и кончается истинным суждением «Свет есть», но оно не имеет в себе основной предпосылки в виде знака для заключения. Именно, суждение «Сейчас день» не раскрывает суждения «Свет есть», но дано само по себе, так же как и суждение «Свет есть» было воспринято только по своему собственному содержанию. <sup>252</sup> Следовательно, знак не только должен быть исходным в правильном умозаключении, т. е. в умозаключении от истинного к истинному, но и иметь свойство раскрывать заключение, как, например, в следующих умозаключениях: «Если такая-то имеет в груди молоко, она забеременела» и «Если такой-то выплюнул сгусток крови, он имеет язву в легком». Ведь это умозаключение <sup>253</sup> правильно, начинаясь с истинного суждения «Такой-то выплюнул сгусток крови» и копчаясь истинным суждением «Такой-то имеет язву в легком», причем второе раскрывается первым, ибо, прибавляя первое ко второму, мы воспринимаем второе.

Еще они говорят, что знак должен быть наличным <sup>254</sup> знаком наличного. Именно, некоторые, заблуждаясь, желают, чтобы наличное [явление] было знаком минувшего [явления], как, например, при суждении: «Если такой-то имеет шрам, то такой-то имел рану». В самом деле, «имеет шрам» есть наличность, потому что его можно видеть, а «имел рану» — минувшее, потому что раны уже нет. [Они желают также, чтобы] наличное [явление было знаком] будущего, как, например, минувшее в следующем умозаключении: «Если такой-то был ранен в сердце, он умирает». Они говорят, что рана сердца уже есть налицо, а смерть придет. Утверждающие это, очевидно, не понимают, что, хотя минув- <sup>255</sup> шее и будущее разнятся, тем не менее знак и обозначенное им в этих суждениях суть наличные для наличного. Ведь в первом умозаключении: «Если такой-то имеет шрам, то такой-то имел рану» — рана уже была и зажила, но теперешнее суждение «Он имел рану» находится налицо, будучи произносимо о бывшем. В умозаключении же «Если такой-то был ранен в сердце, то он умрет» смерть придет, но утверждение «Он умрет» производится в настоящем, будучи произносимым о будущем, вследствие чего и теперь оно истинно.

Вот почему знак есть предпосылка, являющаяся <sup>256</sup> основной в правильном умозаключении от истинного

к истинному, и он раскрывает заключение и постоянно оказывается паличным знаком для паличного.

257 Доказавши это сообразно их собственному наукоучению, прежде всего нужно высказать против них следующее: если, по мнению одних, знак есть нечто чувственное, а по мнению других, нечто мысленное и разногласие в этом пункте до сих пор неразрешимо, то следует сказать, что знак еще не ясен. А будучи неясным, он нуждается в средствах раскрытия его и не

258 должен сам служить для раскрытия других предметов. И действительно, если знак, по их мнению, имеет сущность в словесном обозначении (λεκτόν), а есть ли словесные обозначения — еще вопрос, то бессмысленно принимать за прочное вид, прежде чем не пришли к соглашению насчет рода. Мы видим, что некоторые упразднили реальность словесных обозначений, и не только инакомыслящие, как, например, эпикурейцы, но и стоики, как, например, последователи Василида<sup>54</sup>, которые решили, что «не существует ничего бестелесного». Поэтому надо воздержаться [от суждения] о знаке. Но, доказавши сначала, говорят они, существо-

259 вание словесных обозначений, мы упрочим и реальность природы знаков. Следовательно, когда вы это докажете, скажет кто-нибудь, тогда и признавайте реальность знаков за достоверное; а до тех пор вы остаетесь при голом обещании, поэтому нам нужно пребывать в воздержании [от суждения об этом].

260 Затем, как можно доказать реальность словесных обозначений? Этого можно достичь или посредством знака, или посредством доказательства. Но этого нельзя сделать ни через знак, ни через доказательство. Ведь и то и другое, будучи словесным обозначением, нахо-

261 дится под вопросом, подобно другим словесным обозначениям. И то и другое настолько далеко от возможности установить что-либо прочно, что, наоборот, само нуждается в том, что их устанавливало бы. Сами стоики незаметно для себя впали в троп взаимодоказуемости: для того чтобы признать речения, нужны доказательство и знак, а для того чтобы заранее существовали доказательство и знак, необходимо удостовериться прежде в природе словесных обозначений. То, что подтверждает себя взаимно и ожидает удостоверения одно от другого, одинаково недостоверно.

262 Но пусть будет так, и пусть будет без надобности



допущено, что словесные обозначения реально существуют, хотя спор о них не окончен. Следовательно, если словесные обозначения существуют, то, скажут стоики, они или телесны, или бестелесны. Телесными они их не назовут. Если же они бестелесны, то они, по их мнению, или создают что-нибудь, или ничего не создают. Но они не могут утверждать, что те что-нибудь создают. Ведь бестелесное, по их мнению, не может ни создавать что-либо, ни страдать от чего-нибудь. А то, что ничего не создает, не может показать и обнаружить то, знаком чего оно является. Ведь показывать что-либо и обнаруживать — значит что-нибудь создавать. Однако во всяком случае пелепо, чтобы знак ничего не показывал и не выяснял; стало быть знак не есть ни [что-нибудь] мысленное, ни [какое-нибудь] утверждение. С другой стороны, как мы часто показывали во многих случаях, одно обозначает, другое обозначается. Обозначают звуки, обозначаются словесные выражения, в числе коих находятся и утверждения. Но если утверждения обозначаются, но не обозначают, то знак не может быть утвержденным.

Опять-таки допустим, что словесные обозначения имеют бестелесную природу. Однако, поскольку знак есть, как они говорят, большая посылка в правильном умозаключении, необходимо сначала определить и исследовать правильное умозаключение, таково ли оно, как полагает Филон, или таково, как Диодор, определяется ли оно по своей связанности или как-нибудь иначе. Так как относительно этого тоже много разногласий, то нельзя принять прочно знак, потому что разномыслие остается нерешенным.

Еще, кроме сказанного, если даже мы допустим, что достигнуто соглашение относительно верного критерия и что он бесспорно такой, какого бы они только ни захотели, необходимо тем не менее признать, что предпосылка знака все же остается неопределенной. Ведь они желают, чтобы обозначаемое было заранее явным или неявным. Если оно явно, оно не будет обозначаемым и ничем не обозначится, но обнаружится само собою. Если же оно неявно, то должно быть совершенно непознаваемым, истинно ли оно или ложно, так как, если будет известно, чем из этого оно является, оно окажется заранее явным. Поэтому умозаключение, охватывающее знак и обозначаемое, поскольку оно оканчивается неяв-

ным, по необходимости остается неопределенным. Понятно, что оно начинается с истинного, однако оно оканчивается неизвестным. Раньше всего для его определения нам нужно знать, чем оно оканчивается, чтобы, если оно оканчивается истинным, мы сочли его истинным, вследствие того что оно начинается с истинного и кончается истинным; а если оканчивается ложным, мы, наоборот, назовем его ложным, потому что оно начинается с истинного и кончается ложным. Итак, необходимо сказать, что знак не есть утверждение и не есть большая посылка в правильном умозаключении.

269 К этому надо присовокупить, что представители этого мнения спорят с очевидностью. Ведь если знак есть утверждение и является большой посылкой в правильном умозаключении, то как совершенно не имеющие понятия об утверждении, так и не искушенные в диалектических тонкостях не должны пользоваться никаким обозначением. Но это во всяком случае не так. Ведь часто и неграмотные кормчие и земледельцы, несведущие в диалектических теоремах, нередко широко пользуются теми и другими знаками. Одни — относительно моря, ветров и безветрия, бури, штиля; другие — относительно земледелия, а именно урожая и неурожая, засухи и ливней. Однако что же мы говорим о людях,

271 когда некоторые из [стойков] приписывают даже бессловесным животным знание знаков?<sup>65</sup> Ведь и собака, когда выслеживает зверя по следу, пользуется знаками. Но для этого она не пользуется суждением «Если это след, то зверь здесь». И конь от прикосновения слепня или удара бича прыгает и обращается в бегство, но не пользуется диалектически таким умозаключением: «Если протянут бич, то мне надо бежать». Следовательно, знак не есть утверждение, данное в качестве большей посылки в правильном умозаключении.

272 Пусть это будет сказано в более частном смысле против тех, кто считает знак мысленным. Но можно возразить им в более общем смысле, повторив сказанное против утверждающих, что знак есть чувственное. Именно, если знак есть суждение, данное как большая посылка в правильном умозаключении, и если во всяком умозаключении последующее согласуется с предыдущим и согласование относится к паличным вещам, то по необходимости знак и обозначаемое будут существовать совместно в одно и то же мгновение и ни одно из них

не будет показателем другого, но оба они станут известны на основании их самих.

Далее, знак раскрывает обозначаемое, а обозначаемое раскрывается соответственно знаку. Это принадлежит не абсолютным, а относительным [предметам]. Ведь раскрываемое мыслится в своем отношении к раскрываемому, и раскрывающее мыслится в отношении к раскрываемому. Если же то и другое, будучи относительным, существует одновременно, то оба они существуют совместно. Если же они существуют совместно, то каждое воспринимаемое само по себе и ни одно из них [не воспринимаемо] из другого.

Следует сказать и то, что, каков бы ни был знак, он 274 или [сам] имеет свойство для обнаруживания и выявления неявного, или [только] мы помним о раскрытых им предметах. Но он не имеет свойства показывать неявное, поскольку неявное должно было бы тогда открываться одинаково всем. Стало быть, в меру обладания памятью мы [сами] заключаем относительно сущности вещей.

Но если знак не есть ни чувственное, как мы доказали, ни мысленное, как мы установили, а кроме этого нет ничего третьего, то надо сказать, что знак [вообще] не существует. Догматики умолкают перед каждым из этих умозаключений, но, выступая против этого [в целом], они заявляют<sup>56</sup>, что «человек отличается от бессловесных животных не членораздельной речью (ибо ворона, попугай и сороки произносят членораздельные звуки), но внутренней и не простым только представлением (поскольку и животные имеют представления), но переменным и сложным».

Вследствие этого, имея мысль о последовательности, 278 человек тотчас улавливает и понятие о знаке (ввиду свойственной ему последовательности), потому что самый знак состоит в следующем: «Если это, то это». Следовательно, и существование знака соответствует природе и устройению человека.

Соглашаются также, что доказательство по своему 277 роду есть знак. Ведь оно выявляет заключение, и объединение его посредством посылок является знаком существования заключения. Например, при таком соединении суждений: «Если существует движение, то существует пустота. Движение существует. Следовательно, существует пустота», получается нижеследующее умо-

заклучение, соединяемое из посылок: «Есть движение, а если есть движение, есть пустота», которое тут же является знаком заключения: «Пустота существует».

- 278 Итак, говорят они, или доказательны речи апоретиков против знака, или недоказательны. Если они педоказательны, они недостоверны, поскольку уже и доказательные едва ли достоверны. Если же они доказательны, ясно, что существует какой-то знак, потому
- 279 что доказательство есть знак по роду. Если же ничто не бывает знаком чего-нибудь, то или что-либо значат произносимые против знака слова, или ничего не значат. И если они ничего не значат, то они и не устранят реальности знака. Ведь разве можно, чтобы ничего не значащие слова удостоверяли нереальность знака? Если же они что-либо значат, то напрасно стараются скеп-
- 280 тики, на словах изгоняя знак, а на деле его принимая. Да ведь и наука, если не имеет никакой свойственной ей теоремы, ничем не будет отличаться от невежества. Если же есть свойственная ей теорема, то последняя или явна, или неочевидна. Но явной она не может быть, потому что явления являются всем одинаково без научения. Если же она неочевидна, она будет рассмотрена посредством знака. Если же есть нечто рассматриваемое посредством знака, то должен существовать и знак.

- 281 Некоторые же составляют такое рассуждение: «Если есть какой-то знак, то знак существует. Если не есть знак, то существует знак. Однако или нет никакого знака, или он есть. Следовательно, он существует». Таково рассуждение. Первая посылка его, как они говорят, правильна, потому что она есть удвоение [первоначального понятия]: за суждением «Есть знак» следует суждение «Знак существует» и, поскольку есть первое, будет и второе, ничем не отличающееся от первого. Правильна и вторая лемма: «Если не есть знак, существует знак». Ведь говорящий, что нет знака, говорит тем самым, что существует какой-то знак, потому что если нет никакого знака, то некоторый знак должен быть признаком этого несуществования знака. И в самом деле. Утверждающий, что нет никакого знака, утверж-
- 282 дает это при помощи простого высказывания или при помощи доказательства. Утверждающий это при помощи высказывания получит [в ответ], говорят они, противоположное заявление. Тот же, кто пользуется доказа-

тельством истинности своего высказывания через рассуждение, доказывающее, что нет никакого знака, обозначит, что нет никакого знака, и делая это, признает [тем самым], что какой-то знак существует. Поэтому обе первые посылки, говорят они, правильны. Правильна и третья. Ведь это есть разделительное суждение, составленное из противоположных суждений («признак есть» и «признака нет»). Но поскольку всякое такое разделительное [суждение] истинно тогда, когда одно из его суждений истинно, а одно из противоположений рассматривается как истинное, то следует сказать, что эта составная посылка по справедливости истинна. Поэтому из признанных за истинные посылки получится и заключение: «Следовательно, существует».

Можно, говорят они, идти еще и таким путем. <sup>283</sup> В данном рассуждении два умозаключения и одно разделительное суждение. Из них оба умозаключения заверяют, что за предшествующей посылкой в них идет последующая, а разделительное суждение имеет одну из своих частей истинную, потому что если обе части будут истинны или обе ложны, то и целое будет ложно. <sup>284</sup> При таком значении посылок, предположивши, что одна из частей разделительного суждения истинна, мы увидим, как получается вывод. И прежде всего предположим истинным суждение «Некий признак существует». Тогда, поскольку это суждение оказывается предшествующим в первом умозаключении, из него будет вытекать последующее в этом умозаключении. Последующим же является «Знак существует», что тождественно с выводом. Значит, вывод получается, если предположить, что в разделительном суждении истинно то, что знак существует. Предположим, наоборот, что истинно другое суждение: «Знака нет». Тогда поскольку это суждение является предшествующим в нашем втором умозаключении, то из него будет вытекать последующее в этом умозаключении. А следует за ним суждение «Некоторый знак существует», которое и является выводом. Следовательно, вывод получается и по такому способу.

Так [разглагольствуют] догматики. Сейчас же необ- <sup>285</sup> ходимо по порядку возразить против первого довода, по которому на основании устройства человека выводится существование знака, поскольку они желают узнать менее трудное из того, что еще более трудно.

Ведь с тем, что знак существует, во всяком случае  
280 согласны все догматики, хотя этому суждению и противоречат многие, например скептики. Однако многие из них разногласят насчет промыслительного устройства человека. Но слишком грубо было бы стремиться из более спорного выводить то, что менее [спорно]. Так, Гераклит определенно говорит, что «человек неразумен, владеет же разумом окружающее»<sup>57</sup>. А Эмпедокл еще парадоксальнее считал, что все разумно, не только живые существа, но и растения, как он определенно пишет:

Знай же, что все обладает умом и долею мысли<sup>58</sup>.

287 Кроме того, правдоподобен довод, что бессловесные животные вовсе не лишены разума; если есть у них внешне произносимая речь, то необходимо должна быть и внутренняя, поскольку без этой последней не имела бы для себя базы внешняя речь.

288 Но если мы и признаем, что человек отличается от других животных разумом, дискурсивным представлением (*μεταφυσικῆ φαντασία*) и понятием последовательности, то мы во всяком случае не можем допустить, что он таков в неочевидном и в том, что подвержено нерешенным разногласиям, но [мы допустим лишь], что в области явлений он обладает той или иной внимательной последовательностью, согласно которой он помнит, что с чем он рассматривал, что раньше чего и что после чего, и [вообще] возобновляет в памяти остальное на основании прежнего.

289 Однако, говорят они, если признать, что доказательство по роду своему есть знак, то необходимо прийти к выводу, что если нет доказательств, то рассуждения, направленные против знака, тоже становятся недостоверными; если же доказательства есть, то есть и некий знак. Мы же еще раньше<sup>59</sup> сказали, что мы возражаем не против воспоминательного, а против показательного знака; мы можем согласиться, что направленные против знака речи нечто обозначают, но только уже не показательно, а воспоминательно. Ведь мы же от них получаем раздражение и воспринимаем памятью то, что может быть сказано против показательного знака.

290 То же надо сказать и об их следующем утверждении, когда они спрашивали, означают ли что-нибудь произносимые против знака слова, или они ничего не значат.

Ведь если мы устранили всякий знак, то по необходимости надо будет или чтобы ничего не значили звуки, произносимые нами против знака, или при их значимости было дано, что какой-то именно знак существует. Теперь же, поскольку, пользуясь различием, мы один знак устраняем, а другой принимаем, и существование показательного знака не допускается даже в том случае, когда направленные против показательного знака звуки что-нибудь обозначают.

Далее, говорилось, что, если у науки есть своя теорема<sup>291</sup>, она не должна быть очевидной, но неочевидной, воспринимаемую через знак. [Но говорившие это] забывали, что если в теоретическом знании прочих предметов нет ровно никакой теоремы, как мы это покажем дальше, то в науке, имеющей дело с явлениями, существует своя собственная теорема. Ведь путем многократных наблюдений или исследований она устанавливает свои правила, а то, что было многократно наблюждено или исследовано, становится частной особенностью наблюдавших это неоднократно, но не является общим для всех.

Выставленное ими в конце умозаключение по такому<sup>292</sup> способу: «Если первое есть, то первое есть; если первого нет, то первое есть; или первое есть, или первого нет; следовательно, первое есть», — кажется очень плохо по излишеству, которым отличаются здесь посылки, и, по-видимому, неоспоримо тяготит их самих.

Надо сказать по порядку о первом, т. е. об излишестве<sup>293</sup>. Именно, если разделительное суждение в этом умозаключении истинно, оно должно иметь одну часть истинною, как и они сами говорили раньше. Но если оно имеет одну часть истинной, то вторую посылку из участвующих в выводе оно уличает как лишнюю. Например, если из принятых посылок предполагается<sup>294</sup> истинным суждение «Знак существует», то для вывода заключения необходимым становится удвоенное умозаключение «Если существует какой-нибудь знак, то знак существует», а второе умозаключение «Если нет знака, то знак существует» становится лишним. Если же истинным будет здесь суждение «Нет никакого знака», то удвоенное умозаключение окажется лишним для построения доказательства. И станет необходимым вывод «Если нет знака, то знак есть». Итак, умозаключение это плохо по своему балласту.

295 Но для того чтобы теперь нам не сходить с противниками в мелочах, можно построить другое умозаключение, придерживаясь такого способа. Если говорящий, что нет никакого знака, обращается к тому, чтобы говорить, что знак существует, то и говорящий, что есть знак, обращается к тому, чтобы говорить, что нет никакого знака. Говорящий скептически, что нет никакого знака, по их мнению, обратился к тому, чтобы говорить, будто есть некоторый знак; стало быть, говорящий догматически, что есть какой-нибудь знак, обратился к тому, чтобы говорить, будто нет никакого

296 знака, — как это мы покажем. Вот, например, если для говорящего, что есть какой-нибудь знак, понадобится удостоверить свое утверждение знаком, а существование какого-нибудь знака не подтверждено всеобщим согласием, как он воспользуется знаком для удостоверения того, что знак есть? Не будучи в состоянии доказать при помощи знака существование какого-нибудь знака, он должен обратиться к признанию, что знака не существует. Но пусть даже будет допущен в порядке излишества только тот один знак, который показывал бы, что вообще нет никакого знака. Какая же тут будет

297 для них польза, если они не могут назвать знака ни для какого своего учения? Такая позиция поэтому для них бесполезна — я имею в виду общее признание, что есть какой-нибудь знак. Пожалуй, им необходимо заметить неопределенное «Есть знак» определенным выражением «Есть этот знак». Но этого им нельзя делать. Ведь всякий знак, равно как и обозначаемое, зависит от мнения и подлежит неразрешимому разногласию. Поэтому, например, как «Кто-то плывет через скалу» ложно, поскольку нельзя подставить вместо него определенное истинное: «Такой-то плывет через скалу»; таким же образом поскольку вместо неопределенного «Существует какой-нибудь знак» мы не можем подставить определенное истинное выражение «Существует этот знак», постольку ложно становится, стало быть, выражение «Существует какой-нибудь знак» и истинным — противоположное ему: «Нет знака».

298 Впрочем, пусть все их доводы останутся в силе, однако остаются непровергнутыми и речи скептиков. Что же остается при равновесии доводов на той и другой стороне, кроме как воздерживаться от суждения и не определять искомого предмета, не высказывая, что



есть какой-нибудь знак, и не высказывая, что его нет, но безопасно утверждая, что он не больше есть, чем <sup>299</sup> не есть? Но так как доказательство оказывается по своему роду знаком, который на основании признания посылок раскрывает неочевидный вывод, то не нужно ли в вопросе о знаках заняться исследованием и этого доказательства?

#### [IV. О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ]

О том, ради чего в настоящий момент мы исследуем <sup>300</sup> вопрос о доказательстве, было сказано раньше, когда мы рассматривали вопрос о критерии и о знаке<sup>60</sup>. Для того чтобы наше изложение не вышло неметодичным, но увереннее выступило и воздержание от суждения<sup>61</sup>, и возражение против догматиков, надо объяснить самое понятие доказательства.

Итак, доказательство по своему роду есть рассуж- <sup>301</sup> дение. Оно ведь, очевидно, не есть чувственный предмет, но некоторое *движение мысли и признание с ее стороны*, что, собственно, и относится к рассуждению. Рассуждение же, проще говоря, есть то, что составлено <sup>302</sup> из *посылок и вывода*. *Посылками* мы называем не какие-либо положения, на которых мы настаиваем, но те, которые собеседующий допускает и воспринимает ввиду их очевидности. Вывод же есть то, что строится из этих посылок. Например, умозаключением является такая цельная система: «Если сейчас день, то свет есть. Но сейчас день. Следовательно, свет есть». Посылки <sup>303</sup> же его — «Если сейчас день, свет есть» и «Но день есть», а вывод — «Следовательно, сейчас свет». Из рассуждений одни — выводные (*συμπεπτακοί*), другие — невыводные. *Выводные* те, в которых при допущении наличия посылок в силу этого допущения за посылками следует вывод, как это было сказано у нас немного раньше. Именно, вследствие того что [выводное рассуждение] состоит из умозаключения «Если сейчас день, свет есть», которое обещает, что при истинности в нем первой [части] истинной будет и вторая находящаяся в нем <sup>304</sup> [часть], и еще из суждения «Сейчас день», которое в умозаключении является предыдущим, я утверждаю, что если умозаключение дано как истинное, так что за находящимся в нем предыдущим идет его последующее, и если дано действительно, что «Сейчас день», то по необходимости при наличии этого будет выведена и вторая часть этого, т. е. «Свет есть», а это и есть вывод.

305 Таковы по характеру выводные рассуждения. А *выводные* построены не так. Из выводных одни *выводят нечто явное*, другие — *неявное*. Примером выводящих явное служит вышеприведенное умозаключение, построенное так: «Если сейчас день, свет есть. Но сейчас день. Следовательно, свет есть». Ведь суждение «Свет есть» одинаково явно с суждением «Сейчас день». И еще такое: «Если Дион гуляет, Дион движется. Дион гуляет. Следовательно, Дион движется». Ведь суждение «Дион движется» является в данном случае выводом самоочевидным. Неявным вывод делает, например, такое рассуждение: «Если пот выступает через поверхность кожи, то в теле существуют невидимые поры. Но есть первое. Следовательно, есть второе». Ведь существование мыслимых пор в теле принадлежит к числу неявных предметов. И в свою очередь: «То, с отделением чего от тела люди умирают, есть душа. Люди умирают с отделением от тела крови. Следовательно, душа есть кровь». В самом же деле то, что существование души заключается в крови, неочевидно.

307 Из этих рассуждений, выводящих неявное, одни приводят нас от посылок к заключению только *самим процессом вывода*, другие же — процессом вывода и вместе с тем путем некоторого *раскрытия*. Из делающих выводы только на основании процесса вывода [можно отметить те], которые, по-видимому, вытекают из доверия и памяти, как, например, такое рассуждение: «Если кто-нибудь из богов сказал тебе, что такой-то разбогатеет, то такой-то разбогатеет. Но некий бог (допустим, что я указываю на Зевса) сказал тебе, что такой-то разбогатеет. Следовательно, такой-то разбогатеет». Ведь здесь мы получаем вывод о том, что такой-то разбогатеет, построенный не на основании смысла предложеного рассуждения, а на доверии к изречению бога. Путем как процесса вывода, так и в целях раскрытия ведет нас от посылок к выводу, например, умозаключение о мысленных порах. Ведь суждение «Если пот выступает через поверхность кожи, то в теле есть невидимые поры» и факт выступления пота через поверхность кожи дают нам понять на основании свойства пота то, что существуют мыслимые проходы в теле, по такому рассуждению: «Через плотное и непористое тело не может проходить влага. Однако через тело проступает пот. Значит, тело не плотно, но пористо».

При таком положении дела доказательство, очевидно, 310 прежде всего должно быть рассуждением, затем выводным [рассуждением], в-третьих, истинным, в-четвертых, имеющим неясное заключение, в-пятых, раскрывающим его на основании смысла посылок. Поэтому такое рас- 311 суждение при наличии дня: «Если сейчас ночь, то существует мрак. Но сейчас ночь. Следовательно, существует мрак» — хотя и является выводным (поскольку вывод в нем происходит из данных посылок), но во всяком случае не истинным, поскольку оно содержит в себе ложную посылку «Сейчас ночь». Поэтому оно недоказательно. В свою очередь рассуждение «Если сейчас день, 312 то свет есть. Сейчас день. Следовательно, свет есть» кроме того, что оно выводное, оно еще и истинно, так как при данности его посылки делается вывод и при помощи истинного показывает нечто истинное. Но, будучи таковым, опять-таки оно не есть доказательство, потому что оно имеет явный вывод «Свет есть», а не неявный.

На этом же основании и такое рассуждение: «Если 313 кто-либо из богов сказал тебе, что такой-то разбогатеет, то такой-то разбогатеет. Этот бог сказал тебе, что такой-то разбогатеет. Следовательно, такой-то разбогатеет» — имеет неявное заключение, что такой-то разбогатеет, но не есть доказательство, потому что заключение получается не на основании смысла посылок, но получается из принятия доверия к богу. Поэтому при 314 стечении всех этих обстоятельств, т. е. когда рассуждение и выводное, и истинное, и раскрывает неявное, тогда налицо доказательство. Отсюда и определяют его [Стоики] следующим образом <sup>62</sup>: «Доказательство есть рассуждение, вскрывающее неявный вывод на основании заключения из признанных посылок», как, например, такое: «Если существует движение, существует пустота. Но движение существует. Следовательно, пустота существует». Ведь существование пустоты не явно и раскрывается на основании заключения из истинных посылок, а именно из суждения «Если существует движение, существует пустота» и из суждения «Движение существует».

Вот что подобало выставить о понятии рассматри- 315 ваемого предмета. Теперь по порядку следует изъяснить также и то, из какого материала он состоит.

<sup>316</sup> Из предметов, как мы часто говорили выше, одни считаются *явными*, другие — *неявными*. Явные — невольно воспринимаемые из их представления и аффекции, как, например, в данный момент: «Сейчас день», «Это — человек» и любое тому подобное. Неявные же не таковы.

<sup>317</sup> Из неявных, как говорят некоторые в целях разделения, одни неявны *по природе*, другие же, имеющие то же самое название, не явны *по роду*. Неявны по природе те, которые ни прежде не были восприняты, ни теперь не воспринимаются, ни потом не будут восприняты, <sup>318</sup> вечно пребывая в неизвестности, как, например, четное или нечетное число звезд. Таким образом, они называются неявными по природе не потому, что они имеют неявную природу сами по себе, так как это спорный вопрос (т. е. мы говорим, что не знаем их, и вместе с тем признаем, что они имеют какую-то природу), но потому, что они неявны для нашей природы.

<sup>319</sup> Неявными же по роду при одном и том же наименовании называются те, которые по собственной сущности скрыты, но узнаются при посредстве признаков или доказательств, например что элементы, носящиеся в беспредельной пустоте, неделимы.

<sup>320</sup> Ввиду же такого различия в предметах мы говорим, что [понятие] доказательства ни явно (потому что оно не познается само из себя и в результате принуждения со стороны аффекции), ни неявно по природе (потому что не безнадежно его восприятие), но, поскольку остается существовать указанное различие в неявных [предметах], имеющих скрытую и темную для нас природу, оно воспринимается, по-видимому, <sup>321</sup> философским рассуждением. Это мы говорим не твердо, так как было бы смешно, допустив заранее существование [доказательства], после этого вести исследование его же, но мы лишь говорим, что по своему понятию доказательство таково. Ведь на основании именно такого <sup>322</sup> понятия и антиципации и возникает рассуждение о его существовании. Поэтому следующим образом надо рассуждать о том, что доказательство по своему понятию относится к предметам неявным и что оно не может быть познано через самого себя.

Явное и очевидное везде явно и очевидно, всеми признается и не допускает никакого колебания. Неяв-

ное же возбуждает разногласие и заставляет колебаться. 323  
И это справедливо. Ведь всякое рассуждение оценивается как истинное или ложное по его отношению к предмету, о котором оно произносится. В самом деле, если оно находится в соответствии с предметом, о котором оно произнесено, оно считается истинным, а если оно разноречит [с этим предметом], оно ложно. Пусть, например, кто-нибудь заявляет, что сейчас день. Тогда, отнеся сказанное к предмету и узнав, что его наличие подтверждает высказывание, мы утверждаем, что сказанное истинно. Поэтому, когда очевиден и явен предмет, о котором произносится суждение, мы, без труда отнеся к нему сказанное, говорим тогда, что суждение или истинно, если оно засвидетельствовано предметом, или ложно, если суждение ему противоречит. Когда же налицо предмет неявный и скрытый для нас, тогда, поскольку отнесение суждения к этому предмету не может быть произведено с уверенностью, остается пользоваться верой и принуждать мысль к соглашению на основании [только] вероятных предположений. Но так как каждый по-разному соображает и убеждается, то происходит разногласие, поскольку ни неудачливый не знает, что он потерпел неудачу, ни удачливый не знает, что решил вопрос удачно.

В этом отношении скептики очень остроумно сравнивают тех, кто возится с вопросом о неявных предметах, со стреляющими во мрак в какую-нибудь цель. Ведь как можно предположить, что кто-нибудь из стрелков промахнется, а кто-нибудь и попадет? Но кто попал и кто промахнулся, остается неизвестным, так приблизительно и многочисленные рассуждения направляются в глубокой тьме скрытой истины на ее поиски; но, какое из них соответствует истине и какое противоречит ей, нельзя узнать, так как искомое далеко от ясности. Это 324 прежде всех высказал Ксенофан.

Ясного муж не один не узнал; и пикто не возможет  
Знающим стать о богах и о том, что о всем возвещаю;  
Даже когда и случится кому совершенное молвить,  
Сам не ведает он, и всем лишь мнение доступно 63.

Поэтому если явное оказывается по вышеупомянутой 327 причине общепризнанным, а неявное спорным, то необходимо, чтобы и спорное доказательство было неявным. А то, что оно спорно на самом деле, — это не требует

для нас многих слов, но лишь некоторого краткого и легкого упоминания, потому что догматические философы и логики-врачи устанавливают его, эмпирики же устраняют и, пожалуй, также Демокрит, поскольку он 328 сильно возражает против доказательства своими «Канонами»<sup>64</sup>, а скептики воздерживаются от суждения о нем, пользуясь ответом «не более»<sup>65</sup>. Среди устанавливающих его есть также достаточное разногласие, как мы покажем в дальнейшем изложении.

329 Итак, доказательство есть нечто неявное. Действительно, если всякое доказательство, содержащее в своих посылках какое-нибудь мнение, есть тем самым и мнение, а всякое мнение противоречиво, то по необходимости и всякое доказательство противоречиво и принадлежит к числу [только еще] искомым предметов. Например, Эпикур считает, что он дал такое сильнейшее доказательство существования пустоты<sup>66</sup>: «Если существует движение, существует пустота. Но движение существует. Следовательно, пустота существует». Если бы 330 относительно посылок этого доказательства были все согласны, то по необходимости оно имело бы и вывод, следующий за посылками и допускаемый всеми.

331 При настоящем же положении дел некоторые встают против этого, т. е. против того, что этот вывод не вытекает из посылок; и это не потому, что он не следует за ними, но потому, что самые посылки ложны и противоречивы. Для того чтобы не входить в рассмотрение многих суждений об умоааключении, скажем, что истинно само по себе то умозаключение, которое не таково, чтобы начинаться с истинного и оканчиваться ложным<sup>67</sup>. Умозаключение «Если существует движение, то существует пустота», по Эпикуру, как начинающееся с истинного «Существует движение» и оканчивающееся истинным, будет истинным; по учению перипатетиков, как начинающееся с истинного «Существует движение» 332 и оканчивающееся ложным «Существует пустота», будет ложным; по Диодору, как начинающееся с ложного «Существует движение» и оканчивающееся ложным «Существует пустота», само будет истинным, но при 333 бавку «Существует движение» он опровергает как ложную. По учению скептиков, [это рассуждение], как оканчивающееся неявным, неявно. Ведь «Существует пустота», по их мнению, относится к неизвестному. Из этого видно, что посылки доказательства противоре-

чивы, разногласны и неявны, поэтому доказательство на основании их совершенно неявно.

Далее, доказательство принадлежит к числу относительных предметов: оно проявляется не само по себе, но видится в отношении к доказываемому предмету. Однако еще вопрос, существуют ли относительные предметы. И многие говорят, что они не существуют. Однако, что возбуждает колебания, неявно. И так, и по этой причине доказательство неявно. Кроме того, доказательство состоит или из звука, как сказано эпикурейцами, или из бестелесных словесных обозначений, как говорят стоики. Однако, из чего бы оно ни состояло, оно возбуждает большой вопрос. Ведь еще вопрос, существуют ли словесные обозначения; и об этом немало рассуждают. Сомнительно также, обозначают ли что-нибудь звуки. Если же спрашивается, из какого материала состоит доказательство, а искомое неявно, то и доказательство совершенно неявно.

Пусть это будет как бы элементом [нашего] будущего опровержения. Мы же, переходя по порядку, рассмотрим вопрос относительно того, существует ли само доказательство.

#### [VI. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО?]

Изложив, из какого материала состоит доказательство, попытаемся последовательно принять во внимание и те рассуждения, которые ставят его под сомнение, рассматривая, следует ли за его понятием и антиципацией<sup>68</sup> также его реальность, или нет. Впрочем, некоторые, а особенно сторонники эпикурейского учения, обыкновенно грубовато восстают против нас, говоря: или вы мыслите, что такое доказательство, или не мыслите; и если мыслите и имеете о нем понятие, то доказательство существует; если же не мыслите, то каким образом вы исследуете то, что вами совсем не мыслится?

Говорящие это сами скоро запутываются, поскольку бесспорно, что предварительно надо иметь антиципацию и понятие всякого искомого предмета. Ведь каким же образом можно было бы исследовать предмет, не имея о нем никакого понятия? Ни удачник не узнает, что ему удалось, ни промахнувшийся — что он промахнулся. Поэтому мы такую точку зрения допускаем; и мы во всяком случае настолько далеки от утверждения, будто мы совсем не имеем понятия об искомом предмете, так

что, наоборот, мы считаем, что имеем много понятий и антиципаций искомого, и [только] из-за невозможности их распознать и найти самую вескую из них антиципацию мы остаемся при воздержании от суждения и в нерешительности. Если бы мы имели одну антиципацию искомого предмета, то, следуя за нею, проверили бы, что он существует таким, каким мы нашли его по этому одному пониманию. При настоящем же положении дела, поскольку мы имеем много понятий об одном предмете, и притом разносторонних и спорных и одинаково верных вследствие их собственного вероятия и вследствие нашего доверия к защищающим их людям, мы, не будучи в состоянии ни верить всем вследствие их спорности, ни всем им не доверять, потому что не найдется понятия более заслуживающего доверия, ни верить одному, а другому не доверять ввиду их равноправия, — мы по необходимости пришли к воздержанию от суждения.

334 а Но мы имеем антиципации предметов по указанному выше способу. И вследствие этого если бы антиципация была постижением, то мы, пожалуй, согласились бы: в том факте, что мы имеем антиципацию предмета, уже содержится и постижение предмета. Но при настоящем положении дела, поскольку антиципация и понятие предмета не есть его реальное существование, мы утверждаем, что хотя мы и мыслим этот последний, но 335 а ни в коем случае мы его не постигаем по вышесказанным причинам, так как если антиципации суть уже постижения, то мы должны взаимно осведомиться у них, имеет или не имеет Эпикур антиципацию и понятие четырех элементов и если не имеет, то как он постигнет искомый предмет и как он будет исследовать его, поскольку он даже не имеет о нем понятия. Если же он это имеет, то как он мог не постичь того, что существует четыре эле- 336 а мента? Я думаю, что в свою защиту они скажут, что Эпикур мыслит четыре элемента, но не воспринял их вполне. Ведь мысль, [скажут они], есть простое движение рассудка; и, держась за нее, он противится существованию четырех стихий. Однако мы тоже имеем понятие о доказательстве и, исходя из него, тоже исследуем, существует или не существует доказательство. Однако, хотя это понятие мы и имеем, мы не должны будем соглашаться на то, что имеем тем самым [уже само] постижение.



Но против них речь еще пойдет ниже <sup>69</sup>. Поскольку <sup>337</sup> а же возражения следует делать методически, то надо исследовать, против какого по преимуществу доказательства необходимо возражать. Именно, если мы пожелаем возражать против доказательств отдельных и свойственных каждой науке, наше возражение будет не методично, поскольку таких доказательств бесконечное количество. Если же мы устраним *доказательство* <sup>338</sup> как род, которое, как известно, объемлет все видовые доказательства, то ясно, что в нем мы устраним их все. В самом деле, как при отсутствии живого существа нет и человека, а при отсутствии человека нет и Сократа (поскольку виды устраняются совместно с родами) — так при отсутствии родового доказательства исчезает и всякое видовое доказательство. В виде со- <sup>339</sup> вершенно не устраняется род, например в Сократе — человек; в роде же, как я выше сказал, уничтожается и вид. Поэтому необходимо и для тех, кто ставит под сомнение доказательства, устранять не иное какое-нибудь доказательство, как только родовое, за которым придется последовать и остальным. Итак, раз доказа- <sup>340</sup> тельство неясно, как мы это рассмотрели, то оно само нуждается в доказательстве — потому что всякое неясное, воспринимаемое бездоказательно, недостоверно. Существование же доказательства может быть установлено или родовым доказательством, или видовым.

Но видовым оно не может быть установлено никоим <sup>341</sup> образом. Ведь никакое видовое доказательство не устанавливается без признания родового. Как, например, если не ясен факт существования живого существа, то не становится известным и факт существования лошади; так же в случае непризнания факта родового доказательства ни одно из отдельных доказательств не будет достоверно, вместе с чем мы попадаем в тупик взаимодоказуемости. Ведь чтобы упрочилось родовое доказа- <sup>342</sup> тельство, мы должны иметь достоверным видовое, а для того, чтобы признано было видовое, иметь прочным родовое, так что не может существовать ни то раньше этого, ни это раньше того. Следовательно, видовым доказательством не может быть доказано родовое.

Так же и родовым не может быть доказано видовое. <sup>343</sup> Ведь оно само есть искомое; а, будучи неясным искомым, оно не может утвердиться само по себе и во всяком случае нуждается в том, чем было бы вскрыто оно само.

- Оно является устанавливающим что-нибудь не иначе как если только брать его в силу гипотезы. Но если что-либо, раз принятое по гипотезе, становится достоверным, то какая же еще необходимость его доказывать, если мы можем принять его само по себе и без всякого доказательства считать его достоверным в силу
- 344 именно принятой нами гипотезы? Кроме того, если родовое доказательство может утвердить родовое доказательство, оно само одновременно должно оказаться и явным, и неявным; именно, поскольку оно доказывает — явным; поскольку же оно доказывается — неявным. Оно будет также достоверным и недостоверным: достоверным — потому что оно нечто раскрывает, недостоверным — потому что оно само раскрывается. Однако совершенно бессмысленно одно и то же называть явным и неявным, достоверным и недостоверным. Поэтому и считать родовое доказательство само себя утверждающим нелепо.
- 345 Однако и по другому методу можно заключить, что не только доказательство, но и ничто другое из сущего не может быть установлено при помощи родового доказательства. Ведь родовое доказательство или имеет такие-то посылки и такой-то вывод, или не имеет. Имеющее такие-то посылки и такой-то вывод становится одним из видовых доказательств. Если же оно не имеет посылок и вывода, то поскольку без посылок и вывода доказательство не дает заключения, то не дает заключения и родовое доказательство. А не давая никакого заключения, оно не выведет и того, что оно само существует.
- 346 Поэтому, если признано, что первое доказательство должно быть доказано, но само оно не может быть доказано ни на основании родового, ни на основании видового доказательства, то ясно, что, не находя никакого другого [средства], кроме этих, мы обязаны воздержаться от суждения по вопросу о доказательстве.
- 347 Действительно, если первое доказательство доказывается, то оно доказывается или при помощи искомого доказательства, или при помощи неискмого. Оно не может доказываться при помощи неискмого, поскольку всякое доказательство, раз уже первое подверглось сомнению, является предметом искания. Не может оно доказываться и при помощи искомого, потому что опять-таки, если оно ищется, оно должно быть установлено

другим доказательством, а третье — четвертым, а четвертое — пятым; и так до бесконечности. Поэтому доказательство не может иметь твердого существования.

Димитрий Лаконский <sup>70</sup>, один из знаменитых последователей Эпикура, считал, что легко опровергнуть такого рода возражение. Именно, оно говорит: «Установив одно из видовых доказательств, например выводящее, что элементы есть атомы или что пустота существует, и признавши его прочным, мы тем самым будем иметь в нем и достоверное родовое доказательство. Ведь где есть вид какого-либо рода, там вполне находится и род, к которому относится вид», как мы упомянули выше. Хотя этот [ход мыслей] и кажется вероятным, но он невозможен. Именно, прежде всего никто не допустит, чтобы Димитрий установил видовое доказательство, если раньше не было установлено родовое. И, как он сам думает, что вместе с видовым доказательством он имеет тотчас же и родовое, так и скептики будут думать, что прежде надо доказать его род, чтобы [потом уже] был удостоверен вид. Впрочем, даже если бы они ему это позволили (я имею в виду установление видового доказательства для упрочения родового доказательства), то все равно не успокоятся последователи родственных [ему же самому] учений. Но какое бы доказательство он ни принял за достоверное, они все равно его ниспровергнут; и окажется множество таких людей, которые не позволят полагать его [видовое доказательство как достоверное]. Например, если взять доказательство относительно атомов, они в бесчисленном количестве будут ему возражать; и если взять доказательство о пустоте, то очень многие против него восстанут; и если доказательство о малых обликах — точно так же. И если бы даже скептики максимально сошлись со школой Димитрия, все равно он не будет в состоянии удостоверить хотя бы одно из отдельных доказательств ввиду спора самих же догматиков [по этому предмету]. С другой стороны, каким прочным видовым доказательством он, по его словам, будет обладать? Это будет или то, которое само по себе нравится ему из всех, или какое бы то ни было любое, или доказываемое. Но принятие угодного ему из всех произвольно и скорее походит на выбор по жребию. Если же любое, то он должен принять всякие доказательства — и эпикурейцев, и стойков, и еще перипатетиков, что бессмысленно. Если

же доказываемое, то оно не есть доказательство. Ведь если оно доказывается, то оно только еще ищется, а искомое не будет достоверным, но нуждающимся в том, что его упрочило бы. Следовательно, невозможно одно из  
353 отдельных доказательств считать достоверным. Да и послышки доказательства, о котором говорит Димитрий, или сомнительны, или несомнительны и достоверны. Однако если они сомнительны и недостоверны, то и состоящее из них доказательство будет совершенно недостоверно для установления чего бы то ни было. А то, что будто бы они достоверны и несомненны, есть скорее благое пожелание, чем истина.

354 Ведь если все сущее или чувственно, или мысленно, то и послышки доказательства должны быть или чувственными, или мысленными. Но чувственные они или мысленны, об этом идет спор. Чувственные или таковы, какими они являются, или они обманы чувств и создания мысли, или одни из них вместе с являемостью суще-  
355 ствуют, другие же только являются, но отнюдь не существуют. Действительно, можно найти известных лиц, возглавляющих каждую такую школу. Так, Демокрит колебал всякое чувственное бытие, Эпикур всякое чувственное считал устойчивым <sup>71</sup>, а стоик Зенон <sup>72</sup> проводил [здесь] различие, так что если послышки чувственны, то они разноречивы. Но ведь то же случается и если послышки мысленны. Ведь, поскольку всем нравится разное, относительно этих [вопросов] и в жизни, и в философии можно быть свидетелем больших споров.

356 . Затем, кроме сказанного, если всякое восприятие мыслимого предмета имеет начало и источник прочности в чувственном, а предметы, познаваемые при помощи чувственного восприятия, как мы рассмотрели, противоречивы, то необходимо, чтобы такими же были и мысленные предметы, так что послышки доказательства,  
357 какого бы рода они ни были, недостоверны и непрочны. А поэтому и доказательство недостоверно. Говоря же более общо, послышки суть явления; а относительно явлений [как раз] ищется, существуют ли они; искомое же само по себе не есть послышки, но должно быть чем-нибудь подтверждено.

Но посредством чего же мы можем установить то,  
358 что явление таково, каким оно является? Или посредством совершенно неясного предмета, или посредством явного. Но выяснение через неясное — нелепость, так

как неясное настолько далеко от возможности что-либо раскрыть, что, наоборот, само нуждается в подтверждающем. Выяснение же через явление еще нелепее, поскольку оно само является искомым, а никакое искомое не утверждает само себя. Следовательно, невозможно устанавливать явления, чтобы этим способом получить и достоверность доказательства.

Однако, говорят догматики, явления совершенно необходимо утверждать, во-первых, потому, что мы не имеем ничего достовернее их; затем потому, что колеблющее их рассуждение само уничтожает себя. Ведь для устранения их оно пользуется или только голым высказыванием, или явным, или неявным. Но тот, кто пользуется простым высказыванием, лишен достоверности, ибо нетрудно выставить и противоположное высказывание. Если же — неявным, то опять лишен достоверности тот, кто хочет опровергнуть явление при помощи неявного. Если же рассуждение колеблет явления самими же явлениями, то они должны во всяком случае быть достоверными, и, таким образом, явления окажутся достоверными сами на основании себя. Поэтому и данное рассуждение выступает против них.

Однако мы выше рассмотрели, что явления, будь они чувственные или мысленные, возбуждают большой спор и среди философов, и в жизни <sup>73</sup>. Теперь же надо сказать то, что относится к выставленной дилемме, а именно: мы не колеблем явлений ни путем голого высказывания, ни через то, что не является, но мы сравниваем их с ними же самими: если чувственные явления находятся в согласии с чувственными и мысленные — с мысленными и наоборот, то мы, пожалуй, допускаем, что они таковы в действительности, какими кажутся. Теперь же, находя, что в этом сравнении не решен спор, а в силу этого спора одно опровергается другим, когда нельзя ни установить всего — вследствие такого спора, ни чего-нибудь одного — вследствие равновесия аргументов, ни все отвергнуть — вследствие того, что нет ничего достовернее явлений, — теперь, [при таком положении дела], мы пришли к воздержанию от суждения.

Рассуждение, однако, получающее достоверность на основании явлений, тем самым, что оно их колеблет, отвергает и само себя. Это было возражением тех, которые старались предвосхитить искомый предмет <sup>74</sup>. В са-

мом деле, не рассуждение упрочивается на основании  
365 явлений, но явления укрепляются на основании рассу-  
ждения. И справедливо: ведь если есть относительно них  
разногласие, когда одни признают их существование,  
другие отрицают, то они должны устанавливаться на  
основании рассуждения. Свидетельствует об этом не  
кто иной, как инакомыслящие, не вполне признающие  
явления, но желающие доказать рассуждением, что  
явления истинны. И на основании чего еще другого  
можно утверждать, что явлениям надо доверять?

366 Следовательно, не явления устойчивее рассуждения,  
но рассуждение устойчивее явлений, поскольку оно  
удостоверяет и самого себя, и явления.

Если посылки доказательства неявны, то, очевидно,  
неявен и вывод, а поскольку состоящее из неявного  
неявно, то и доказательство неявно и требует того, что  
доставит ему достоверность. А это невозможно для дока-  
367 зательства. Однако, говорят [стойки] <sup>75</sup>, не нужно доби-  
ваться доказательств всего, надо принимать некоторые  
из вещей и на основании гипотез, поскольку рассужде-  
ние не сможет у нас продвинуться, если не будет дано  
того, что само по себе достоверно. Но во-первых, мы  
скажем, что их учению и незачем куда-либо продви-  
368 гаться, поскольку оно просто выдуманно. Затем, в каком  
направлении они продвинутся? Поскольку наличные  
явления устанавливают только то, что они явствуют,  
не будучи в силах убедить нас в своем реальном суще-  
ствовании, мы можем допустить, что как посылки дока-  
зательства явствуют, так и вывод. По этому способу  
искоемое не будет выведено и не будет достигнута истина,  
если мы останемся с простым высказыванием и собст-  
венной аффекцией. А желать представить, что явления  
не только явствуют, но и существуют, есть дело людей,  
не удовлетворяющихся для нужды необходимым, но  
старающихся урвать и возможное.

369 Поскольку вообще догматики признают, что не  
только доказательство преуспевает на основании гипо-  
тезы, но и почти вся философия, мы попытаемся по  
возможности кратко изложить наши возражения про-  
тив тех, кто принимает *что-либо на основании гипотезы*.

370 Если то, что они принимают, по их словам, на осно-  
вании гипотезы, достоверно, постольку поскольку оно  
принято на основании гипотезы, то окажется досто-  
верным и противоположное этому, если оно будет при-

нято на основании гипотезы, и таким образом, мы утвердим то, что само себе противоречит. Если же гипотеза бессильна для удостоверения этого (я имею в виду названные противоположности), то она окажется бессильной и для того, так что мы опять не установим ни того ни другого.

То, что кто-либо предполагает, или истинно и <sup>371</sup> таково, как оно предполагается, или ложно. Если оно истинно, то предполагающий это несправедлив в отношении себя, так как, имея возможность не доискиваться его, но взять его самого по себе как истинное, прибегает к действию, весьма подозрительному, к гипотезе, отыскивая то, что само по себе истинно. Если же оно ложно, то пользующийся гипотезой поступает несправедливо уже не в отношении себя, но в отношении природы вещей, требуя, чтобы не-сущее было признано само по себе как сущее, и принуждая принимать ложь за истину. Однако, если кто-либо считает верным все <sup>372</sup> следующее за принятым на основании гипотезы, он уничтожает все философское изыскание. Именно, предположим сейчас, что три равняется четырем, и выведем как следствие, что шесть равняется восьми. Это будет истинно (что шесть равняется восьми).

Если же нам возразят, что это бессмысленно (т. е. <sup>373</sup> предположенное по гипотезе должно быть верным, для того чтобы можно было допустить последующее за ним), то и от нас они услышат, что не следует стремиться принимать что-либо на основании его самого, но все полагаемое полагать точно.

Кроме того, если предполагаемое, поскольку оно <sup>374</sup> предполагается, верно и безошибочно, то пусть философствующие догматически берут в качестве предположений не то, из чего они выводят неявное, но само неявное, т. е. не посылки доказательства, но вывод. Однако, хотя бы они делали и бесчисленное количество предположений, предполагаемое не станет достоверным ввиду своей неявности и возникающего относительно него вопроса. Отсюда очевидно, что, даже когда они отыскивают посылки доказательства без доказательства, они не достигают никакой достоверности вследствие того, что и посылки принадлежат к числу сомнительного.

Клянусь Зевсом, но возражатели обыкновенно гово- <sup>375</sup> рят, что достоверность укрепления гипотезы заклю-

чается в том, что получающееся в качестве вывода из того, что допущено на основании гипотезы, оказывается истинным; ведь если вытекающее из нее верно, то те  
376 посылки, из которых оно вытекает, тоже истинны и неоспоримы. Но чем, позволительно спросить, можем мы доказать, что вытекающее из принятого по гипотезе истинно? На основании ли его самого или посылок, из которых оно следует? Но на основании его самого [истинность его] не будет доказана, поскольку оно само не явно. Но может быть, на основании посылок? И этого не может быть, так как об этом как раз и идет спор и сначала нужно еще это установить.

377 Впрочем, пусть вытекающее из принятого на основе гипотезы будет истинно; из-за этого само то, что принято на основании гипотезы, еще не станет истинным. Ведь если бы они считали, что только за истинным следует истинное, то рассуждение продвинулось бы вперед, так что из истинности вытекающего из принятого на  
378 основании гипотезы становилось бы истинным и само принятое на основании гипотезы. Но при настоящем положении дела, поскольку они говорят, что и за ложным следует ложное и за ложным истинное, то не необходимо, если последующее истинно, чтобы и предыдущее было истинным, но при истинности последующего предыдущее может быть ложным.

Итак, вот что пусть будет сказано, как говорится, с пути свернув<sup>76</sup> и в виде отступления о том, что не следует доказательству начинаться с гипотез.

379 А далее надо показать, что доказательство [и само по себе] впадает во взаимодоказуемость, что составляет еще бóльшие трудности. Именно, мы установили, что доказательство относится к числу неявных предметов и все неявное нуждается в разрешении, а нуждающееся в разрешении требует критерия, который выявлял бы, правильно ли оно или неправильно. Как измерение не может производиться без меры и все выпрямляемое  
380 выпрямляется не без отвеса, так и оцениваемое разбирается не без критерия. Поэтому поскольку под вопросом и существование критерия (при этом одни говорят, что его нет, другие — что он есть, а третьи воздерживаются от всякого суждения), то существование критерия нуждается еще в доказательстве каким-либо доказательством. Но для того чтобы мы имели достоверное доказательство, очевидно, надо обратиться к критерию.



И таким образом, не имея ни достоверного доказательства ранее критерия, ни твердого критерия ранее доказательства, надо относительно обоих признать необходимым воздержание от суждения.

Вместе со сказанным можно будет поколебать доказательство, также исходя из его понятия. Правда, даже если бы его можно было помыслить, оно не существовало бы в совершенном смысле, поскольку, как я сказал <sup>77</sup>, есть много такого, что мыслится, но что не имеет никакой реальности. Теперь же когда обнаруживается, что и само понятие доказательства невозможно, то, бесспорно, отсекается и надежда на его реальность. При <sup>382</sup> существовании двух доказательств, родового и видового, родовое мы само по себе найдем немислимым. Ведь никто из нас не знает родового доказательства, и никогда через него ничего не удавалось установить. <sup>383</sup> С другой стороны, нужно спросить, имеет ли такое доказательство посылки и вывод или не имеет. И если не имеет, как оно еще может мыслиться доказательством, если понятие никакого доказательства не может составиться без посылки и вывода? Если же оно имеет и то и другое, т. е. посылки и вывод, то оно есть [уже] видовое, [а не родовое] доказательство. Ведь если все <sup>384</sup> доказуемое и все доказующее относится к предметам частным, то необходимо, чтобы и доказательство было одним из видовых предметов. У нас, однако, было рассуждение как раз не о видовом, а о родовом доказательстве. Следовательно, родовое доказательство невозможно помыслить [в понятии]. Но также не мыслится и видовое.

В самом деле, у догматиков доказательством назы- <sup>385</sup> вается рассуждение, раскрывающее неясный предмет на основании вывода при посредстве некоторых явных предметов. Итак, или весь состав, т. е. то, что мыслится как состоящее из посылок и вывода, есть доказательство, или только посылки суть доказательство, а вывод есть доказуемое. Что бы, однако, из этого ни назвали доказательством, все равно понятие доказательства колеблется.

Действительно, если доказательство составляется <sup>386</sup> из посылок и вывода, то необходимо, чтобы доказательство, содержащее что-нибудь неявное, сейчас же само оказывалось неявным и чтобы, ставши таким, само нуждалось в каком-нибудь доказательстве, что нелепо.

Поэтому составленное из посылок и вывода не может быть доказательством, раз мы не мыслим доказательство ни как неявное, ни как нуждающееся в доказательстве.

387 Далее, доказательство принадлежит к предметам относительным. Ведь оно ориентировано не само на себя и мыслится не как изолированное, но имеет нечто, чего именно оно является доказательством. Поэтому если в него включается вывод, а всякий относительный предмет находится вне того, в отношении чего он зовется относительным, то доказательство мыслится не относящимся ни к чему, поскольку вывод уже заключен в нем самом. Однако хотя бы мы подставили извне и другой вывод, в отношении к которому мыслилось бы наше доказательство, то окажется два вывода относительно данного места: один — заключенный в доказательстве, другой же — находящийся вне его, к которому мысль и относит доказательство. Но нелепо во всяком случае, чтобы одно доказательство имело два вывода. Следо-  
388 вательно, доказательство не состоит из посылок и вывода. Поэтому остается говорить, что доказательство состоит только из посылок. Но это глупо. Ведь это вообще не есть рассуждение, но предмет неполный и бессмысленный, поскольку никто из находящихся в здравом уме не говорит, что речение: «Если существует движение, то существует пустота, но движение существ-  
389 вует» — есть рассуждение или имеет смысл. Итак, если доказательство мыслится или не состоящим из посылок и вывода, или состоящим только из посылок, оно не мыслимо [вообще].

391 Далее, доказательство, когда оно [что-нибудь] доказывает, оно или, будучи явным, есть доказательство явного, или, будучи неявным, есть доказательство явного, или, будучи неявным, есть доказательство неявного, или, будучи неявным, — явного, или, будучи явным, — неявного. Но, как мы обнаружим, оно не есть ни одно из этих доказательств. Следовательно, доказательство [вообще] не есть что-либо.

392 Действительно, доказательство не может быть явным доказательством явного, потому что явное не нуждается в доказательстве, но оно понятно само из себя. Доказательство не будет также неявным доказательством неявного, поскольку оно, будучи неявным, само будет иметь нужду в подтверждающем его и не может

стать подтверждающим что-либо другое. Также доказа- 393  
зательство не может быть и неявным доказательством  
явного. Здесь сойдутся обе апории: доказываемое не  
будет нуждаться ни в каком доказательстве, будучи  
явно, а доказательство будет иметь нужду в устанавли-  
вающем его, будучи неявно. Поэтому [доказательство]  
не может стать и неявным доказательством явного. 394  
Остается говорить, что доказательство есть явное дока-  
зательство неявного. Но и это сомнительно. Ведь если  
доказательство не самостоятельно и не абсолютно, но  
относительно, а относительное, как мы показали в рас-  
суждении о признаке <sup>78</sup>, воспринимается совместно, вос-  
принимаемое же совместно не раскрывается одно из  
другого, но ясно само на основании себя, то доказа-  
тельство не будет явным доказательством неявного,  
потому что неявное, воспринимаемое совместно с ним, 395  
обнаруживается само через себя. И вот, если доказа-  
тельство не есть ни явное доказательство явного, ни  
неявное — неявного, ни неявное — явного, ни явное —  
неявного, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, что  
доказательства совсем нет.

Затем, поскольку стойки думают <sup>79</sup>, что они всех 306  
точнее установили доказательные тропы, мы выскажем  
немногое против них, показавши, что если иметь в виду  
их гипотезы, то все является, может быть, непостижи-  
мым, и в особенности доказательство.

В самом деле, как можно у них слышать, постиже- 397  
ние есть одобрение постигающего представления. Оно,  
кажется, заключает в себе два момента: один, содержа-  
щий в себе нечто произвольное, а другой — произ-  
вольное, зависящее от нашего решения. Именно воз-  
никновение представления получается не произвольно  
и происходит не от претерпевающего его, но от того,  
что возбудило в нем такое представление, как, напри-  
мер, ощущение белого при встрече с белым цветом или  
сладкого, когда попадает на вкус сладкое. Однако одоб-  
рение этого впечатления зависит от того, кто получает  
это представление.

Поэтому постижение имеет предворяющее его пости- 398  
гающее представление, которое и одобряется. Пости-  
гающее же представление имеет предварительно пред-  
ставление [вообще], видом которого оно является. При  
отсутствии этого представления нет и постигающего  
представления, поскольку при отсутствии рода нет и

вида. При отсутствии постигающего представления нет и принадлежащего ему одобрения. С устранением же одобрения в постигающем представлении устраняется и само постижение.

399 Отсюда если бы было показано, что, по учению стоиков, не может возникнуть уже и само представление для доказательства, то будет ясно, что не установится никакого и *постигающего* представления для доказательства, а при его отсутствии не будет и принадлежащего ему одобрения. А последнее как раз и было постижением.

400 Что, по учению стоиков, не существует представления для доказательства, это обнаруживается прежде всего из того, что среди них вообще существуют разногласия в вопросе о том, что такое представление. Ведь хотя они и согласились называть представление *отпечатлением в ведущем* [начале], они все равно не согласны относительно самого этого отпечатления, при этом Клеанф<sup>80</sup> понимает его в собственном смысле — с углублениями и выпуклостями, а Хрисипп<sup>81</sup> — в более пере-  
401 носном смысле, а именно вместо [просто] «изменения». Если же и в их собственном мнении это отпечатление до настоящего времени не находит для себя общего признания, то необходимо, чтобы и относительно представления, о котором до сих пор спорят, мы хранили воздержание [от суждения], равно как и относительно зависящего от него доказательства.

402 Затем, допустим даже, что существует представление, какое они хотят, будет ли оно отпечатлением в собственном смысле с углублением и выпуклостью или просто некоторым изменением, — все равно его [отношение] к доказательству сказывается сомнительнейшим вопросом. Ведь ясно, что предмет представления должен действовать, а принимающее представления ведущее должно страдать, чтобы последнее могло запечатлеться,  
403 а первое запечатлеть. Иначе ведь нельзя и признать, что возникает представление. Поэтому относительно ведущего, может быть, кто-нибудь и согласится, что оно в состоянии страдать (хотя допустить это невозможно). Но как можно признать, что доказательство действует?

404 Ведь, по их мнению, или оно есть тело, или оно бестелесно. Но оно не есть тело, поскольку оно состоит из бестелесных словесных обозначений. Если же оно бестелесно, то, поскольку бестелесное, по их мнению, не

может по своей природе ни действовать, ни страдать, тогда и доказательство, будучи бестелесным, никак не будет в состоянии действовать. Но, ничего не создавая, оно не произведет и отпечатка на ведущем; а не производя на нем отпечатка, оно не создаст в нем и представления о себе; а если так, то не создаст оно и постигающего представления. При отсутствии постигающего 405 представления о нем в ведущем не будет и самого постижения доказательства. Следовательно, по наукоучению стоиков, доказательство непостигаемо.

Но также нельзя говорить и того, что бестелесные 406 предметы ничего не создают и не вызывают в нас представлений, а мы-де сами есть то, что создает о них представления. Ведь если признать, что никакой результат действия во всяком случае не получается без действующего и страдающего, то и представление, будучи результатом доказательства, должно мыслиться не без действующего и страдающего. Стоические фило- 407 софы допустили, что ведущее является страдающим. Однако надо еще узнать, что именно, по их мнению, является отпечатлевающим и действующим. Ведь или доказательство производит отпечаток на ведущем и вызывает соответствующее себе представление, или ведущее само себя отпечатляет и наделяет представлениями. Но доказательство не может производить отпечатки на ведущем, потому что оно бестелесно, а бестелесное, по их мнению, ничего не создает и никак не страдает. Если же ведущее само себя отпечатляет, то или, каков [здесь] отпечаток, таково и отпечатлевающее, или одно дело — отпечаток и другое дело — не похожее на него отпечат- 408 левающее. Если оно не похоже, то от разных предметов будут и представления разные. А это опять приводит стоиков к невосприимчивости всего. Если же отпечаток подобен отпечатлевающему, то, поскольку ведущее производит отпечаток на самом себе, оно получит представление не о доказательстве, но о самом себе. А это опять нелепо.

Но они, [стоики], пытаются навязать свое мнение, 409 прибегая к посредству примеров <sup>82</sup>. Как учитель гимнастики и военного искусства, говорят они, взявши иной раз мальчика за руки, ритмически движет и учит его, какие производить движения, а иногда, стоя в отдалении и сам двигаясь ритмически, представляет ему самого себя для подражания, так и из предметов предста-

- вления некоторые производят в нем впечатление как бы путем дотрагивания и прикосновения к ведущему (таково белое, черное и вообще тело), а некоторые имеют такое свойство, что предоставляют себя подражанию, как бы стоя в отдалении, когда ведущее создает представление при них, но не от них, каковы бестелесные
- 410 словесные обозначения. Говоря так, они пользуются убедительным примером, но они не решают вопроса. Учитель гимнастики и военного искусства есть тело, и поэтому он мог внушить мальчику то или иное представление. А доказательство бестелесно и поэтому является еще вопросом, может ли оно производить отпечатки на ведущем в виде представлений. Поэтому первоначальное искомое остается у них непоказанным.
- 411 После этого изложения рассмотрим, может ли и *по диалектической теории* осуществиться у них обещание, содержащееся в доказательстве. Итак, они, [стойки], полагают<sup>83</sup>, что существуют три рассуждения, сопря-
- 412 женные друг с другом: выводное, истинное и доказательное. Из них доказательное всегда истинно и является выводным, и истинное всегда выводное, но по необходимости оно еще не есть доказательство, а выводное ни всегда истинно, ни всегда доказательно.
- 413 Действительно, днем умозаключение «Если сейчас ночь, то темно. Но сейчас ночь, следовательно, темно» хотя и делает вывод, поскольку оно построено по правильной схеме, но оно не истинно, потому что вторая
- 414 посылка содержит ложь, [т. е.] прибавку «сейчас ночь». Днем такое умозаключение: «Если сейчас день, то светло. Но сейчас день. Следовательно, светло» — является одновременно выводным и истинным, потому что и по-
- 415 строено по правильной схеме, и при помощи истинных посылок выводит истинное. Выводное умозаключение, говорят они, считается выводным, когда заключение следует за [простым] соединением его посылок. Например, такое умозаключение при наличии дня: «Если сейчас ночь, то темно. Но сейчас ночь. Следовательно, темно», хотя оно не истинно, потому что приводит к лож-
- 416 ному, мы все же называем выводным. Ведь если соединить посылки так: «Сейчас ночь. Если же сейчас ночь, то темно», мы построим тогда имплицитный силлогизм, который начинается с указанного соединения, а оканчивается таким выводом: «Темно». Это умозаключение истинно, поскольку, ни разу не начавшись с истинного,

оно в любом случае не оканчивается ложным. Ведь при наличии дня оно начинается с ложного: «Сейчас ночь, и если сейчас ночь, то темно» — и окончится ложным: «Темно»; и таким образом, оно должно было бы быть истинным. При наличии же ночи оно начинается с истинного и оканчивается истинным, и оно будет по этому самому [тоже] истинным. Следовательно, *выводное* 417 рассуждение будет правильно тогда, когда после объединения нами посылок и построения умозаключения, начинающегося с соединения при помощи посылок и оканчивающегося выводом, само это умозаключение будет найдено истинным.

Что же касается *истинного* рассуждения, то оно счи- 418 тается истинным не только на основании одного того, что умозаключение, которое начинается с соединения при помощи посылок и оканчивается заключением, истинно, но и на основании того, что само соединенное при помощи посылок правильно, так что если одна из посылок оказалась ложной, то и само рассуждение по необходимости оказывается ложным. Такое, например, умозаключение: «Если сейчас день, то светло. Но сейчас день. Следовательно, светло» — оказывается при наличии ночи ложным, поскольку оно содержит ложную посылку «Сейчас день». Однако соединенное из посы- 419 лок, имея одну из посылок ложную: «Сейчас день», ложно; но умозаключение, которое начинается с соединения посылок и оканчивается заключением, само по себе истинно. Ведь оно никогда, начавшись с истинного, не оканчивается ложным; но при наличии ночи соединение начинается с ложного, а при наличии дня как начинается с истинного, так и оканчивается истин- 420 ным. Но опять-таки умозаключение «Если сейчас день, то светло. Но сейчас светло. Следовательно, сейчас день» ложно, потому что при наличии истинных посылок может привести нас к ложному.

Очевидно, однако если мы будем исследовать [это 421 с разных сторон], то соединенное при помощи посылок может быть истинным при наличии дня, как, например, такое: «Свет есть, и если сейчас день, то свет есть». А умозаключение, начинающееся с соединения при помощи посылок и оканчивающееся заключением, может быть ложно, как, например, такое: «Если свет есть п если сейчас день, то свет есть». Ведь это умозаключение при наличии ночи может начинаться с истинного

соединения и оканчиваться ложным «Сейчас день» и поэтому быть ложным. Следовательно, истинным становится рассуждение не тогда, когда только соединенное истинно [по существу], и не тогда, когда умозаключение [по форме] истинно, но когда истинны то и другое.

422 *Доказательное* рассуждение отличается от истинного потому, что истинное может иметь явным все (я имею в виду посылки и вывод), доказательное же рассуждение желает содержать еще нечто кроме того, а именно чтобы вывод, который [сам по себе] неявен, раскрылся при помощи посылок. На этом основании такое рассуждение: «Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день. Следовательно, есть свет», имеющее явными посылки и вывод, истинно, но не доказательно. А такое рассуждение: «Если такая-то имеет в груди молоко, то такая-то забеременела. Но такая-то имеет в груди молоко. Следовательно, такая-то забеременела» — одновременно и истинно, и доказательно, потому что, имея неявное заключение: «Следовательно, такая-то забеременела», раскрывает его при помощи посылок.

424 Итак, при трех видах рассуждения, выводном, истинном и доказательном, если какое-нибудь рассуждение доказательно, то оно гораздо раньше того является истинным и выводным. Если же оно истинно, оно не обязательно доказательно, но оно во всяком случае выводное; и так же если какое-нибудь рассуждение выводное, то оно не всегда и истинное, как и не всегда доказательное. И вот, поскольку вообще всем этим видам рассуждения свойственно качество выводимости, постольку мы, выявив, что у стоиков вообще оказалось ненайденным выводное рассуждение, установим и то, что у них не может считаться найденным ни истинное, ни доказательное.

426 Что не существует никакого выводного рассуждения, понять нетрудно. В самом деле, если они называют рассуждение выводным тогда, когда есть истинное умозаключение, начинающееся с соединения при помощи посылок и оканчивающееся выводом, то должно быть раньше того определено истинное умозаключение и уже после этого твердо принято зависящее от него выводное рассуждение.

427 Но правильное умозаключение, по крайней мере до сих пор, не определено. Следовательно, не может стать понятным и выводное рассуждение. Ведь как при от-



сутствии устойчивой меры или же в присутствии каждой раз все иной и иной меры оказывается неустойчивым и измеряемое, так же точно, поскольку правильное умозаключение является как бы мериллом при получении вывода в умозаключении, за неразъясненностью умозаключения последует и неясность самого рассужде- 428 ния. А что правильное умозаключение не определено, показывают «Введения» самих стоиков<sup>84</sup>, в которых они выставили много разноречивых и до сих пор не решенных суждений по этому вопросу. Отсюда если таковым оказывается выводное рассуждение, то надо совершенно воздержаться и от суждения относительно истинного рассуждения, а тем самым и относительно доказательного.

Но даже если мы, миновав это препятствие, перейдем к их техническому учению о том, *что дает твердые выводы и что их не дает*, то все равно невозможным окажется построение доказательного рассуждения.

Об рассуждениях, содержащих определенный вы- 429 вод, нет необходимости теперь говорить ввиду наличия многих точных изысканий [по этому вопросу]. Но следует несколько высказаться относительно *неопределенных* рассуждений. Стоики говорят<sup>85</sup>, что неопределенное рассуждение строится четырьмя способами: при помощи «отсутствия связи», или при помощи «избытка», или при помощи «построения по негодной схеме», или при помощи «недостатка».

Именно, рассуждение бывает неопределенным бла- 430 годаря отсутствию связи тогда, когда его посылки не имеют ничего общего и никакой связи как между собою, так и с выводом, как, например, в таком рассуждении: «Если сейчас день, то есть свет. Но на рынке продается пшеница. Следовательно, есть свет». Действительно, мы видим, что в нем ни посылка «Если сейчас день» не имеет никакого соответствия и связи с посылкой «На рынке продается пшеница», ни оба они — с выводом: «Следовательно есть свет», но все они взаимно разделены.

Рассуждение становится неопределенным в силу из- 431 бытка тогда, когда к посылкам излишне присоединяется что-либо извне, например, в таком случае: «Если сейчас день, то есть свет. Но день есть, и добродетель полезна. Следовательно, есть свет». Действительно, суждение, что добродетель полезна, прибавлено к дру-

гпм посылкам излишне, потому что по устранении этого суждения при помощи остальных посылок: «Если сейчас день, то есть свет» и «Сейчас день» — может быть получен [совершенно правильный] вывод: «Следовательно, есть свет».

432 Рассуждение становится неопределенным в силу «построения по негодной схеме, когда оно построено по какой-либо схеме из числа не соответствующих правильным схемам. Например, при существовании такой

433 правильной схемы: «Если первое, то второе, но первое есть; следовательно, второе», а также такой: «Если первое, то второе, но второго нет; следовательно, нет первого» — мы говорим, что умозаключение, построенное по такой схеме: «Если первое, то второе, но первого нет; следовательно, нет и второго», неопределенно не потому, что невозможно построить по такой схеме умозаключение, которое из истинного выводит истинное (поскольку возможно, например, такое умозаключение: «Если три равняется четырем, то шесть равно восьми; но три не равно четырем; следовательно, шесть не равно восьми»), но оно неопределенно вследствие того, что в этом умозаключении могут занять место те или иные негодные суждения вроде, например, такого: «Если сейчас день, то есть свет, но сейчас не день; следовательно, нет и света».

434 Наконец, рассуждение становится неопределенным по «недостатку» тогда, когда в данных посылках чего-нибудь недостает. Например: «Богатство есть или зло, или благо, но богатство не есть зло; следовательно, богатство есть благо». Именно, в первом разделительном суждении здесь не хватает того, что богатство может быть безразличным, так что правильное рассуждение имело бы скорей такой вид: «Богатство есть или благо, или зло, или безразлично, но богатство не есть ни благо, ни зло; следовательно, оно безразлично».

435 При таком наукоучении стоиков, если следовать только ему, никакое *рассуждение* не может быть сочтено неопределенным. Возьмем хотя бы даже рассуждение, построенное через отсутствие связи и имеющее такую форму: «Если сейчас день, свет есть, но на рынке продается пшеница; следовательно, свет есть». В самом деле, то, что посылки здесь лишены связи и не имеют ничего общего ни одна с другой, ни обе с выводом, это они утверждают или путем голого высказывания при

помощи какого-либо научного и школьного приема. Если они утверждают это путем бездоказательного высказы- 436  
вания, то легко выставить и суждение, противоположное этому, сказав, что всякое рассуждение, неопределенное в смысле «отсутствия связи», ведет к определенности. Если они могут рассчитывать на доверие ввиду одного только голого высказывания, то и утверждающие противное этому обретут доверие, поскольку они произносят равносильное высказывание. Если же стоики говорят это, пользуясь тем или иным методом, исследуем, что это за метод.

Именно, если они скажут, что признаком рассужде- 437  
ния, построенного в смысле «отсутствия связи», является то, что его вывод совершенно не следует за соединением через посылки и что неправильно то умозаключение, которое начинается с соединения через посылки и оканчивается заключением, — мы скажем, что они впадают в первоначальное затруднение. Ведь если для определения рассуждения, построенного в смысле «отсутствия связи», надо иметь критерий правильного умозаключения, а такого критерия мы до сих пор не имели, то мы совершенно не можем распознать рассуждения, неопределенного в смысле «отсутствия связи».

Но есть и второй способ построения неопределенных 438  
рассуждений — путем «избытка», когда к посылкам прибавляется нечто излишнее для построения вывода<sup>86</sup>. Что касается этого, то необходимо будет, чтобы неопределенным в смысле избытка было и рассуждение, составленное по первому способу, поскольку в нем избыток того, что является специфическим [для этого первого типа]. Мы узнаем это, сравнив рассуждения. Именно, 439  
они называют неопределенным такое рассуждение: «Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день, и добродетель полезна. Следовательно, свет есть». В этом рассуждении посылка «Добродетель полезна» является для построения вывода лишней и из оставшихся двух посылок может получиться вывод без всякого ущерба. 440  
В ответ скептики скажут, что если неопределенно рассуждение, построенное «с избытком» и дающее вывод по отнятии некоторой посылки из оставшихся посылок, то надо сказать, что неопределенно уже и то, которое построено по первому способу, имеющее такой вид: «Если сейчас день, то есть свет. Но сейчас день. Следовательно, свет есть», поскольку суждение «Если

сейчас день, [то светло]» для построения заключения избыточно и заключение «Следовательно, есть свет» может быть выведено из одного только «Сейчас день».

Это ясно и само собою. Но в этом можно убедиться  
441 тоже и из принятого у них последования [в рассуждениях]. Они скажут, что за посылкой «Сейчас день» либо следует, либо не следует суждение «Свет есть». И если следует с признанием самоистинности суждения «Сейчас день», то само собою получается и суждение «Свет есть»,  
442 по необходимости следующее за ним. А это есть вывод. Если же оно не следует, то оно не последует и в умозаключении. Поэтому умозаключение будет ложно, поскольку последующее в нем не следует за предыдущим. Вот почему, по их наукоучению, одно из двух: или рассуждение, построенное по первому способу, поскольку в нем есть избыточная посылка, является неопределенным, или оно является совершенно ложным, поскольку ложно в нем умозаключение.

443 Совершенные пустяки — говорить, что Хрисипп не одобряет рассуждений с одной посылкой, как, может быть, скажут некоторые против нашего возражения. Ведь нет необходимости ни доверять словам Хрисиппа, как изречениям пифийского оракула, ни принимать всерьез свидетельство людей, которым противоречит свидетельство их собственного сторонника, говорящего как раз обратное. В самом деле, Антипатр, один из знаменитых представителей стоической школы, говорил <sup>87</sup>, что можно составлять рассуждения и с одной посылкой.

444 Далее, неопределенным называлось рассуждение, построенное по третьему способу, «по негодной схеме». Опять-таки они скажут или довольствуясь простым утверждением, что рассуждение построено по негодной схеме, или привлекая для этого еще и аргументацию. Если они удовлетворятся простым утверждением, то мы противопоставим им утверждение, гласящее, что данное рассуждение построено не по негодной схеме.

445 Если же они привлекают рассуждение, то оно во всяком случае должно быть правильно. Однако откуда же станет ясно, что это рассуждение истинно (я имею в виду то, которое обнаруживает, что рассуждение построено по негодной схеме)? Не потому ли это ясно, что оно построено по правильной схеме? Значит, для того чтобы построенное по негодной схеме рассуждение было

распознаю как построенное по негодной схеме, надо воспользоваться рассуждением, построенным по правильной схеме. Но чтобы оно было правильным, надо, чтобы оно было построено по правильной схеме. И поэтому, поскольку ни правильное утверждение не может быть удостоверено, что оно правильно, раньше чем будет удостоверена схема, ни схема — что она правильная схема, раньше чем определяющее ее рассуждение. Создается взаимодоказуемость, которая порождает большие затруднения.

Наконец, против остающейся разновидности неопределенных рассуждений, т. е. против рассуждения, построенного с «недостатком», мы почти уже возразили. Именно, как мы выше доказали: если нельзя найти совершенное рассуждение, то непознаваемым должно оказаться и недостаточное рассуждение. Как мы обнаружили<sup>88</sup>, совершенное рассуждение не найдено. Следовательно, и недостаточное будет непознаваемым.

Если же указанных стойками способов построения неопределенного умозаключения четыре, а мы показали на каждом из них, что неопределенные рассуждения нераспознаваемы, то отсюда следует, что и определенное рассуждение нераспознаваемо. А если и это последнее нераспознаваемо, то и *доказательное рассуждение* [вообще] окажется одним из тех, которые просто нельзя найти.

Кроме этого при каждом истинном рассуждении должны быть оценены посылки (поскольку при их допущении возникает в соответствии с ними вывод). Но в доказательстве посылки во всяком случае не оценены. Следовательно, доказательство не может стать истинным рассуждением. Действительно, как мы показали раньше<sup>89</sup>, умозаключение считают правильным тогда, когда оно, начинаясь с истинного, оканчивается истинным, или, начинаясь с ложного, оканчивается ложным, или, начинаясь с ложного, оканчивается истинным; и ложным оно оказывается по одному способу: когда оно, начинаясь с истинного, оканчивается ложным. При таком положении дела умозаключение в доказательстве будет лишено оценки; и как вообще начинающееся с допущения оканчивается выводом, так обстоит дело и при такого рода рассуждениях: «Если существует движение, существует пустота. Но движение суще-

ствуется, следовательно, существует пустота». Ведь умозаключение начинается здесь с допущения «Существует движение» и оканчивается выводом «Существует пустота». Вывод есть тогда либо [предмет] явный и для нас познаваемый, либо неявный и непознаваемый. И если явный и познаваемый, то рассуждение становится уже недоказательным, поскольку оно состоит из всего заведомо явного, будь то посылки, будь то вывод. Если же неявный, то умозаключение по необходимости становится лишним оценкой. Ведь то, с чего оно начинается, нам уже известно (поскольку оно явно); а то, чем оно оканчивается, неизвестно (вследствие неявности). Однако, не зная, истинно оно или ложно, мы не можем оценить умозаключение. А при невозможности оценки и само рассуждение становится негодным.

453 Далее, доказательство принадлежит к [предметам] относительным. Относительное же только мыслится, но еще не существует. Поэтому и доказательство существует только в мысли, а не в реальности. Что относительные предметы пребывают на самом деле только

454 в мысли, а реальности в них нет, можно показать, следуя учению самих догматиков. Определяя относительное, они согласно говорят<sup>90</sup>: «Относительное есть то, что мыслится в отношении к другому». Если бы он действительно был реальным, они очертили бы его не так, но скорее следующим образом: «Относительное есть то, что существует в отношении к другому». Следовательно, относительное не принадлежит к реально существующему. И с другой стороны, ничто реальное не может получить какого-либо изменения или преобразования без страдания. Например, белый цвет не может стать черным без изменения и превращения, и черный цвет не может превратиться в другой цвет, оставаясь черным; таким же образом и сладкое не станет горьким, оставаясь петропутым и неизменным.

456 Словом, все реальное не без некоторого страдания принимает превращение в другое, а относительное изменяется без страдания и без всякого происходящего с ним превращения. Например, если полено длиною в локоть сравнить с другим полем длиною в локоть, оно назовется равным ему, а полему длиною в два локтя оно уже не равно, но размерно, причем тут не происходит никакого изменения и превращения. И если мы представим себе, что кто-нибудь льет из сосуда воду, то

он при наличии другого сосуда назовется вливающим (воду), а без другого сосуда — выливающим, хотя сам он не получил никакого превращения и изменения.

Вот почему если реальному предмету приходится <sup>457</sup> терпеть изменения не без страдания, а с относительным предметом ничего подобного не случается, то нужно сказать, что относительный предмет нереален.

Вместе с тем относительный предмет отделен от <sup>458</sup> того, к чему он относится. Ведь верх отделен от низа. <sup>459</sup> Если же относительный предмет существует и не заключается в голой мысли, то противоположное будет одним и тем же. Однако нелепо, чтобы противоположное было одним и тем же. Следовательно, относительный предмет не существует, но только мыслится. Опять-таки ведь тело длиною в локоть при сопоставлении с полулоктевым зовется ббльшим, а при сопоставлении его с двухлоктевым — меньшим. Но чтобы оно само одновременно было и больше и меньше, т. е. противоречило себе, — это невозможно. Пожалуй, оно еще может мыслиться таковым при сопоставлении с другим предметом, но быть и существовать таким оно не может; следовательно, относительное не существует реально.

Впрочем, если и существует относительное, то суще- <sup>460</sup> ствует и нечто тождественное, противоположное себе самому; однако этого не бывает; следовательно, и в этом смысле нельзя сказать, что относительное реально. Далее, если относительное реально, то будет существовать и нечто противоположное самому себе; но во всяком случае невероятно, чтобы было нечто само себе противоположное; поэтому невероятно, чтобы относи- <sup>461</sup> тельное было реально. Например, верх противоположен низу; то же самое по отношению к нижележащему есть верх, а по отношению к вышележащему есть низ. Если мы возьмем три положения: верх, низ и середину между верхом и низом, то середина и будет по отношению к нижележащему верхом, а по отношению к вышележащему низом. И одно и то же будет и верхом, и низом. А это невозможно. Следовательно, относительное не существует реально. Если относительное реально, то одно и то же будет верхом и низом. Поэтому даже если оно и существует, то одно и то же по своему положению относительно разных предметов называется и верхом, и низом. Следовательно, то же самое окажется вне себя самого. А это бессмысленнее всего.

462 Но если относительные предметы нереальны, то и доказательство, будучи в числе относительных предметов, будет совершенно нереальным. Но доказано, что относительные предметы нереальны; следовательно, и доказательство будет принадлежать к числу нереальных предметов.

463 Это сказано относительно нереальности доказательства; рассмотрим также и противоположное рассуждение. Именно, догматические философы полагают, что считающий доказательство несуществующим сам себя опровергает и укрепляет его теми доводами, которыми сам же его устраняет. Поэтому противники скептиков и утверждают: «Говорящий, что доказательства не существует, или говорит это, пользуясь простым и бездоказательным утверждением, или доказывает это рас-

464 суждением. И если он применяет простое утверждение, никто из принимающих доказательство не поверит ему, поскольку он пользуется простым утверждением, и в свою очередь примет противоположное утверждение, говорящее, что доказательства не существует. Если же он доказывает, что доказательства не существует (таковы их слова), он само собою признает существование доказательства. Ведь рассуждение, доказывающее, что не существует доказательства, само есть доказательство того, что доказательство существует.

465 И вообще рассуждение, направленное против доказательства, есть или доказательство, или недоказательство; если оно недоказательство, то оно не достоверно; если же оно доказательство, то доказательство существует.

466 Некоторые рассуждают так: «Если существует доказательство, то существует доказательство; если не существует доказательства, то по крайней мере доказывающее это доказательство существует; однако доказательство либо существует, либо не существует; следовательно, доказательство существует». При этом убедительность посылок данного рассуждения очевидна. Именно, первое умозаключение: «Если есть доказательство, то доказательство есть», будучи удвоенным, истинно, поскольку за первым его членом следует второй, который не отличен от первого. Второе же умозаключение: «Если нет доказательства, то доказательство [этого] все же есть» — также правильно, поскольку за отрицанием доказательства, которое является здесь



первой посылкой, следует и утверждение факта доказа- 467  
тельства. Само рассуждение, доказывающее, что нет  
доказательства, будучи доказательным, только подтвер-  
ждает положение, что доказательство есть. И раздели-  
тельное суждение «Либо есть доказательство, либо нет  
доказательства», составленное из противоположных  
утверждений о существовании или несуществовании  
доказательства, должно иметь один член истинный и  
поэтому само должно быть истинным. Поэтому при  
истинности посылок возникает и вывод.

Можно еще иначе показать то, что вывод следует из 468  
посылок. Именно, если разделительное суждение истинно,  
имея в себе один член истинный, то вывод должен  
получиться, какой бы из членов мы ни предположили  
истинным. Пусть будет предположен истинным первый  
член, т. е. что доказательство есть. Это значит, что,  
поскольку данное суждение оказывается большей по-  
сылкой в умозаключении, за ним последует и окончание  
в первом утверждении. Это окончание — «Доказа-  
тельство существует», что и есть вывод. Следовательно,  
если допустить, что в разделительном суждении сужде-  
ние о существовании доказательства истинно, то за ним  
последует вывод данного рассуждения. Тот же самый 469  
способ аргументации и при остающемся постулате —  
о несуществовании доказательства. Предшествует оно  
и во втором умозаключении, и за ним следует вывод  
умозаключения.

При таком возражении догматиков краток и ответ 470  
на него скептиков. Они скажут: если для догматиков  
невозможен ответ на вопрос, при помощи которого они  
доискиваются, является ли доказательством рассужде-  
ние, направленное против доказательства, или не  
является таковым, то пусть они простят скептиков за  
то, что те не могут ответить на подобный затруднитель- 471  
ный вопрос. Если же для них самих легко то, что они  
требуют от скептиков, то пусть они сами сделают то,  
что легко, и скажут, считают ли они рассуждение, на-  
правленное против доказательства, доказательством или  
не считают. Если оно не есть доказательство, то нельзя  
будет на его основании поучать, что доказательство  
существует, и говорить, что это рассуждение есть  
доказательство того, что существует доказательство,  
поскольку они признали, что оно недоказательство. 472  
Если же оно есть доказательство, то оно имеет вполне

истинные послышки и вывод, поскольку доказательство мыслится [только] при их истинности. Вывод его тот, что доказательства нет. Следовательно, истинно то, что нет доказательства, и ложно противоположное ему положение, а именно, что доказательство существует. Таким образом, желая показать, что рассуждение, направленное против доказательства, доказательно, они устанавливают его не больше, чем опровергают.

- 473 Однако если и скептикам надо ответить на это со своей стороны, то они дадут твердый ответ. Они скажут, что направленное против доказательства рассуждение имеет только вероятное значение и что в настоящий момент он убеждает их и заставляет их соглашаться [на него]. Однако они не знают, останется ли оно таковым в дальнейшем вследствие многообразия человеческой мысли. На такой ответ уже ничего не сможет возразить и догматик, ибо он или станет объяснять, что направленное против доказательства рассуждение не-  
474 истинно, или он установит тот факт, что он не убеждает скептика. Однако, доказывая первое, он не находится в разладе со скептиком, потому что скептик вовсе не  
475 утверждает истинности этого рассуждения, а только говорит, что оно вероятно. Выставляя же второе положение, он поступит опрометчиво, пытаясь словами преодолеть чужое ощущение. Как веселого никто не может убедить словами, что он не весел, а печального, что он не печален, так и убежденного нельзя убедить в том, что он не убежден.
- 476 Кроме того, если бы скептики укрепились в одной общей мысли относительно несуществования доказательства, то, может быть, они и могли бы быть опровергнуты тем, кто говорит, что доказательство существует. Но при настоящем положении дела, когда они выставляют только голое высказывание положений против доказательства без согласия с ними, они настолько далеки от претерпевания ущерба со стороны тех, кто построает противное, что, можно сказать, скорее  
477 получают от них пользу. Ведь если рассуждения, направленные против доказательства, остаются без опровержения, а рассуждения в защиту существования доказательства в свою очередь сильны, то, не будучи  
478 расположены ни к тем, ни к другим, мы признаем нужным воздержание от суждения. При этом даже если рассуждение против доказательства и было бы признано

доказательством, то от этого догматики, как мы уже говорили, ровно ничего не получают для существования доказательства. Ведь то, что нет доказательства, есть результат вывода, а если это истинно, то ложным становится [положение] о существовании доказательства.

Да, говорят они, но рассуждение, выводящее, что 479 нет доказательства, будучи доказательным, само себя устраняет. На это, однако, надо сказать, что оно устраняет себя не целиком. Ведь многое говорится с исключением. Именно, подобно тому как Зевса мы называли отцом богов и людей, за исключением его самого (поскольку он, разумеется, не отец самого себя), так и когда мы говорим, что нет никакого доказательства, мы говорим с исключением того самого рассуждения, которое доказывает, что нет доказательства, — ибо только одно это рассуждение есть доказательство. 480 И если даже оно устраняет само себя, из-за этого не получает верха положение, что доказательство существует. Ведь есть много такого, что причиняет самому себе то же самое, что делает в отношении другого. Как, например, огонь, истребляя вещество, уничтожает тем самым и самого себя и как слабительные средства, изгнав из тела жидкость, и сами вместе с нею выходят, — так и направленное против доказательства рассуждение вместе с устранением всякого доказательства может 481 вычеркнуть и само себя. И опять: как нет ничего невозможного в том, чтобы взошедший по лестнице на высокое место опрокинул ногою лестницу после восхождения, так не противоречит здравому смыслу и то, что скептик, достигнув завершения предстоявшего ему предприятия при посредстве рассуждения, доказывающего, что доказательства не существует, как бы при помощи некоей штурмовой лестницы потом устранил и самое это рассуждение.

Однако, выставив эти свои апории по поводу высказываний в области логики, перейдем после этого к исследованиям, направленным против физиков.

## КНИГИ IX-X. ДВЕ КНИГИ ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

#### [I. О ФИЗИЧЕСКИХ НАЧАЛАХ]

- 1 Причину, по которой мы приходим к рассмотрению физической части философии после логической, хотя по времени она, по-видимому, предшествует другим частям, мы изложили выше <sup>1</sup>. Мы применим здесь опять тот же метод исследования, не останавливаясь на частностях, как делали это последователи Клитомаха <sup>2</sup> и вообще весь хор академиков (поскольку они безмерно растягивают свои возражения, вступив на чуждую для себя самих почву и делая уступки чужим догматическим утверждениям), но опровергая самое важное и самое общее и ставя тем самым под вопрос и все прочее. Действительно, как при осаде городов, подрывая основание стен, этим самым обрушивают башни, так и в философских исследованиях те, кто преодолел первые основания вещей, в принципе опровергают и восприятие всякой вещи [вообще]. Правдоподобно сравнивают некоторых занимающихся исследованием частичных вопросов с теми, кто преследует зверя по следам, или с теми, кто ловит рыбу удочкой, или с птицеловами, приманивающими птиц клеем или дудкой, а колеблющих все частичное на основании самого общего — с теми людьми, кто забрасывает [целые] сети, невода и тенета. Отсюда, насколько хитрее ловить зараз много добычи, чем каждое животное отдельно, настолько приятнее возразить вообще против всего в целом, чем придирается к частностям.
- 4 Итак, те, кто, как кажется, всего точнее распределил основные начала в области физики, говорят, что одни из этих начал действующие, а другие — материальные. Зачинателем учения физиков считается поэт

Гомер, а после него — Анаксагор Клазоменский, Эмпедокл Акрагантский и множество других. Поэт, рассказывая об этих началах, упоминает в аллегорическом повествовании Протея и Идофею, называя первичным и самым изначальным виновником Протея, а Идофею — сущностью, обратившейся в виды <sup>3</sup>. Анаксагор <sup>4</sup> говорит: «Все вещи существовали вместе. Ум же, придя, привел их в порядок», предположив, что ум, который, по его мнению, есть бог, является действующим началом, а многообразие гомеомерий <sup>5</sup> — материальным. <sup>7</sup> Аристотель <sup>6</sup> говорит, что таким образом мыслили Гермотим Клазоменский <sup>7</sup>, Парменид Элейский и гораздо раньше их Гесиод. Конструируя происхождение Целого, они приняли Любовь в качестве двигательной и собирательной причины сущего, а именно Гесиод — в словах:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
И между вечными всеми богами прекраснейший — Эрос <sup>8</sup>,

Парменид же — в своем определенном высказывании: <sup>9</sup> «Первого из всех богов она измыслила Эроса» <sup>9</sup>. Как <sup>10</sup> я сказал выше, такого же мнения держался, по-видимому, и Эмпедокл, который к четырем стихиям присоединил Вражду и Любовь, Любовь как объединяющую причину, а Вражду как разъединяющую:

Огонь, и вода, и земля, и воздух с безмолвною высью,  
И отдельно от них Спор гибельный, равный повсюду,  
И меж ними Любовь, что в ширь и в длину равномерна <sup>10</sup>.

Впрочем, и стоики <sup>11</sup>, признавая два начала — бога <sup>11</sup> и инертную материю, принимают, что бог действует, а материя страдает и [им] направляется.

Итак, поскольку таково разделение у наилучших <sup>12</sup> физиков, то мы прежде всего установим апории относительно творческих начал, рассматривая иногда догматически учение о боге, а иногда в более апоретическом смысле учение о том, что ничего нет ни действующего, ни страдающего. Но так как соответственно всякому исследованию предшествует понятие искомого предмета, то мы рассмотрим, как, собственно, мы получили мысль о боге.

[1. Происхождение идеев бога]

13 Тем, кто философствует догматически, кажется, что рассуждение о богах самое важнейшее. Поэтому они говорят, что философия есть стремление к мудрости, а мудрость есть знание божественных и человеческих дел<sup>12</sup>. Отсюда вытекает, что когда мы докажем, что исследование о богах принадлежит к числу апорий, то мы тем самым в принципе установим, что мудрость не есть знание божественных и человеческих дел и что философия не есть стремление к мудрости.

14 Итак, некоторые утверждали, что вожди среди людей, обдумывавшие то, что полезно для жизни, будучи [к тому же] весьма разумными, впервые сочинили предположение о богах и мнение о том, что рассказывается о преисподней. Именно, поскольку жизнь в древности была звероподобна и беспорядочна (ведь было же время, когда, как говорит Орфей<sup>13</sup>:

Люди вели плотоядную жизнь, и взаимно друг друга  
Умерщвляли они, и слабый терзаем был сильным),

упомянутые вожди, намереваясь сдерживать несправедно живущих, сначала установили законы для наказания  
16 явно несправедных, а затем они сочинили и богов, надзирающих за всеми человеческими прегрешениями и за хорошими поступками, чтобы никто не дерзал и тайно поступать несправедно, будучи убежден, что:

Воздухом окружены повсюду, бродят по землям  
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, боги<sup>14</sup>.

17 Эвгемер, прозванный безбожником, говорит: «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов»<sup>15</sup>.

18 Продик Кеосский говорит: «Солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние наименовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне Нил»<sup>16</sup>. И поэтому хлеб был назван Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу.

Демокрит <sup>17</sup> говорит, что некоторые образы (εἰδῶν) <sup>19</sup> приближаются к людям, что одни из них благодетельны, другие вредоносны (почему он и молился о получении счастливых образов); они велики и необыкновенны, трудно истребимы, но не нетленны, предвещают людям будущее, видимы и издают звуки. Поэтому древние, восприняв представление от них, предположили существование бога, имеющего такую же точно природу, [как эти образы], но притом нетленного.

Аристотель <sup>18</sup> говорил, что мысль о богах возникла <sup>20</sup> у людей от двух начал — от того, что происходит с душою, и от небесных явлений. От происходящего с душою упомянутая мысль возникает через вдохновения, нисходящие на нее во сне, и через пророчества. Именно, говорит он, когда душа во сне становится сама собою, <sup>21</sup> тогда, воспринявши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее. Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти. Он приводит поэта Гомера как заметившего это. Именно, поэт представил, как Патрокл в момент своей гибели предрекает гибель Гектора, а Гектор — кончину Ахилла <sup>19</sup>. Отсюда, говорит он, и предположили люди существование чего-то божественного, что само по себе похоже на душу и всего более исполнено ума. Возникла <sup>22</sup> эта мысль, [говорит Аристотель], и от небесных явлений. В самом деле, видя каждый день, как солнце обходит небесный свод, а ночью стройно движутся другие светила, они сочли, что существует пекий бог, виновник этого движения и стройности.

Так рассуждает Аристотель. Другие утверждают, <sup>23</sup> что ум, будучи острым и пронизательным, при наблюдении своей собственной природы пришел и к объяснению Всего и измыслил некую преизобильную мыслительную потенцию, аналогичную ему, но божественную <sup>24</sup> по природе. Некоторые предположили, что мы пришли к мысли о богах от происходящих в мире необыкновенных явлений. Такого мнения придерживается, по видимому, и Демокрит. Он говорит: «Древние люди, наблюдая небесные явления, как, например, гром и молнию, перуны и соединения звезд, затмения солнца и луны, были поражены ужасом, полагая, что боги суть виновники этих явлений» <sup>20</sup>.

Эпикур <sup>21</sup> полагает, что люди извлекли мысль о боге <sup>25</sup> из представлений, полученных во сне. Именно, говорит

он, на основании возникающих во сне огромных и человекообразных видений они предположили, что и на самом деле существуют некие подобные человекообразные боги.

- 26 Некоторые же, опираясь па неизменное и стройное движение небесных тел, говорят, что начало мыслей о богах прежде всего возникло из этого движения. Ведь подобно тому как если бы кто-нибудь, находясь на Троянской Иде, увидал, как войско эллинов в полном порядке стройно приближается по равнине, как

Конных мужей впереди с колесницами Нестор  
Пеших бойцов позади их поставил <sup>построил,</sup> 22,

он дошел бы до мысли, что есть командующий таким строем и повелевающий подчиненными ему воинами, например Нестор или кто-нибудь другой из героев, который умеет

...строить на битвы и быстрых коней и мужей  
щитоносцев 23.

- 27 И, как знаток корабельного дела, видя издали корабль, гонимый попутным ветром и хорошо оснащенный, понимает, что кто-то управляет им и ведет его в находящуюся перед ним гавань, так впервые взглянувшие на небо и увидавшие, что солнце совершает свой бег с востока на запад, а звезды движутся стройно, искали творца этого прекрасного устройства, догадываясь, что оно происходит не самопроиэвольно, но под воздействием какой-либо сильной и нетленной сущности, какой и был бог.

- 28 Некоторые из позднейших стоиков говорят, что первые земнородные намного отличались разумением от теперешних людей, как это можно понять из сравнения нас с более древними людьми и героями, и что эти герои, имея как бы некое дополнительное чувствительное, остроту мысли, напали на божественную природу и возытели мысль о некоторых потенциях богов 24.

- 29 Таковы воззрения, высказанные догматическими философами о понятии богов. Мы не думаем, чтобы они нуждались в возражении. Многообразие этих высказываний отражает неведение всей истины, так как при возможности многих способов понимания бога в них не содержится ни одного истинного.



Впрочем, если даже мы перейдем к частным вопросам, ничто из сказанного физиками не окажется верным.

Например, думающие, что некие законодатели и <sup>30</sup> разумные люди внушили другим мнение о богах, кажутся не совсем удачно отвечающими на вопрос. Именно, спрашивалось: *от какого принципа* отправляясь, люди пришли к мысли о богах? А эти [фило- <sup>31</sup> софы], обходя суть вопроса, говорят, что некие законодатели внушили людям мнение о богах, причем эти авторы не понимают того, что для них остается неясным исходное положение, поскольку может возникнуть вопрос, на основании чего же сами законодатели пришли к мысли о боге, если раньше никто им ничего не говорил <sup>32</sup> о богах. Затем, все люди имеют понятие о них, но неодинаковое. Персы, например, обожествляют огонь, египтяне — воду, и среди других народов — каждый что-нибудь подобное. Невероятно поэтому, чтобы все люди услышали нечто о богах, будучи собраны законодателями в одно место. Ведь человеческие племена были необщительны и во всяком случае неизвестны [друг другу], а относительно мореплавания мы знаем из истории, что Арго <sup>25</sup> был первым плавающим кораб- <sup>33</sup> лем. Конечно, кто-нибудь на все это может возразить, что законодатели и вообще вожди сочинили такое понятие у каждого из племени [отдельно] и потому-то разные народы и признают разных богов. Это нелепо. Ведь опять-таки все люди имеют общее представление о боге, по которому это есть некое живое существо, блаженное, нетленное и совершенное в блаженстве, не приемлющее никакого зла. И совершенно нелепо, чтобы все люди случайно восприняли те же самые свойства, а не получили такое [познание] о них от природы. Поэтому древние люди признали существование богов не в силу постановления и не в силу какого-либо законодательства.

Те же, кто утверждает, что первые вожди людей, <sup>34</sup> ставшие правителями общественных дел, приобретя себе большую власть и почести в целях подчинения себе людей, по своей смерти были сочтены богами, опять не понимают предмета исследования. Как же сами-то те, кто возводил их к богам, получили понятие о богах, под которое они их подводили? Это, по-види- <sup>35</sup> мому, нуждается в объяснении. И с другой стороны, утверждение это невероятно. В самом деле, то, что

вожди совершили, особенно лживое, остается в целости только при жизни вождей, а по смерти их уничтожается. И можно привести на память многих при жизни обоготворенных, а по смерти презираемых, если только <sup>38</sup> они не стяжали названия богов, как, например, Геракл, сын Алкмены и Зевса. Ведь вначале, как говорят, он носил имя Алкея, но получил прозвание Геракла, который почитался у тогдашних людей в качестве бога. Поэтому издавна гласит молва, что в Фивах была найдена частная статуя Геракла со следующей <sup>37</sup> надписью: «Алкей, сын Амфигриона, Гераклу в знак благодарности» <sup>26</sup>. И Тиндариды <sup>27</sup>, говорят, приписали себе славу Диоскуров, также почитаемых богами. Именно, тогдашние мудрецы называли Диоскурами два полушария, надземное и подземное. Потому и поэт, намекая на это, говорит о них:

Братом сменяется брат; и всодевно, когда умирает  
Тот, воскресает другой. И к бессмертным  
причислены оба <sup>28</sup>.

И на них ставят войлочные колпаки, усеянные звездами, намекая на строение полушарий <sup>29</sup>. Получившие, таким образом, почесть богов, удержали тем или иным образом первепствующее положение, а те, кто причислил себя самих к богам по собственной воле, скорее стали подвергаться презрению.

<sup>39</sup> Да и те, кто утверждает, будто древние люди предположили, что все полезное для жизни, есть боги <sup>30</sup>, например солнце, луна, реки, озера и тому подобное, не только отстаивают невероятное мнение, но еще присваивают древним людям и крайнюю глупость. Ясно ведь, что они не были настолько неразумны, чтобы принимать за богов то, что очевидным образом является тленным, или признавать божественную силу <sup>40</sup> за тем, что ими самими пожирается и уничтожается. Пожалуй, кое-что [здесь] еще имело бы смысл, как, например, почитать божеством Землю, но не бороздимое или раскапываемое вещество, а проникающую ее силу, плодоносную природу и, действительно, наиболее божественную. Но считать богами озера, реки и все другое полезное нам превышает всякую бестолковость.

<sup>41</sup> Тогда надлежало бы считать богами и людей, особенно философствующих (поскольку они помогут нам в жизни), большинство неразумных животных (поскольку они разделяют наши труды), домашнюю утварь

и все, что еще ничтожнее этого. Но во всяком случае это очень емко. Значит, необходимо сказать, что предложенное мнение не является верным.

Не заслуживает веры и Демокрит, доказывающий<sup>42</sup> менее трудное через более трудное. Ведь природа дает много разнообразных точек отправления для решения вопроса, каким образом люди получили понятие о богах. Но совершенно неприемлемо то, что угодно было сочинить Демокриту, именно: что в окружающем воздухе находятся чудовищные образы, имеющие челове-<sup>43</sup>ческую форму, и вообще тому подобное. То же самое можно сказать и относительно Эпикура, полагавшего, что боги были придуманы сообразно полученным во сне представлениям человекоподобных образов. В самом деле, почему из этих представлений скорее возникла мысль о богах, а не о чудовищных людях? И вообще<sup>44</sup> против всех этих предложенных мнений можно будет возразить, что люди получают понятие о боге не от одной величины человекообразного существа, но от того, что оно блаженно, нетленно и имеет весьма большую силу, проявляемую в мире. Те, кто выставляет возникающие во сне представления и стройность движения небесных тел, не показывают, *из какого принципа или каким образом возникла мысль о боге у тех, кто*<sup>45</sup> *составил ее впервые.* Другие и на это возражают, что начало мысли о бытии бога возникло из сонных видений или из наблюдений в космосе, а вечность бога, его нетленность и совершенное блаженство добавлены путем отталкивания от человеческих свойств. В самом деле, подобно тому как, увеличивши в представлении обыкновенного человека, мы получили мысль о циклопе, который неисходен

...был с человеком, вкушающим хлеб, и казался  
лесистой  
Дикой вершиной горы, пад другимп воздвигнейся  
грозно<sup>31</sup>,

так, представив себе человека счастливого, блаженного и исполнительного всех благ и затем распространивши все это, мы создали понятие бога как превосходнейшего во всем этом. И еще: древние, представив себе какого-<sup>46</sup>либо долголетнего человека, затем увеличили время до бесконечности, присоединив к настоящему прошедшее и будущее; потом, придя отсюда к мысли о вечном,<sup>47</sup> решили, что бог вечен. Говорящие это, очевидно, выстав-

ляют вероятное мнение, но они незаметно впадают в способ умозаключения по тропу взаимодоказуемости, который является наиболее апорийным<sup>32</sup>. Ведь для того чтобы мы сначала помыслили человека счастливого, а от него перешли к богу, мы должны помыслить, что такое счастье, по причастности к которому и мыслится счастливым. Но счастье (*eudaimonia*), по их мнению, есть некоторая демоническая и божественная природа, и счастливым называли они того, кто имел демона в хорошем расположении. Поэтому, для того чтобы понять человеческое счастье, мы должны сначала иметь понятие о боге и демоне; а для того чтобы понять бога, мы должны сначала иметь понятие о счастливом человеке. Следовательно, оба понятия, вытекающие взаимно одно из другого, остаются для нас непонятными.

48 Вот что пусть будет сказано против вопрошающих о том, как люди вначале получили понятие о богах.

Далее мы займемся вопросом о том, существуют ли боги.

## [2. Существуют ли боги?]

49 Поскольку не все мыслимое получает существование, но может мыслиться и, однако, не существовать (как, например, гиппокентавр и Скилла), то после исследования понятия о богах необходимо рассмотреть и вопрос об их существовании. Быть может, в сравнении с инакофилософствующими скептик окажется стоящим на более твердой почве, поскольку он утверждает, согласно отечественным обычаям и законам, что боги существуют, и поскольку он совершает все, что относится к их почитанию и к набожности, но не проявляет опрометчивости в философском исследовании [в данной области].

50 Из рассматривавших вопрос о существовании богов одни говорят, что бог существует, другие говорят, что бог не существует, третьи же — что он существует не больше, чем не существует. За существование бога стоит большинство догматиков и общая житейская антиципация<sup>33</sup>; а против его существования высказываются те, кто получил кличку безбожников, например Эвгемер,

Старец-обманщик, безбожные кем нацарапаны книги<sup>34</sup>,

Диалог Милосский<sup>35</sup>, Продик Кеосский, Феодор<sup>36</sup> и  
51 много других. Из них Эвгемер говорил, что те, кто

почитался богами, были теми или другими могущественными людьми и благодаря этому обстоятельству они, обожествляясь другими людьми, были сочтены 52 богами. Продик говорил, что богом считалось полезное для жизни, как, например, солнце, луна, реки, озера, луга, плоды и все в таком роде <sup>37</sup>. Диагор Милосский, <sup>53</sup> дифирамбический поэт, как говорят, раньше был, более всякого другого, богобоязненным человеком. Свое произведение он, во всяком случае, начал так: «Все совершается по воле божества и судьбы». Однако, оскорбленный каким-то человеком, который нарушил клятву и ничего за это не потерпел, он переменял свой образ мыслей и стал говорить, что бога нет. Еще Кри- 54 тий, один из [тридцати] афинских тиранов <sup>38</sup>, по-видимому, принадлежал к числу безбожников, поскольку он говорил, что древние законодатели сочинили бога в качестве некоего надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания от богов. Смазавное им гласит так:

Когда была людей жизнь неустроена,  
Звероподобна, управлялась силою,  
Когда ни добрый за свои дела наград  
Не получал, ни злой не знал возмездия, —  
Тогда прибегли, думаю, к карательным  
Законам люди, чтобы правосудие,  
Царя равно пад всеми, и насилие  
Взнуздадо б и преступника казнило бы.  
Затем, когда законы воспретили им  
Насильничать открыто, и они тогда  
Тайком свои свершали злодеяния, —  
То некий муж разумный, мудрый, думаю,  
Для обуздания смертных изобрел богов,  
Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы  
Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы.  
Для этой цели божество придумал он, —  
Есть будто бог, живущий жизнью вечною,  
Все слышащий, все видящий, все мыслящий,  
Заботливый, с божественной природою.  
Услышит он все сказанное смертными,  
Увидит он все сделанное смертными.  
А если ты в безмолвии замыслишь зло,  
То от богов не скрыть тебе: ведь мысли им  
Все ведомы. Такие речи вел он им,  
Внушая им полезное ученье  
И истину облекши в слово лживое.  
Он говорил, что боги обитают там —  
Чем поразил он всех людей особенно, —  
Откуда, звал он, страх смертным кажется

И радости нисходят в жизнь несчастную, —  
Из высшей сферы, где познал он молни  
И страшные раскаты грома грозного,  
И звездами усеянный небесный круг,  
Созданье Крона, мудрого строителя,  
Откуда блеск исходит раскаленных звезд  
И влажным током дождь струится на землю.  
Такие страхи пред людьми он выставил  
И через нпх на место надлежащее  
Поставил божество он речью мудрою,  
Законом угасивши беззаконие.

И много спустя прибавляет:

Так, думаю, что некто убедил сперва  
Людей призвать богов существование.

- 55 Сходится в мнениях с этими людьми и безбожник  
Феодор, а судя по некоторым, и Протагор из Абдеры,  
первый, разными методами поколебавший в своем  
56 сочинении о богах эллинское богословие, второй же,  
Протагор, написавший определенно: «Я не могу сказать  
о богах, существуют ли они и каковы они. Многое пре-  
пятствует мне [в этом] <sup>39</sup>». Когда афиняне по этой  
причине присудили его к смерти, он бежал и умер,  
57 утонув в море. Об этой истории вспоминает Тимон  
Флиунтский во второй книге своих «Силл» <sup>40</sup>, расска-  
зывая следующее:

...Дальше и то узнайте, что с Протагором  
случилось,  
Мужем звонкоголосым, пленительным,  
красворечивым,  
Из софистов. Хотели предать огню его кнпги,  
Ибо он написал, что богов не знает, не может  
Определить, каковы они и кто по природе.  
Правда была на его стороне. Но это на пользу  
Не послужило ему, и бежал он, чтоб в недра Анда  
Не погрузиться, испив Сократову хладную чащу.

- 58 Еще Эпикур, по мнению некоторых, сохраняет бога для  
толпы, но не признает его с точки зрения сущности  
59 вещей. Скептики ввиду равнозначности противополож-  
ных утверждений высказались за существование богов  
не больше, чем за их несуществование. И мы познако-  
мимся с их взглядами, вкратце коснувшись рассужде-  
ний, предложенных с обеих сторон.  
60 Итак, признающие существование богов пытаются  
обосновать это положение четырьмя способами. Первый  
состоит в согласии [об этом предмете] всех людей;

второй — в мировом порядке; третий — в бессмыслице, вытекающей из отрицания божественного; четвертый и последний — в устранении противоположных аргументов <sup>41</sup>.

Что касается ссылающихся на общее представление <sup>61</sup> и говорящих, что почти все люди, греки и варвары, признают существование божественного и поэтому единодушно приносят жертвы, молятся, воздвигают храмы богам, причем, однако, разные люди делают это по-разному, как бы одинаково веруя в существование чего-то божественного, но имея не одно и то же представление о его природе, — если бы такое представление было ложно, то не все сходились бы в этом воззрении в такой степени. Следовательно, боги существуют. <sup>62</sup> С другой стороны, ложные мнения и случайные высказывания не распространяются на продолжительное время, по они оканчиваются вместе с теми [людьми], ради которых они сохранялись. Например, люди и царей чтут, принося им жертвы, а также умоляя их, как богов. Но все это соблюдается при жизни царей, а по их кончине люди все это прекращают, как нечто незаконное и нечестивое. Но мысль о богах во всяком случае от века была и вовек пребывает, удостоверяемая, как видно, самыми фактами. Впрочем, если даже и <sup>63</sup> нужно отбросить собственное предположение и внимать разумным и благородным предположениям других людей, то можно обратить внимание на поэтическое представление, не выявляющее ничего великого и ничего светлого, в чем не был бы виден бог, облеченный могуществом и властью над происходящими событиями, как, например, у поэта Гомера, судя по описанной им войне эллинов с варварами. Можно также усмотреть, <sup>64</sup> что представление большинства физиков согласуется с поэтическим. Ибо Пифагор, Эмпедокл, ионийские философы, Сократ, Платон и Аристотель, стоики и, возможно, также философы сада <sup>42</sup>, как свидетельствуют определенные выражения Эпикура, допускают [существование] бога. И вот подобно тому как если мы исследуем что-либо касающееся зрительных ощущений, то разумно доверять людям с острым зрением, а в области слуховых ощущений — людям с острым слухом, — так, разбираясь в чем-либо умозрительном, мы должны доверять не кому другому, как тем, кто изоощряет свой ум и разум, каковыми были, скажем, философы. <sup>65</sup>

66 Но люди противоположных взглядов, [т. е. скеп-  
тики], обыкновенно возражают на это в том смысле,  
что и относительно рассказов об Аиде все люди придержи-  
ваются общего мнения и с ними согласны поэты,  
притом в большей степени, чем о богах; но мы не ска-  
жем, что на самом деле существует то, что рассказы-  
вают об Аиде, не выяснивши сначала, что не только  
все изображения Аида, но и вообще всякий миф яв-  
ляется спорным и невозможным, как, например:

Тития также увидел я, сына прославленной Геи;  
Деять заняв десятии под огромное тело, недвижим  
Там он лежал; по бокам же сидели два коршуна,  
рвали  
Печень его и терзали когтями утробу. И руки  
Тщетно на них подымал он: Латону, супругу Зевеса,  
Шедшую к Пифию, он осрамил на лугу Панопейском <sup>43</sup>.

68 Если Титий бездыханен, то каким образом он, ничего  
не чувствуя, подвергался наказанию? Если же он имел  
69 душу, то каким образом он мертв? И опять говорится:

Видел потом я Тантала, казнимого страшною казнию,  
В озере светлом стоял он по горло в воде и,  
томимый  
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался.  
Только что голову к ней он склонил, уповая  
напиться,  
С шумом она убежала; внизу ж под ногами являлось  
Черное дно, и его осушил во мгновение демон <sup>44</sup>.

70 Если он никогда не вкушал ни воды, ни пищи, то  
как он оставался жив, а не умер от недостатка в самом  
необходимом? Если же он был бессмертным, то как он  
находится в таком положении? Ибо божественная  
природа несовместима со страданием и мучением,  
71 поскольку все страждущее смертно. Но, [возражают  
стойки], миф, таким образом, в самом себе содержит  
опровержение; предположение же о богах не таково:  
оно не противоречиво, но является согласным с фак-  
тами. В самом деле, нельзя представить себе душ, несущихся  
вниз. Ведь они, будучи легковесны и столь же  
72 огненны, сколь воздушны, легко уносятся скорее ввысь.  
Они остаются сами собою, а не «рассеиваются, как дым,  
отделившись от тел» <sup>45</sup> (по словам Эпикура). И не тело  
прежде владело ими, но они были причиной совместной  
73 жизни для тела, а еще раньше и для самих себя. Отде-  
лившись от солнца, они живут в подлунном месте <sup>46</sup>.  
Там они вследствие чистоты воздуха пользуются более



длинным сроком для пребывания, питаются свойственной им пищей — испарением с земли, как и прочие звезды, и в этих местах 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 существуют. При этом их существованию нисколько не вредит предположение о мифических деяниях, происходящих в Аиде.

Таково рассуждение с точки зрения общего и согласного мнения о божестве. Теперь рассмотрим это рассуждение с точки зрения *окружающего мироустройства*. Сущность сущего, говорят они, будучи сама по себе неподвижна и бесформенна, должна получить от какой-нибудь причины движение и форму. И поэтому подобно тому, как, увидевши прекрасное медное изделие, мы желаем знать мастера, обработавшего неподвижную самую по себе материю, — так, созерцая материю универсума, движущуюся, имеющую форму и устройство, мы имеем основание подумать о причине, которая ее движет и придает ей многообразные формы. Вероятно, это есть не что иное, как некая сила, проникающая ее, как душа проникает тело. Эта самая сила или самодвижна, или приводится в движение другою силою. И если она приводится в движение другою силою, то другая сила не может двигаться, если она не движется еще другою, что нелепо. Стало быть, существует некая сила, сама по себе самодвижная, которая, надо полагать, божественна и вечна. Она движется или от века, или с некоторого времени. Но она не может двигаться с некоторого времени, поскольку тогда не будет причины для движения ее с некоторого времени. Поэтому сила, движущая материю и стройно ведущая ее к рожденьям и переменам, вечна. Поэтому, надо полагать, она есть бог. Кроме того, еще и то, чем производится разумное и мудрое, конечно, само разумно и мудро. Но вышеназванная сила, во всяком случае, дала устроенные людям. Следовательно, она должна быть разумной и мудрой, что свойственно божественной природе. Стало быть, боги существуют. Далее, из тел одни есть результат объединения, другие — связи и третьи — разделения. Объединены те, которые держатся одним состоянием (ἕξις), например растения и животные; связаны те, которые состоят из предметов близлежащих

и тяготеющих к одному главному, например цепи, башни, корабли. Разделены же те, которые состоят из  
78 разъединенных, отдельных и самостоятельных субъектов, например войска, стада, хоры. Так как и мир есть тело, то он есть или объединенное тело, или состоящее из связанного или из разделенного. Но он не состоит ни из связанного, ни из разделенного, как мы доказываем на основании существующих в нем природных соответствий (σομπαθεια). Ведь сообразно возрастаниям и ущербам луны многие из земноводных и морских животных гибнут и возрастают, а также в некоторых частях моря происходят приливы и отливы. Подобно этому соответственно восходам и заходам звезд случаются перемены окружающего воздуха и разнообразные изменения погоды, то к лучшему, то к худшему. Из этого явствует, что мир есть некое объ-  
80 единенное тело. Ведь у того, что состоит из связанного или разделенного, части не соответствуют друг другу, потому что, например, в войске при гибели всех воинов один спасшийся, по-видимому, не терпит ничего такого, что передавалось бы от остальных. В объединенных же телах есть некое сострадание, потому что при порезе  
81 пальца все тело приходит в соответствующее состояние. Следовательно, и мир есть тело объединенное. Однако поскольку из соединенных тел одни держатся простым состоянием, другие — природою, третьи — душою (и состоянием — камни и дрова, природою — например, растения, душою — живые существа), то, очевидно, и  
82 мир вообще держится одним из этих [факторов]. Но он не может держаться простым состоянием. Ведь тела, держащиеся простым состоянием, не допускают никакого значительного изменения и превращения, как дрова и камни, но из этих перемен претерпевают только  
83 [различные] состояния, сообразно расширению или сжатию. Мир же допускает значительные изменения в зависимости от состояния воздуха, то холодного, то теплого, то сухого, то влажного, то как-нибудь иначе изменившегося сообразно небесным движениям. По-  
84 этому мир не держится простым состоянием. Если же не состоянием, то во всяком случае природою, потому что и то, что держится душою, гораздо раньше того должно было держаться природою. Следовательно, ему надо содержаться наилучшей природою, поскольку он объемлет природы всего [существующего]. Но природа,

объемлющая природы всего существующего, объемлет <sup>85</sup> и разумные природы. Однако природа, объемлющая разумные природы, во всяком случае разумна, ибо целое не может быть хуже части. Но если природа, управляющая миром, является наилучшей, то она должна быть разумной, деятельной и бессмертной. А будучи таковой, она есть бог. Следовательно, боги <sup>86</sup> существуют. Если на земле и в море при большой плотности существуют разнообразные живые существа, обладающие душевной и чувственной потенцией, то тем более вероятно, что в воздухе, имеющем много чистоты и ясности в сравнении с землею и водою, существуют некие одушевленные и разумные живые существа. С этим согласуется то, что Диоскуры суть благие божества, спасители оснащенных кораблей; и, по изречению Гесиода,

Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады  
Стражей бессмертных. Людей земнородных они  
охраняют <sup>47</sup>.

Но если вероятно, что в воздухе существуют живые <sup>87</sup> существа, то, конечно, и в эфире находится природа живых существ, откуда и люди становятся причастными разумной способности, извлекая ее отсюда. А при существовании эфирных живых существ, по видимости намного превосходящих земные тем, что они нетленны и не рождены, придется признать и существование <sup>88</sup> богов, ничем не отличающихся от них. Клеанф рассуждает так: «Если одна природа лучше другой, то существует и некая наилучшая. Если душа лучше другой души, то есть и наилучшая душа. И если одно живое существо лучше другого, то есть и некое самое превосходное. Ведь подобное не происходит до бесконечности. В самом деле, как ни природа, ни душа не могут изменяться к лучшему до бесконечности, так не может <sup>89</sup> этого и живое существо. Но животное бывает лучше другого животного, как, например, конь сильнее черепахи, бык — коня и лев — быка. Человек же выше и лучше почти всех земных животных по своему душевному и телесному складу. Следовательно, существует, надо полагать, высшее и наилучшее живое <sup>90</sup> существо. Однако человек не вполне может быть наилучшим живым существом, например хотя бы потому, что он все время вращается среди пороков, и если не все время, то большую часть времени (потому что если

- когда и достигнет добродетели, то поздно и на закате жизни), и, кроме того, он — живое существо, подвластное судьбе, слабое и нуждающееся в многочисленных средствах защиты, как, например, в пище, одежде и в другой заботе о теле, которое стоит над нами наподобие некоего сурового титана, ежедневно требующего дани; и если мы не доставим ему омовения, одежды и пищи, оно угрожает болезнями и смертью. Поэтому человек не есть совершенное живое существо, но несовершенное и намного отличающееся от совершенного. Но совершенное и высшее должно быть лучше человека, должно быть преисполнено всеми добродетелями и не восприимчиво ни к какому злу. А это ничем не отличается от бога. Следовательно, бог существует»<sup>48</sup>.
- <sup>92</sup> Так говорит Клеанф. Этим вопросом о существовании богов занимался и ученик Сократа Ксенофонт, вложив в уста Сократа доказательство [бытия бога]<sup>49</sup>. На вопрос Аристодема Сократ говорит следующее: «Скажи мне, Аристодем, есть ли кто-нибудь, кому ты удивлялся бы за их мудрость?» — «Конечно», — сказал он. «Кто же они?» — «В поэзии я удивляюсь Гомеру,<sup>50</sup> в ваянии — Поликлету<sup>50</sup>, а в живописи — Зевксису<sup>51</sup>». — «Ты признаешь их за то, что их произведения отлично исполнены?» — «Конечно», — ответил он. «Итак, если бы статуя Поликлета ожила, не считал ли бы ты художника гораздо выше?» — «Очень даже». — «Итак, видя статую, ты говоришь, что она создана каким-нибудь художником, а видя человека, в котором хорошо действует душа и хорошо устроено тело, ты не думаешь, что он создан каким-либо отличным умом? А ведь ты видишь [в человеке гармоничное] расположение и функции частей, во-первых, то, что [Демидург] заставил человека стоять прямо, дал глаза, чтобы видеть видимое, и уши, чтобы слышать слышимое. Как можно было бы пользоваться обонянием, если бы он не приставил носа, а равно и вкусом, если бы не был вложен язык, понимающий в этом толк? А также ты видишь, что ты в своем теле содержишь малую часть земли, которая велика, и малую часть воды, которой много, а равно часть огня и воздуха; но откуда, ты думаешь, добыл ты на свое счастье ум, которого одного лишь нигде якобы нет?»»
- <sup>95</sup> Таково рассуждение Ксенофонта, которое имеет еще и такой индуктивный смысл: «В то время как в мире

много земли, ты имеешь в себе малую часть ее; в мире много воды, ты имеешь в себе малую часть ее; следовательно, ты имеешь в себе малую часть ума, которого тоже много в мире. Стало быть, мир разумен, и поэтому он есть бог».

Некоторые, однако, противопоставляют этому аргументу, переделывая его послышки, другой и говорят так: «Если в мире много земли, ты имеешь в себе малую часть ее; в мире много воды, ты имеешь в себе малую часть ее; также относительно воздуха и огня. Следовательно, если в мире много желчи, мокроты и крови, ты имеешь в себе большую часть их. Отсюда следует, что мир производит желчь и кровь, что нелепо».

Возражающие говорят, что это рассуждение не подобно аргументу Ксенофонта. Ведь Ксенофонт ставит вопрос о простых и первичных телах, каковы земля, вода, огонь и воздух, а те, кто выставляет против него указанный аргумент, перескакивают к сложным, ибо желчь, кровь и всякая влага в теле не первоначальна и не проста, но состоит из первичных и элементарных тел. Можно тот же аргумент выразить и следующим образом: «Если бы в мире не было ничего земляного, не было бы ничего земляного и в тебе; и, если бы не было ничего водяного в мире, не было бы ничего водяного и в тебе. И точно так же можно сказать и о воздухе, и об огне. Поэтому, если бы в мире не было никакого ума, и в тебе не было никакого ума. Но в тебе есть некоторый ум. Стало быть, он есть и в мире. Поэтому мир разумен. А будучи разумным, он и является богом».

Такой же смысл имеет и аргумент, составленный следующим способом: «Взглянувши на хорошо сделанную статую, разве ты стал бы сомневаться, что ее сотворил художественный ум? Не будешь ли ты настолько далек от подобного подозрения, что станешь дивиться превосходству творчества и искусству? Неужели, смотря при этом на внешний образ, ты свидетельствуешь о создании и говоришь, что кто-то его создал, а взирая на имеющийся в тебе ум, своим разнообразием сильно отличающийся от всякой статуи и от всякой картины, ты счел бы его происшедшим случайно, а не от какого-либо творца, имеющего силу и избыточное разумение? Он не может пребывать в ином каком-либо месте, как в мире, им управляет и все в нем рождает и растит. Он есть бог. Следовательно, боги существуют».

401 Зенон Китийский, отправляясь от Ксенофонта, умозаключает следующим образом: «То, что источает семена разумного, и само разумно. Но мир источает семя разумного. Следовательно, мир есть разум. А с этим  
102 соединяется и его реальность»<sup>52</sup>. При этом вероятность данного заключения очевидна. В самом деле, начало движения всякой природы и души происходит, как известно, от ведущего, и все распределяемые по частям целого способности распределяются ведущим, как бы неким источником, так что всякая способность, существующая в части [целого], существует и в целом вследствие передачи ее ведущим [началом] целого. Отсюда, какова часть в потенции, таково изначально целое в действительности.

103 Поэтому, если мир источает семя разумного живого существа, он делает это не как человек через извержение, но поскольку он содержит семена разумных существ. Но он содержит все не так, как, скажем, лова свои гроздь, т. е. отдельно от себя, но так, что зародышевые смыслы разумных существ содержатся в нем. Отсюда такое заключение: «Мир содержит зародышевые смыслы разумных живых существ; следовательно, мир разумен».

104 Еще Зенон говорит в свою очередь: «Разумное лучше неразумного. Но во всяком случае нет ничего лучше мира. Следовательно, мир разумен. То же самое можно сказать относительно одаренного умом и одушевлением. Ведь одаренное умом лучше не одаренного умом, и одушевленное лучше неодушевленного. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир одарен умом и одушевлен»<sup>53</sup>.

105 И у Платона находится подобное по своему значению рассуждение, согласно тексту его сочинения: рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы,  
106 пожалуй, вернее всего. Затем, немного спустя, он прибавляет: «Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно

правдоподобному рассуждению, следует сказать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, поскольку поистине произошел он в силу божественного промысла»<sup>54</sup>. Это рассуждение Платона<sup>107</sup> имеет одинаковый смысл с рассуждением Зенона. Ведь и последний говорит, что Вселенная максимально прекрасна; она есть творение, созданное сообразно природе, и, согласно правдоподобному рассуждению, оно есть существо живое, одушевленное, одаренное умом<sup>108</sup> и разумное. Однако Алексин противопоставил рассуждению Зенона следующее: «Поэтическое лучше непоэтического, и соответствующее грамматике лучше не соответствующего грамматике; и в других искусствах умение лучше неумения. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир поэтичен и грамматичен»<sup>55</sup>. Возра-<sup>109</sup>жая тем, кто выставляет против них это рассуждение, стоики говорят, что Зенон брал лучшее в абсолютном смысле, т. е. разумное в сравнении с неразумным, одаренное умом — с не одаренным умом и одушевленное с неодушевленным. Алексин же — вовсе не так.<sup>110</sup> Ведь поэтическое не в абсолютном смысле лучше непоэтического, и грамматичное не в абсолютном смысле лучше неграмматичного. Поэтому в данных рассуждениях усматривается большая разница. Например, Архилох, будучи поэтическим, не лучше Сократа, который не был поэтичен. И Аристарх, будучи грамматиком, не лучше Платона, не бывшего грамматиком.

Кроме того, стоики (и сочувствующие им) пытаются<sup>111</sup> обосновать существование богов на основании мирового движения<sup>56</sup>. Именно, что мир подвижен, с этим согласится всякий, побуждаемый к этому многими [обстоятельствами]. Но очевидно, он движется или природою, или по произволению, или вследствие вихря<sup>57</sup>, т. е.<sup>112</sup> по необходимости. Однако невероятно, чтобы это движение происходило вследствие вихря и по необходимости. Ибо круговращение или беспорядочно, или упорядочено. И если оно беспорядочно, то оно не могло бы стройно приводить что-либо в движение; если же оно движет что-либо в порядке и согласии, то оно должно быть каким-то божественным и демониче-<sup>113</sup>ским. Ведь оно никогда бы не приводило универсум в движение стройно и бережно, не будучи одарено умом и не будучи божественно. Но тогда оно уже не

будет вихрем, ибо вихрь беспорядочен и кратковремен. Поэтому мир, как говорили приверженцы Демокрита, <sup>114</sup> не может двигаться по необходимости и вихрем. Вместе с тем он не приводится в движение и такой природою, которая была бы лишена представлений, поскольку одаренная умом природа лучше таковой. Подобные природы, как известно из наблюдений, содержатся в мире. Следовательно, необходимо, чтобы и он имел умную природу, которой он стройно приводился бы в движение. А это как раз и есть бог.

<sup>115</sup> Самодвижущиеся приборы удивительнее тех, которые не таковы. Когда мы смотрим на Архимедову сферу <sup>68</sup>, мы сильно изумляемся, видя, как движутся солнце, луна и прочие звезды. Конечно, нас поражает не материал и не движение частей механизма, но его творец и движущие причины. Поэтому, насколько воспринимающее удивительнее чувственно-воспринимаемого, настолько удивительнее и движущие его <sup>110</sup> причины. Ведь если конь удивительнее растения, то движущая причина коня удивительнее причины растения. И если слон удивительнее коня, то движущая причина слона, перемещающая такую тяжесть, удивительнее движущей причины коня. Согласно же высшей точке зрения, удивительнее даже всего перечисленного оказывается природа солнца, луны и звезд и прежде всего самого мира, которая и есть причина всего этого. Ведь причина части не распространяется на целое и не есть его причина, но причина целого <sup>118</sup> распространяется и на части. Поэтому она удивительнее причины части. Следовательно, поскольку природа мира есть причина устроения целого мира, она должна быть и причиной его частей. А если так, то она сильнее всего. А если она сильнее всего, то она должна быть разумной и одаренной умом и притом вечной. Но <sup>119</sup> подобная природа есть то же, что и бог. Следовательно, бог существует. К этому нужно прибавить, что во всяком многосоставном теле, управляемом согласно природе, есть нечто господствующее; скажем, у нас оно считается пребывающим в сердце, или в мозгу, или в какой-либо другой части тела, а в растениях не так, <sup>120</sup> но у одних в корнях, у других в листве, у третьих в сердцевине. Поэтому раз и мир, будучи многочастен, управляется природою, то в нем есть нечто такое, что господствует и предначинает движения. Этим ничто



не может быть, кроме природы сущего, которая есть бог. Следовательно, бог существует. Но может быть, 121 некоторые скажут, что в этом смысле самая владычественная и господственная в мире есть земля, а более ее владычественный и господственный есть воздух, поскольку без них не может существовать мир. Поэтому и землю, и воздух мы должны были бы назвать богом. 122 Это нелепо; и нелепо это подобно тому, как если бы мы сказали, что владычествует и господствует в доме стена. Ведь дом же не может стоять без стены. Подобно тому как действительно дом не может стоять без стены, однако стена не превосходнее и не лучше хозяина дома, — так и в мире не может ничто существовать без земли и неба, однако превосходит их природа, управляющая миром, которая не отлична от бога. Следовательно, бог существует.

Таков род этих рассуждений. Далее, рассмотрим те 123 нелепости, которые проистекают из рассуждения у тех, кто отрицает божественное. Действительно, если нет богов, то нет и благочестия, первой из добродетелей. Благочестие есть наука служения богам. Но невозможно никакое служение тому, что не существует, а следовательно, и никакой науки его. И как не может быть науки служения гиппокентаврам, поскольку они не существуют, так не может быть и науки служения богам, если они не существуют. Поэтому, если нет богов, не существует и благочестия. Но благочестие существует; поэтому следует сказать, что боги существуют. И еще: 124 если нет богов, то не существует и праведность, которая есть некая справедливость по отношению к богам. Но, по общему пониманию и представлению всех людей, праведность существует, а отсюда есть и нечто праведное. Следовательно, существует и божество.

Если нет богов, то уничтожается и мудрость, «наука 125 о делах божественных и человеческих»<sup>59</sup>. И как нет никакой науки о делах человек и гиппокентавров, ибо люди есть, а гиппокентавров нет, так не может быть никакого знания божественных и человеческих дел, если люди есть, а богов нет. Но во всяком случае нелепо утверждать, что нет мудрости. Следовательно, нелепо считать богов несуществующими. Кроме того, если 120 справедливость проникла к людям вследствие взаимной связи людей друг с другом и с богами, то, если нет богов, не будет существовать и справедливость, что нелепо.

127 Последователи Пифагора и Эмпедокла и все большее число [италийских философов] утверждают, что у нас существует общение не только друг с другом и с богами, но и с неразумными животными. Ведь существует один дух (πνεῦμα), проникающий весь мир наподобие души и соединяющий нас с ними. Вследствие этого, убивая их и питаясь их плотью, мы творим неправду и нечестие, как умерщвляющие кровных родных. Отсюда эти философы и увещевали воздерживаться от животной пищи и говорили, что люди творят нечестие

...теплою кровью алтарь обагрят блаженных<sup>60</sup>.

128 И Эмпедокл говорит в одном месте:

Прекратите ль убийство вы гнусное?

Разве не видно

Вам в беспечном уме, что вы грызете друг друга?<sup>61</sup>

И далее:

Взявши любезного сына, отец, с изменившимся ликом  
Закалат с молитвой весьма неразумной. Они же,  
Недоуменны, молят приносящего в жертву. А он сам  
Воплей не слушал, закланье свершил и в чертогах  
готовит

Пир дурной, а также и сын, отца захвативши,  
Также и дети едят материнское милое тело,  
Душу отняв...<sup>62</sup>

130 Так увещевали, как известно, последователи Пифагора. Но они заблуждались. Ведь если есть некий дух, проникающий нас и их, то отсюда еще вовсе не следует, что у нас есть какая-то справедливость по отношению к неразумным животным. Ведь и камни, и растения пронизаны неким духом, так что мы объединены с ними, но нет у нас никаких правовых отношений к камням и растениям; раздробляя и распиливая их, мы не совершаем никакой неправды относительно их тел.

131 Почему же стойки говорят о некоей справедливости и связи людей друг с другом и с богами? Не поскольку дух пронизывает все существа (если тогда и по отношению к неразумным животным у нас сохранилась бы некая справедливость), но потому, что мы имеем разум, простирающийся на наши взаимоотношения и на богов. Неразумные же существа, поскольку они разуму непричастны, не могут и состоять с нами в правовых отношениях. Поэтому если справедливость мыслится соответственно некоему общению людей между собою

и людей с богами, то при небытии богов не должна существовать и справедливость. Но справедливость существует. Следовательно, надо сказать, что и боги существуют.

Кроме того, если нет богов, то не существует ни <sup>132</sup> мантика, теоретическая и изъяснительная наука о знамениях, ниспосылаемых богами людям, ни боговдохновенность, ни астрология, ни искусство гадания, ни предсказания на основе сновидений. Нелепо, однако, устранять такое количество фактов, удостоверенных всеми людьми. Следовательно, боги существуют.

Зенон же пользовался еще и таким аргументом <sup>63</sup>: <sup>133</sup> «Разумно почитать богов, но почитать несуществующих богов неразумно. Следовательно, боги существуют». Некоторые противопоставляют ему другое суждение, говоря: «Разумно почитать мудрецов, но почитать несуществующих мудрецов неразумно; следовательно, мудрецы существуют». Это не по вкусу стоикам, ибо до сих пор неизвестен ни один отвечающий их воззре- <sup>134</sup> ниям мудрец. Возражая тем, кто выставляет против них этот аргумент, Диоген Вавилонский <sup>64</sup> говорит, что вторая посылка Зенонова аргумента имеет такой смысл: «Тех, кому несвойственно существование, не было бы разумно почитать». Действительно, если эту посылку принимать в таком виде, то ясно, что богам свойственно существование. Если же так, то они, ко- <sup>135</sup> нечно, и существуют. Ведь если они раз были когда-то, то и теперь существуют, подобно тому как если были атомы, то и теперь они есть; ведь, согласно понятию о телах, подобные тела нетленны и нерожденны. Поэтому аргумент и выводит вытекающее отсюда заключение. А мудрецы, если им свойственно существовать, еще не обязательно существуют. Другие же говорят, <sup>136</sup> что первая посылка у Зенона, именно: «Разумно почитать богов» — двусмысленна. С одной стороны, это значит «разумно [фактически] почитать богов», а с другой — «относиться к ним с почтением». Надо принимать это выражение в первом значении, что оказывается ложным по отношению к мудрецам.

Таковы по характеру рассуждения стоиков и после- <sup>137</sup> дователей других философских школ, направленные к защите положения о существовании богов. Теперь же нужно показать, что *те, кто отрицает существование богов, не уступают им в силе убеждения.*

138 Итак, если боги существуют, то они живые существа. И в каком смысле стоики учат, что мир есть живое существо, в том же самом смысле можно выводить, что бог есть живое существо. Ведь живое лучше неживого. Но нет ничего лучше бога. Следовательно, бог есть живое существо, причем к этому присоединяется и общее мнение людей, поскольку и житейский обиход, и поэты, и множество выдающихся философов свидетельствуют, что бог есть живое существо. Так что последовательность [рассуждения] надежна.

139 А именно, если боги существуют, то они живые существа. Если же они живые существа, то они имеют чувственные восприятия, поскольку живое существо мыслится живым по его причастности чувственному восприятию. Если же они чувственно воспринимают, то они воспринимают и горькое и сладкое. Ведь они воспринимают чувственно-постигаемое не через какое-нибудь несвойственное ему чувство, в том числе и чувство вкуса. Отсюда совершенно неправдоподобно

140 начисто отсекают от бога это или какое-либо другое чувство. Действительно, человек, имеющий больше чувств, чем бог, окажется лучше него, тогда как скорее следовало бы, как говорил Карнеад, кроме свойственных всем пяти чувств утвердить за богом и другие чувства, чтобы он мог воспринимать большее число ощущений, а не лишать его и этих пяти чувств. Итак, следует сказать, что бог имеет некий вкус и им вос-

141 принимает вкусовые предметы. Однако если бог воспринимает их через вкус, то он ощущает сладкое и горькое. Ощущая же сладкое и горькое, он будет испытывать в отношении того или другого предмета удовольствие и неудовольствие. Будучи же недоволен некоторыми ощущениями, он будет восприимчив к беспokoйству и к изменению в худшее. А если так, то он подвержен тлению. Поэтому если боги существуют, то

142 они тленны. Следовательно, они не боги. Далее, если бог существует, он живое существо. Если он живое существо, то он чувствует, поскольку живое отличается от неживого только тем, что оно чувствует. Если же он чувствует, то он слышит, видит, обоняет и осязает.

143 В таком случае существуют соответственно чувствам некоторые предметы, привлекающие и отталкивающие его, например в зрении — симметричность и противоположное ей, в слухе — стройность созвучий и проти-

положенное ей и так и в других чувствах. Если же так, то и для бога есть некоторые беспокоящие его вещи. А если для него существуют беспокоящие его вещи, то бог подвержен изменению к худшему, а стало быть, и уничтожению. Значит, бог подвержен тлению. Это происходит с ним вопреки общему мнению [о богах]. Следовательно, божественного не существует.

Можно построить удачнее такой аргумент в отношении одного чувства, например зрения. А именно, если божественное существует, то оно живое существо. Если же оно живое существо, то бог весь видит:

Видит он весь, весь мыслит, и слухом он весь  
ощущает <sup>65</sup>.

Если же он видит, то он видит белое и черное. Но <sup>145</sup> поскольку белое есть то, что заставляет зрение расчленивать, а черное есть то, что заставляет его сливать, то в боге зрение расчленяется и смешивается <sup>66</sup>. Если же он восприимчив к различению и смешению, то он будет восприимчив и к разрушению. Поэтому, если божественное существует, оно тленно. Но оно нетленно, следовательно, его нет.

Кроме того, чувственное восприятие есть некое изменение. <sup>146</sup> Ведь не может воспринимаемое каким-либо чувством не изменяться, а находиться в том же положении, в каком было до восприятия. Поэтому если бог чувствует, то он также и изменяется; если же изменяется, то он восприимчив к изменению и перемене. <sup>147</sup> Будучи же подвержен перемене, он будет вполне восприимчив и к перемене в худшее. В таком случае он тленен. Но нелепо говорить, что бог тленен. Нелепо, значит, и считать, что он существует.

Кроме того, если есть нечто божественное, то оно <sup>148</sup> или ограничено, или беспредельно. Но оно не может быть беспредельным, потому что [в таком случае] оно было бы неподвижным и бездушным. Действительно, если беспредельное движется, то оно переходит с места на место; а переходя с места на место, оно остается на месте; оставаясь на месте, оно получает ограничение. Следовательно, если есть нечто беспредельное, то оно неподвижно. Или же если оно движется, то оно не беспредельно. Беспредельное также и бездушно. Именно, <sup>149</sup> если все его объемлет душа, то оно, конечно, объемлетя движением от центра к границе и от границы к центру.

Но в беспредельности нет ни центра, ни границы. Поэтому беспредельное не есть и одушевленное. Вследствие этого если нечто божественное беспредельно, то оно неподвижно и неодушевлено. Но божественное движется и сочетается причастным одушевлению. Следовательно, божественное не беспредельно. Но оно также и не имеет границы. Именно, поскольку имеющее границу есть часть беспредельного, а целое лучше части, то ясно, что беспредельность будет лучше божественного и будет обладать божественной природой. Но нелепо говорить, что есть нечто лучшее бога и обладающее божественною природою. Итак, божественное также не имеет границы. Но если оно не беспредельно и не имеет границы, а сверх этого ничего третьего немислимо, то не может существовать и ничего божественного.

151 Далее, если существует нечто божественное, то или оно тело, или оно бестелесно. Но оно ни бестелесно, так как бестелесное бездушно, бесчувственно и ничего не может создавать, ни телесно, так как всякое тело есть нечто изменчивое и тленное, а божественное нетленно. Следовательно, божественное не существует.

152 Далее, если действительно существует божественное, то оно, конечно, есть и живое существо. Если же оно живое существо, то оно вполне наделено всеми добродетелями и блаженно (блаженство ведь не может существовать без добродетелей). Если же оно наделено всеми добродетелями, то оно и обладает всеми добродетелями. Но оно обладает не всеми добродетелями: оно не имеет, например, воздержания и терпения. Оно не имеет этих добродетелей; нет для бога таких дел, от которых он с трудом воздерживался бы и которые с трудом переносил бы. Ведь воздержание есть расположение, не престающее того, что соответствует правильному разуму, или добродетель, ставящая нас выше того, что считается таким, от чего трудно воздержаться. Воздерживается, говорят, не тот, кто отстраняется от умирающей старухи, но тот, кто имеет возможность получить наслаждение с Лиссой, Фриной <sup>67</sup> или какой-нибудь подобной женщиной и — отстраняется. Терпеливость же есть знание того, что нужно терпеть и чего не нужно терпеть, или добродетель, ставящая нас выше того, что кажется трудновыносимым. Терпит тот, кого режут или жгут, а он выносит это, но не тот, кто пьет

сладкое вино. Следовательно, у бога должно быть то, 155  
что трудно вытерпеть и трудно вынести. Ведь если этого  
не будет, то он не будет иметь этих добродетелей, т. е.  
воздержания и терпения. Если же он не имеет этих 156  
добродетелей, то, поскольку между добродетелью и  
пороком нет середины, он будет иметь противоположные  
этим добродетелям пороки — изнеженность и несдер-  
жанность. Ведь как не пользующийся здоровьем  
одержим болезнью, так не обладающий воздержанием  
и терпением подвержен противоположным порокам,  
что нелепо говорить о боге. Если же есть нечто, чего 157  
бог не может вытерпеть и вынести, то и есть нечто, что  
может изменить его к худшему иотяготить. Но если это  
так, то бог восприимчив к отягощению и к перемене  
к худшему, а отсюда и к уничтожению. Поэтому если  
бог существует, то он тленен. Но последнее неверно,  
а следовательно, неверно и первое.

Продолжая наши предположения, найдем: если 158  
божественное обладает всеми добродетелями, то оно  
обладает и мужеством. Если же оно имеет мужество,  
то имеет знание страшного, нестрашного и того, что  
посредине между тем и другим; и если так, то для бога 159  
существует нечто страшное. Ведь мужественный, как  
известно, во всяком случае не потому мужествен, что  
знает, в чем состоит опасность для соседа, но потому,  
что знает, в чем состоит опасность для него самого.  
А это нельзя смешивать с тем, что является страшным  
для ближнего. Поэтому если бог мужествен, то для 160  
него существует нечто страшное. Если же есть нечто  
страшное для бога, то есть и нечто для бога, способное  
его отяготить. А если так, то он доступен отягощению,  
а чрез это и гибели. Отсюда вытекает: если существует  
божественное, то оно тленно. Но оно нетленно; следова-  
тельно, его не существует.

Далее, если божественное обладает всеми добродете- 161  
лями, то оно имеет и величие души. Если же оно имеет  
величие души, то оно обладает знанием, помогающим  
возвыситься над обстоятельствами. Если так, то для  
него существуют некоторые обстоятельства, тягостные  
для него, и, следовательно, он будет тленным. Но это  
неверно; поэтому неверно и то, что стоит в начале рас-  
суждения.

Кроме этого: если бог имеет все добродетели, то он 162  
имеет и благоразумие. Если же он имеет благоразумие,

то он имеет знание о благе, зле и безразличном. Если же он имеет знание об этих вещах, то он знает, что такое благо, зло и безразличное. Поэтому если и страдание принадлежит к числу вещей безразличных, то он знает и страдание, и каково оно по природе. А если так, то страдать доводилось и ему, так как, не испытав страдания, он не имел бы о нем и представления, но, подобно тому как тот, кто не столкнулся ни с белым, ни с черным цветом ввиду слепоты от рождения, не может иметь понятия о цвете, так и бог, не испытавши страдания, не может иметь о нем понятия. Действительно, если мы, часто подвергавшиеся страданию, не можем достоверно знать особенности боли подагриков, ни догадаться из рассказов, ни услышать одинаковые изъяснения самих потерпевших (поскольку каждый толкует по-своему и одни говорят, что приключившееся с ними походит на верчение, другие — на ломоту, третьи — на колотье), то, несомненно, бог, совершенно не испытавший страдания, не может иметь понятия о страдании. Разумеется, говорят, он не подвержен страданию, но зато он испытывает наслаждение и, исходя из него, мыслит страдание. Это нелепо. Во-первых, невозможно, не испытав страдания, получить понятие о наслаждении, потому что оно как раз составляется по устранении всего причиняющего боль. Затем, допустив и это, мы снова приходим к заключению, что бог тленен. Ведь если бог восприимчив к такому состоянию, то он восприимчив и к перемене к худшему, и тленен. Но это не так, поэтому нет и того, что стоит в начале [рассуждения].

Далее, если божество обладает всеми добродетелями и имеет рассуждение, то оно обладает и способностью принимать хорошие решения, поскольку эта способность есть благоразумие относительно того, что надо решить. Если же оно обладает этой способностью, то оно также и решает. Если же оно решает, то для него есть нечто неясное. Ведь если для него нет ничего неясного, то оно и не решает и не обладает способностью принимать хорошие решения, поскольку решение связано с некоей неясной вещью, будучи исследованием того, как нужно правильно поступить в тех или иных обстоятельствах. Но ведь нелепо, чтобы бог ничего не решал и не обладал способностью принимать хорошие решения. Следовательно, он имеет таковую, и для него существует нечто неясное. Если же суще-



ствует что-нибудь для бога неясное, то для бога не что-нибудь иное неясно, как именно вопрос о том, существует ли для него что-либо гибельное в бесконечности. Но если это ему неясно, то, конечно, он из-за ожидания того, что должно принести ему гибель, должен быть в страхе, находясь от этого в беспокойстве и волнении. 170 Если же он находится в таком волнении, то он будет восприимчив к перемене на худшее, а поэтому и тленен. Отсюда вытекает, что он совершенно не существует.

С другой стороны, если для бога нет ничего неясного, 171 но он сам по себе оказался по природе проникающим во все, то он не владеет никаким искусством. Но, как мы не скажем о лягушке или дельфине, плавающих по природе, что они владеют искусством плавания, таким же образом мы не скажем о боге, по природе все постигающем, что у него есть искусство, поскольку искусство прилагается лишь к тому, что неочевидно и само по себе не воспринимается. Но если у бога нет 172 умения, то у него не будет и умения жить. А если так, то у него не будет и добродетели. Не имея же добродетели, бог нереален. И с другой стороны, бог, будучи разумен, если не имеет добродетели, то, конечно, имеет 173 противоположное ей — порок. Но он не имеет противоположного порока, стало быть, бог обладает умением и существует для бога нечто неясное. Отсюда, как мы раньше рассудили, следует, что он тленен. Но он не тленен; следовательно, он не существует. Если он 174 не имеет благоразумия, как мы упомянули выше, то он не имеет и здравомыслия, ибо здравомыслие есть способность, сохраняющая решения разума при выборе или избегании.

И с другой стороны, если нет ничего, что приводило 175 в движение стремления бога, и ничего, что привлекало бы бога, то как мы назовем бога здравомыслящим, когда мы мыслим здравомыслие в этом значении? Ведь как мы не назовем здравомыслящим столб, так же подобающим образом мы не назовем здравомыслящим и бога. С отнятием у него этих добродетелей отнимается и справедливость, и прочие добродетели. Но бог не имеет ни одной добродетели, он нереален. Первое верно; следовательно, верно и второе.

Далее, если божественное существует, то оно или 176 имеет добродетель, или не имеет. И если оно не имеет, то божественное порочно и несчастно, что нелепо.

Если же имеет, то должно существовать нечто лучшее бога: ведь как достоинство лошади лучше самой лошади и добродетель человека лучше имеющего ее, так и  
177 добродетель бога будет лучше самого бога. Если же она лучше бога, то ясно, что, будучи ущербным, он станет худым и окажется тленным. Но так как нет середины между противоположностями, а бог не усматривается впадшим в ту или другую противоположность, то следует сказать, что бог не существует.

178 И далее, если он существует, то он или обладает голосом, или безгласен. Сказать, что бог безгласен, совершенно нелепо и противно общим представлениям. Если же он обладает голосом, то он пользуется голосом и имеет голосовые органы, именно легкие, дыхательное горло, артерию, язык и рот. Это нелепо и близко к Эпикуровой мифологии. Поэтому следует сказать, что бога  
179 нет. В самом деле, если он пользуется голосом, то он, очевидно, говорит. Если же он говорит, то, конечно, говорит на каком-нибудь языке. В таком случае почему он будет пользоваться скорее греческим, чем варварским, языком? А если греческим, то почему он должен пользоваться больше ионийским, чем золийским или каким-нибудь другим наречием? Но он не пользуется всеми наречиями. Следовательно, он не пользуется ни одним. И если он пользуется греческим языком, то как он будет пользоваться варварским, если никто его не научил? А как его научат, если он не имеет переводчиков, подобных тем, которые могут быть переводчиками у нас? Поэтому следует сказать, что божество не пользуется голосом, а поэтому оно и нереально.

180 Далее, если божественное существует, то или оно есть тело, или оно бестелесно. Но оно не может быть бестелесным по ранее высказанным причинам. Если же оно тело, то или оно сложено из простых элементов, или оно простое и элементарное тело. И если оно сложное, то оно тленно, ибо всякое тело, полученное путем  
181 объединения чего-нибудь, разлагаясь, по необходимости уничтожается. Если же оно простое тело, то оно или огонь, или воздух, или вода, или земля. Однако, каковыми бы из этих элементов оно ни было, оно бездушно и неразумно, что нелепо. Итак, если бог не есть ни сложное, ни простое тело, а кроме этого ничего другого не существует, то следует сказать, что бог есть ничто.

Вот каков характер этих рассуждений. Карнеадом же 182 постросны некоторые сориты <sup>68</sup>, которые его приятель Клитомас наименовал весьма значительными и удачными в таком роде. «Если Зевс — бог, то и Посейдон — бог.

Три нас родилось брата от древнего Крона и Рен:  
Он — громовержец, и я, и Анд, преисподних владыка;  
На трое все делено, и досталось каждому царство <sup>69</sup>.

Поэтому, если Зевс — бог, [продолжает Карнеад], то 183 и Посейдон, его брат, тоже будет богом. Если же Посейдон — бог, то и Ахелой <sup>70</sup> будет богом. Если Ахелой, то и Нил, если Нил, то и всякая река. Если всякая река, то и источники будут богами. Если источники, то и ручьи. Но источники не боги; стало быть, и Зевс не бог. Если бы они были богами, то и Зевс был бы 184 богом. Стало быть, богов нет. Кроме того, если солнце бог, то и день будет богом, ибо день не что иное, как солнце, [светящее] над землей. Если же день есть бог, то и месяц будет богом, ибо он состоит из дней. Если же месяц есть бог, то и год будет богом, ибо год состоит из месяцев. Но это неверно. Следовательно, неверно и то, что предположено вначале. Вместе с тем нелепо, говорят они, день признавать богом, а рассвет, полдень и вечер не признавать.

Если действительно Артемида — богиня, то и Эно- 185 дия [Придорожная] тоже будет богиней, ибо наравне с Артемидой считается богиней и Энодия. Но если Энодия — богиня, то богинями будут и Протиридия [Предверница], Эпимилия [Мельничная] и Эпиклиба- 186 лия [Печная] <sup>71</sup>. Но это неверно. Значит, неверно и то, что сказано вначале. Если мы называем богиней Афродиты, то и Эрот, сын Афродиты, будет богом. Но если Эрот, [т. е. Любовь], — бог, то и Сострадание будет богом, потому что оба они суть душевные чувства и наравне с Эротом, [Любовью], почитается и Сострадание. У афинян, например, существуют некоторые жертвенники Состраданию. Если же Сострадание есть 188 бог, то и Страх —

Бесформенный на вид (ведь аз емь Страх)  
Бог, менее всего причастный красоте <sup>72</sup>.

Если же Страх будет богом, то и — прочие чувства души. Но это не так. Следовательно, и Афродита не богиня. Но если бы боги существовали, то и Афродита

189 была бы богиней. Следовательно, богов нет. Далее, если Деметра — богиня, то и Земля — богиня. Ведь Деметра, говорят, не что иное, как Мать-Земля. Если же Земля — богиня, то и горы, и вершины, и каждый камень будет богом. Но это не так. Поэтому неверно и  
190 то, что вначале». Последователи Карнеада построают, как известно, и другие подобные сориты относительно несуществования богов. Общий их характер достаточно ясен из предположенного.

191 Таковы противоположные рассуждения, выдвигаемые догматическими философами относительно бытия или небытия богов. Соответственно с ними возникает и воздержание скептиков от суждений в этом вопросе, особенно если к этому прибавить и разногласие о богах,  
192 наблюдаемое в обыденной жизни. В самом деле, разные люди высказывают взаимно различные и несогласные предположения об этом, так что ни всем им нельзя доверять (ввиду этого спора), ни некоторым из них (ввиду их равносильности), причем это отразилось в мифотворчестве у богословов и поэтов, ибо оно полно  
193 несчастья. Поэтому и Ксенофан, обличая Гомера и Гесиода, говорит:

Всем Геспод и Гомер бессмертных богов наделили,  
Что у людей укор вызывает и порицание:  
Кражей, блудом, взаимным обманом их наделили <sup>73</sup>.

194 Впрочем, доказавши на основании их, что из догматических высказываний о действующих началах вытекает воздержание от суждения, мы после этого дадим и более соответствующее скепсису учение о том, что вообще апорийно рассуждение о действующем начале и о страдающей материи.

### [III. О ПРИЧИНЕ (αἰτία) И ПРЕТЕРПЕВАЮЩЕМ]

195 О понятии действующего [начала] мы детально высказались в других местах <sup>74</sup>. Теперь же, довольствуясь общим представлением о нем, мы говорим, что из разбиравших этот вопрос одни утверждали, что существует некая причина чего-нибудь; другие отрицали ее существование; третьи говорили, что существует она не больше, чем не существует. За существование высказывалось большинство догматиков или почти все; за несуществование высказывались софисты, которые устранили переменное и переходное движение,

без которого не существует действующей причины. О том, что она существует не больше, чем не существует, высказываются скептики. И в том, что это вполне осмысленные утверждения, можно убедиться на основании аргументации в пользу той или другой стороны.

Начнем прежде всего с тех, которые считают, что <sup>196</sup> существует некая причина чего-нибудь. Итак, говорят они <sup>75</sup>, если существует семя, то есть и причина, так как семя есть причина того, что из него происходит и рождается. Но, как ясно из посева и произрастания, семя существует. Следовательно, и причина существует.

Далее, если существует какая-нибудь природа, то <sup>197</sup> есть и какая-нибудь причина. Ведь природа есть начало произрастающего или порожденного. Но, как ясно из ее произведений, она существует. Да и нелепо, говорят они, взойдя в мастерскую ваятеля и увидав одни из статуй законченными и отделанными, другие оконченными наполовину, а третьи только в начале формирования, быть уверенным, что есть некий мастер и творец их, а войдя в мир и видя в центре его землю, за нею воду и, в-третьих, направляющийся вверх воздух, небо и звезды, озера и реки, ряды различных живых существ и разнообразие растений, не предполагать, что есть некая причина и этого творения. Поэтому если есть природа, то есть и некая причина. Но первое [истинно]; сле- <sup>198</sup> довательно, [истинно] и второе. И иначе: если есть душа, то есть и причина. Ведь она является причиной жизни и смерти: жизни — присутствуя в теле, смерти — отделяясь от тела. Но душа есть, говорят они, так как и утверждающий, что души нет, заявляет это при ее же посредстве. Следовательно, причина существует. Кроме этого: если <sup>199</sup> есть бог, то есть и причина. Ведь он есть тот, кто управляет вселенной. Но, по общему мнению людей, бог существует. Следовательно, есть и причина. Впрочем, если бы и не было бога, причина есть. Ведь небытие богов бывает по какой-либо причине. Поэтому из бытия или небытия богов одинаково вытекает следствие, что некая причина есть. На основании того, что <sup>200</sup> многое рождается и гибнет, возрастает и уменьшается, движется и становится неподвижным, необходимо следует признать, что существует некая причина для того, а именно причина рождения и гибели, возрастания и уменьшения, движения и неподвижности. Вместе <sup>201</sup>

с тем если эти действия и не случаются, а только кажутся, то мы опять приходим к выводу о существовании причины, поскольку есть некая причина, по которой эти явления кажутся нам наличными, хотя они и неналичны.

202 Затем, если нет никакой причины, то все должно происходить от всего, на всяком месте, а еще и во всякое время. Но это нелепо. Ведь если не существует никакой причины, то тем самым ничто не мешает лошади  
203 появиться из человека. При отсутствии препятствия лошадь когда-нибудь могла бы появиться из человека и таким же образом, например, растение — из лошади. В связи с тем же самым не будет невозможно снегу накапливаться в Египте, засухе случиться в Понте, летней погоде настать зимою, а зимней — летом. Отсюда если из чего-нибудь вытекает невозможное, то и само оно должно быть невозможным. Но из отсутствия причины следует много невозможного. Поэтому следует сказать, что и отсутствие причины относится к невозможному.

204 Кроме того, отрицающий существование причины говорит это или без всякого основания, или с каким-либо основанием. И если он говорит без всякого основания, то он не заслуживает доверия, причем за этим следует, что считать верным его заявление не лучше, чем считать таковым противоположное ему (поскольку не представлено разумного основания, по которому он считает причину несуществующей). Если же он говорит это с каким-нибудь основанием, то он опровергает сам себя, поскольку он в своем отрицании какой бы то ни  
205 было причины полагает бытие некоей причины. Отсюда, на том же самом основании, можно построить и то рассуждение, которое было раньше дано о признаке и доказательстве. Это рассуждение будет иметь такую структуру: «Если существует некая причина, то причина существует; но и если причина есть ничто, то [и тогда] причина есть». Она же или существует, или не существует. Следовательно, она существует. Действительно, из существования причины вытекает существование некоей причины, поскольку следствие [тут] не отличается от большей посылки. А из несуществования  
206 причины опять вытекает существование некоей причины, поскольку отрицающий существование причины высказывает свое отрицание причины, будучи побужден

к этому некоей причиной. Поэтому и разделительное [суждение] после двух гипотетических посылок становится истинным, поскольку оно составлено из противоположностей; и одновременно с этими посылками вводится тут и [окончательное] заключение, как мы показали выше.

Вот что, коротко говоря, обыкновенно утверждается <sup>207</sup> у догматиков по этому поводу. Рассмотрим же далее и *рассуждения апоретиков*. Именно, и они окажутся равносильными приведенным рассуждениям и несколько не отличающимися от них по убедительности. Итак, причина, говорят они, относительна. Ведь она есть причина чего-нибудь и для чего-нибудь. Например, ланцет есть причина чего-то, именно взрезывания, и для чего-то, именно для тела.

Относительное же во всяком случае только мыслится, <sup>208</sup> но не существует, как мы показали в рассуждениях о доказательстве <sup>76</sup>. Следовательно, и причина будет только мыслиться, а не существовать реально.

Далее, если причина существует, то она должна <sup>209</sup> иметь то, в отношении чего она считается причиной, так как [иначе] она не будет причиной; но, как «правое» при отсутствии того, по отношению к чему оно является «правым», не существует, так и причина при отсутствии того, по отношению к чему она мыслится причиной, не будет причиной. Но ведь причина не имеет того, в отношении чего она является причиной, потому что ни рождение, ни гибель, ни страдание, ни вообще движение не существуют, как мы покажем в соответственном месте <sup>77</sup>. Следовательно, причина не существует.

Далее, если существует причина, то или тело есть <sup>210</sup> причина тела, или бестелесное — бестелесного, или тело — бестелесного, или бестелесное — тела. Но, как мы покажем, ни тело не есть причина тела, ни бестелесное — бестелесного, ни тело — бестелесного, ни, наоборот, бестелесное — тела. Следовательно, причины не существует.

Несомненно, все выставляемые догматические поло- <sup>211</sup>жения согласны с этим разделением, так как стойки говорят <sup>78</sup>, что всякая причина есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: «тело» — ланцет, «для тела» — для человеческого тела, «бестелесного» — имеется в виду пред-

212 кат «варезать». И так же: «тело» — огонь, для «тела» — дров, «бестелесного» — предиката «сжигать». Те же, кто предполагает, что сотворивший мир и управляющий всем бог бестелесен, утверждают, наоборот, что бестелесное есть причина тела. Эпикур же говорит, что тела бывают причиной для тел и бестелесное — для бестелесного, а именно: тела для тел — как элементы для соединений, бестелесное же для бестелесного — как бестелесные признаки первичных тел для бестелесных признаков в соединениях. Поэтому если мы докажем, 213 что ни тело не может быть причиной тела, ни бестелесное — для бестелесного, ни бестелесное — для тела, ни, наоборот, [тело — для бестелесного], то мы тем самым установим, что ни одно из предложенных положений не правильно. Тело никогда не будет причиной тела, 214 так как оба они имеют одну и ту же природу. И если одно называется причиной, поскольку оно есть тело, то, конечно, и другое тело, будучи телом, окажется причиной. Если же они оба в равной мере являются причинами, то ни одно из них не оказывается страдающим, а при отсутствии страдающего не будет и действующего. Следовательно, если тело есть причина тела, то никакой причины не существует.

Далее, по той же причине не назовешь и бестелесного действующим началом бестелесного. В самом деле, 215 если оба они причастны одной и той же природе, то почему лучше первое назвать причиной второго, а не второе — первого?

Итак, остается назвать или тело причиной бестелесного, или, наоборот, бестелесное причиной тела. А это 216 опять невозможно. Ведь действующее начало должно коснуться страдающей материи, чтобы действовать, а страдающая материя должна получить прикосновение, чтобы страдать, а бестелесное не может ни касаться, ни подвергаться прикосновению.

Итак, ни тело не есть причина бестелесного, ни бестелесное — тела. Отсюда следует, что нет никакой 217 причины. А если ни тело не есть причина тела, ни бестелесное — бестелесного, ни тело — бестелесного, ни, наоборот, [бестелесное — тела], а кроме этого нет ничего другого, то по необходимости никакой причины не существует.

В такой простой форме некоторые выставляют по- 218сылки предложенного аргумента. Энесидем же более



расчлененно пользовался в этом случае апориями <sup>219</sup> происхождения. Именно, [рассуждает он], тело не может быть причиной тела, так как подобное тело или не рождено, как атом у Эпикура, или рождено, как человек, причем оно или видимо (как железо и огонь), или невидимо (как атом). Но чем бы из этого оно ни было, оно ничего не может произвести. Действительно, тело создает другое или оставаясь в самом себе, или <sup>220</sup> соединяясь с другим телом. Однако, оставаясь в самом себе, оно ничего не могло бы создавать больше себя и своей природы; соединившись же с другим, оно не может создать третье, которое бы раньше не существовало в бытии. Ведь ни одно не может стать двумя, ни два не создают третьего. Именно, если бы <sup>221</sup> одно могло стать двумя, то каждое из происшедших, будучи одним, создаст два, и каждое из четырех, будучи одним, создаст два, так же и каждое из восьми, и так до бесконечности. Но совершенно нелепо говорить, чтобы из одного происходило бесконечное число. Следовательно, нелепо говорить и то, что из одного может родиться нечто большее.

То же самое произойдет, если считать, что из мень- <sup>222</sup> шего через соединение может произойти большее. Ведь если одно, соединившись с одним, создаст третье, то третье, присоединившись к двум, произведет четвертое, и четвертое, присоединившись к трем, произведет пятое, и так опять до бесконечности. Следовательно, тело не есть причина тела.

Но по тем же причинам и бестелесное не будет нача- <sup>223</sup> лом бестелесного. Ведь ни из одного, ни из большего, чем одно, не может произойти ничего большего. И с другой стороны, будучи неосвязаемо по природе, бестелесное не может ни действовать, ни страдать. Поэтому и <sup>224</sup> бестелесное не способно создавать бестелесное. То же самое и наоборот, т. е. ни тело [не есть причина] бестелесного, ни бестелесное — тела. Кроме того, ведь тело не содержит в себе природу бестелесного, а бесте- <sup>225</sup> лесное не объемлет природу тела. Вследствие этого ни одно из них не может получиться ни из какого другого, но, как от платана не рождается конь, потому что в платане нет природы коня, ни из коня не возникнет человек, потому что в коне нет природы человека, так и из тела никогда не произойдет бестелесное, потому что в природе тела нет бестелесного, и, наоборот, из бесте-

226 лесного не произойдет тело. Впрочем, если бы и было одно в другом, то опять одно не сможет произойти от другого. Действительно, если каждое из двух есть сущее, то оно не происходит от другого, но уже есть в бытии; а будучи уже в бытии, оно не рождается, потому что рождение есть путь к бытию. Ни тело не есть причина бестелесного, ни бестелесное — тела. Отсюда следует, что нет никакой причины.

227 И далее: если есть какая-либо причина чего-нибудь, то она или есть неподвижная причина неподвижного, или движущаяся — неподвижного, или неподвижная — движущегося. Но, как мы покажем, ни неподвижное не может быть причиной неподвижности неподвижного, ни движущееся — началом движения движущегося, ни неподвижное — причиной движения движущегося, ни наоборот. Следовательно, не существует никакой причины.

228 Неподвижное же не будет причиной неподвижности неподвижного и движущееся — причиной движения движущегося ввиду неразличимости [этих моментов]. Ведь если оба они одинаково неподвижны или одинаково подвижны, то мы не в большей мере первое назовем причиной неподвижности или движения для второго, чем второе — для первого. Именно, если одно из них, поскольку оно движется, есть причина движения для другого, то, поскольку таким же образом движется и другое, можно будет сказать, что это последнее сообщает движение первому. Например, движется колесо, движется и возница. Что вернее: движется ли возница колесом или, наоборот, колесо возницей? Если одно из них, допустим, не движется, не будет двигаться и другое. Отсюда если причина есть то, при наличии чего возникает результат, то, поскольку результат получается при наличии обоих и не получается при отсутствии колеса или возницы, — то следует сказать, что возница не более является причиной движения для колеса, чем колесо — для возницы.

229 И далее: неподвижна колонна, неподвижен и архитеав. Но следует сказать, что не более колонна неподвижна через архитеав, чем архитеав через колонну. Ведь с отнятием одного разрушается и другое. Поэтому мы не назовем неподвижное причиной неподвижности неподвижного, ни движущееся — причиной движения движущегося.

Точно так же ни неподвижное не будет для движущегося причиной движения, ни движущееся — для неподвижного причиной неподвижности вследствие противоположности их природы. Как, например, холод, не имея свойства тепла, никак не может согревать и как тепло, не имея свойства холода, никак не может охлаждать, так и движущееся, не имея свойства неподвижности, никогда не сможет произвести неподвижности, ни наоборот. Но если ни неподвижное не есть причина неподвижности для неподвижного, ни движущееся не есть причина движения для движущегося, ни неподвижное — для движения движущегося, ни движущееся — для неподвижности неподвижного, а кроме этого нельзя ничего иного придумать, то следует сказать, что никакой причины не существует.

Сверх того, если есть какая-либо причина чего-нибудь, то или одновременно сущее есть причина одновременно сущего, или более раннее — для более позднего, или более позднее — для более раннего. Но, как мы покажем, ни одновременно сущее для одновременно сущего не есть причина, ни более раннее — для более позднего, ни более позднее — для более раннего. Следовательно, никакой причины не существует. Действительно, одновременно сущее не может быть причиной для одновременно сущего, потому что они оба сосуществуют; и назвать одно производящим другое не лучше, чем второе производящим первое, поскольку оба они имеют одинаковое существование. И более раннее не может быть действующим началом для того, что случилось позже. Ведь если в то время, когда существует причина, еще нет того, для чего она является причиной, то ни она еще не есть причина, поскольку она не имеет того, для чего она является причиной, ни это последнее еще не есть результат, поскольку у него нет налицо того, чего результатом оно является. В самом деле, каждое из них относительно, а относительные по необходимости должны взаимно сосуществовать, и не может одно предварять, а другое следовать.

Итак, остается сказать, что более позднее есть причина для более раннего. Но это всего нелепее и есть дело людей все извращающих. Ведь тогда придется сказать, что результат старше того, что его производит, а потому [сказать], что он вовсе и не результат, так как нет того, чего оно является результатом. Именно, как

неразумно сказать, что сын старше отца и что жатва по времени предшествует посеву, так же глупо считать причиной уже существующего нечто еще не существующее. Однако если ни одновременно сущее не есть причина для одновременно сущего, ни более раннее — для более позднего, ни более позднее — для более раннего, а кроме этого ничего нет, то нет и никакой причины.

237 Далее, если есть какая-либо причина, то она является причиной чего-либо или самостоятельно и при помощи лишь собственной силы, или нуждается для этого в содействии страдающей материи, так что результат мыслится сообразно общему соединению их обоих.

238 И если самостоятельно и пользуясь собственной силой она делает что-либо, то она должна, постоянно будучи самой собою и обладая собственной силой, повсюду создавать результат, а не так, чтобы однажды создавать, а в другой раз не создавать. Если же, как говорят некоторые догматики, она принадлежит не к числу абсолютных и независимых вещей, а к числу относительных вследствие того, что сама она усматривается по отношению к страдающему и страдающее по отношению к ней, то выйдет нечто худшее.

240 Ведь если одно мыслится по отношению к другому, из которых одно — действующее, а другое — страдающее, то понятие будет одно, а составлено оно будет из двух слов, «действующее» и «страдающее». Поэтому действующая сила будет заключена не больше в нем, чем в том, что называется страдающим. В самом деле, как оно ничего не может делать без «страдающего», так

241 и то, что называется страдающим, не может страдать без присутствия причины. Отсюда следует, что действующая сила результата находится не более в причине, чем в страдающем. Например (ибо сказанное станет яснее на примере), если огонь есть причина сгорания, то он или самостоятельно производит горение и при помощи лишь своей собственной силы, или нуж-

242 дается для этого в содействии сжигаемой материи. И если он производит горение самостоятельно и довольствуясь собственной природой, то надо ему, постоянно имеющему собственную природу, всегда сжигать. Однако он не постоянно сжигает, но одно сжигает, а другое нет. Стало быть, он сжигает не самостоятельно

243 и не пользуясь лишь своей собственной природой. Если же он сжигает вследствие способности дров к сго-

ранию, то на основании чего мы можем говорить, будто причиной сгорания является он, а не приспособленность дров к этому? Ведь как без него не происходит 244 горения, так оно не бывает и при отсутствии способности к этому дров. Таким образом, если он есть причина, поскольку в его присутствии возникает результат, а в его отсутствии результата не возникает, то вследствие обоих обстоятельств причиной будет и годность дров. Ведь как о слоге «ди», состоящем из букв «д» и «и», нелепо говорить, что причиной общего результата этого слова является «д», но не является «и», так если уподобить слогу горение, а буквам [этого слога] — огонь и дрова, то максимально неразумен будет говорящий, что огонь есть причина горения, а дрова — нет. Горения не бывает ни без огня, ни без дров, как и приведенный слог не составляется без «д» и «и». Отсюда 245 опять вывод: если причина не действует в отношении чего-либо ни самостоятельно, ни вследствие пригодности страдающего, то причина ничего не может создавать.

Далее, если существует причина, то она владеет 246 одною или многими действующими силами. Но она не может обладать ни одной силой, как мы выявим, ни многими, как мы покажем. Следовательно, не существует 247 никакой причины. Действительно, она имеет не одну силу, так как, если бы она имела одну силу, она должна была бы все расположить одинаково, а не различно. Например, солнце жжет области Эфиопии, согревает наши края и только освещает гипербореев 79; оно сушит грязь, но топит воск, белит одежды, но делает смуглою нашу наружность, а плоды румянит; оно является для нас началом зрения, а для ночных птиц вроде сов и летучих мышей является началом слепоты. Поэтому, если бы оно имело одну силу, оно должно было бы производить одно и то же везде. Но оно производит не одинаковые действия. Следовательно, оно имеет не одну силу.

Но оно не имеет и многих сил, так как оно должно 248 было бы всеми силами действовать на все, например, все сжигать, или все распускать, или все сушить. Если же оно не имеет ни одной силы, ни многих, то оно не может быть причиной ни для чего.

Да, но догматики обыкновенно возражают на это, 249 говоря, что производимые одной и той же причиной

результаты видоизменяются сообразно страдающим предметам и расстоянию, как, например, у солнца. Находясь вблизи эфиопов, оно действительно жжет; находясь на умеренном расстоянии от нас, оно греет, находясь же на большом расстоянии от гипербореев, оно не греет, а только освещает. Оно сушит грязь, испаряя влажность из земли; оно топит воск, потому что последний не имеет свойства грязи. Пользующиеся таким построением, очевидно, почти без борьбы соглашаются с нами, что действующее не отличается от страдающего. Ведь если плавление воска происходит не от солнца, но от особенности природы воска, то ясно, что причина плавления воска не есть ни то ни другое, а соединение обоих: солнца и воска. А результат, т. е. плавление, производится соединением обоих, то не больше воск тает от солнца, чем солнце плавит благодаря воску. Таким образом, нелепо результат, происходящий от соединения двух, прилагать не к двум, а приписывать только одному из двух.

252 Далее, если существует какая-либо причина чего-нибудь, то она или отделена от страдающей материи, или сосуществует с нею. Но, как покажем, ни в отделении от нее она не может быть причиной ее страдания, ни в сосуществовании с ней. Следовательно, ни для 253 чего не существует никакой причины. Действительно, когда причина отделена от материи, то сама по себе ни первая не есть причина вне наличия того, в отношении чего она является причиной, ни вторая не страдает 254 в отсутствии действующего на нее. Если же одно сочетается с другим, то сама так называемая причина или только действует, но не страдает, или одновременно и действует, и страдает. И если она одновременно действует и страдает, то каждое из двух будет действующим и страдающим. Поскольку причина действует, страдающей будет материя; а поскольку действует материя, страдающей будет причина. И таким образом действующее окажется не более действующим, чем страдающим, и страдающее станет страдающим не 255 более, чем действующим. А это нелепо. Если же она действует и ничего не терпит взамен этого, то она действует или простым прикосновением, т. е. поверхностью, или через проникновение. Попадая извне и приближаясь к страдающей материи голой поверхностью, она ничего не сможет сделать. Ведь поверхность бестелесна,

а бестелесное ни действует, ни страдает. Следовательно, причина, приближаясь только поверхностью к материи, ничего не сможет сделать. Так же и через проникнове- 256  
ние она не в состоянии действовать. Ведь она пройдет или через твердые тела, или через некоторые мысленные и нечувственные поры. Но через твердые тела она не проникнет, так как тело не может проходить через 257  
тело. Если же она проникнет через какие-либо поры, то она должна воздействовать на поверхность, окружающую поры, через которые она проходит. Но ведь поверхности бестелесны, и было бы невероятно, если бы бестелесное действовало или страдало. Следовательно, причина не действует и через проникновение. А отсюда вывод, что и самой причины вообще не существует.

Можно, исходя из прикосновения, высказать и более 258  
общую апорию относительно действующего и страдающего. Именно, для того чтобы нечто действовало или страдало, необходимо прикосновение или восприятие прикосновения. Но что не может ни прикоснуться, ни подвергнуться прикосновению, как мы покажем. Следовательно, нет ни действующего, ни страдающего. Дей- 259  
ствительно, если что-либо дотрагивается и касается чего-нибудь, то оно или целиком касается целого, или частично — части, или целиком — части, или частью — целого. Но ни часть не касается части, ни целое — целого, ни целое — части, ни наоборот, как мы покажем. Следовательно, ничто ничего не касается. И если ничто ничего не касается, то нет ни страдающего, ни дей- 200  
ствующего. В самом деле, целое не касается целого — по смыслу. Ведь если целое касается целого, то происходит не прикосновение, но единение обоих; и два тела станут одним телом вследствие того, что и внутренние части должны прикоснуться одна к другой, так как и они являются частями целого.

Но и часть не может коснуться части. Ведь часть 261  
мыслится частью по соотношению с целым, но в своих границах она есть целое, и по этой причине в свою очередь или целая часть коснется целой части, или часть ее — тоже части. И если целая часть коснется целой части, они объединятся и станут одним телом. А если часть части коснется части другой части, то опять эта часть, мыслимая в своих границах как целое, или как целое прикоснется к целой части, или некоей

частью, и так до бесконечности. Следовательно, и часть  
262 не прикасается к части. Но и целое не прикасается  
к части. Именно, если целое прикоснется к части, то  
целое, сжавшись, окажется частью, а часть, рас-  
ширившись до целого, станет целым. Ведь то, что равно  
части, имеет соразмерность этой части; а то, что равно  
целому, имеет соразмерность (*ἀναλογία*) этого целого.  
Но совершенно недопустимо, чтобы целое становилось  
частью или чтобы часть считалась равной целому.  
Следовательно, и целое не касается части.

263 Еще можно рассуждать и так: если целое касается  
части, то оно станет меньше самого себя и в свою оче-  
редь больше себя самого, что хуже прежнего. Действи-  
тельно, если целое получает место, одинаковое с частью,  
то оно будет равным этой части; ставши же равным  
этой части, оно окажется меньше самого себя. И наобо-  
рот, если часть расширяется до целого, то она займет  
равное с ним место; занявши же место, одинаковое  
264 с целым, она станет больше самой себя. Такое же рас-  
суждение применимо и при обратном положении.  
Именно, если целое не может касаться части по при-  
чинам, изложенным немного выше<sup>80</sup>, то и часть не  
сможет коснуться целого. Отсюда вывод: если ни целое  
не касается целого, ни часть — части, ни целое —  
части, ни наоборот, то ничто ничего не касается.  
Поэтому нет ни какой-нибудь причины чего-нибудь,  
ни чего-нибудь страдающего от чего-нибудь.

265 Кроме того, если что-нибудь касается чего-нибудь,  
то коснется оно чего-нибудь или при посредстве чего-  
нибудь (например, отверстия или черты), или непо-  
средственно. И если оно воспользуется каким-либо  
посредством, то не прикоснется к тому, к чему оно,  
как говорят, прикасается, но к преграде между обоими.  
Если же одно прикоснется к другому просто без вся-  
266 кого посредства, то произойдет единение обоих, а не  
прикосновение. Следовательно, и таким образом ничто  
ничего не касается. Отсюда если для того, чтобы мыс-  
лить действующее и страдающее, необходимо ранее  
признать, что нечто касается чего-нибудь, а доказано,  
что ничто ничего не касается, — то следует сказать,  
что нет ни действующего, ни страдающего.

267 Таким образом, действующая причина и сама по  
себе, и вместе со страдающим остается апорией. Апорией  
остается сам по себе и вопрос о страдающем. Именно,



если что-либо страдает, то страдает или сущее, или не-сущее. Но ни сущее не страдает, как мы покажем, ни не-сущее, как мы изложим. Следовательно, ничто не 268 страдает. Именно, сущее не страдает, ибо, поскольку сущее существует и имеет собственную природу, оно не страдает. А не-сущее не страдает, потому что вообще не существует. Но, кроме бытия и небытия, нет ничего. 269 Следовательно, ничто не страдает. Например, Сократ умирает, или существуя, или не существуя, поскольку есть два эти времени: одно, в течении которого он существует и живет, а другое — то, в течение которого он не существует, но оказывается мертвым, вследствие этого по необходимости он должен умирать в одно из этих времен. Когда он существует и живет, он не умирает, потому что он действительно живет. Если же он умер, то он опять-таки не умирает, так как иначе он дважды бы умирал, что нелепо. Следовательно, Сократ [вообще] не умирает.

Каково рассуждение в этом примере, таковое же 270 будет и относительно страдающего. Ибо ведь ни сущее не может страдать, поскольку оно есть сущее и мыслится сообразно первоначальному состоянию, ни не-сущее, ибо оно вообще не существует. Следовательно, ничто не страдает.

Еще яснее: если сущее, будучи сущим, страдает, 271 то в одной и той же вещи в одно и то же время будут противоположности. Но противоположности не образуются в одном и том же и в одно и то же время. Следовательно, сущее, когда оно сущее, не страдает. Например, пусть сущее будет по природе твердым, и пусть оно страдает, будучи размягчаемым, образец чего мы наблюдаем в железе. Будучи твердым и сущим, оно не может размягчаться. Ведь если оно размягчается, 272 будучи твердым, то в одном и том же окажутся противоположности в одно время, так что, будучи сущим, оно окажется твердым, а поскольку оно, будучи сущим, страдает, оно окажется мягким. Но не может одно и то же мыслиться вместе и твердым, и мягким. Следовательно, сущее, будучи сущим, не может страдать. Такое же рассуждение приложимо к белому и черному цвету. В самом деле, допустим, что сущее, поскольку 273 оно сущее, одновременно есть белое и страдает, само становясь черным. В таком случае если сущее, которое есть притом белое, тогда считается страдающим, когда

оно бело, то оно будет черным, имея в себе одновременно противоположности, что пелепо. Следовательно, сущее, поскольку оно есть сущее, не страдает.

274 Кроме того, если мы скажем, что сущее, когда оно есть сущее, страдает, то будет нечто происшедшее

275 прежде, чем оно произошло. Но нет ничего происшедшего прежде, чем оно произошло. Следовательно, сущее, когда оно есть сущее, не страдает. Ведь если сущее твердо, поскольку оно есть сущее, то оно твердо, а не мягко. Если же мягко, то оно будет мягким прежде, чем сделалось мягким. Ведь поскольку оно есть сущее, оно твердо и еще не мягко. Поскольку же оно считается страдающим, когда оно есть сущее, то оно будет мягким прежде, чем стать мягким. Это во всяком случае нелепо. Следовательно, необходимо сказать, что сущее, поскольку оно есть сущее, не страдает.

276 Точно так же и не-сущее, когда оно есть не-сущее. Ведь не-сущему ничто не свойственно, а тому, чему ничто не свойственно, не свойственно и страдать. Следовательно, не-сущее тоже ни в каком отношении не страдает. Если же ни сущее, ни не-сущее не страдают ни в каком отношении, а кроме этого ничего нет, то нет ничего страдающего [вообще].

277 Если даже и есть что-либо страдающее, то оно страдает или вследствие прибавления или отнятия, или изменения и превращения, но, как мы докажем, не существует никакого прибавления, отнятия, изменения или превращения. Следовательно, ничего не страдает.

278 Ведь как происходят изменения в словах по этим трем способам, например из слова  $\kappa\omega\beta\iota\acute{o}\varsigma$  («Пескарь») после отнятия первого слога получается другое слово —  $\beta\iota\acute{o}\varsigma$  («жизнь»), а после прибавления к этому слову первого слога восстанавливается прежнее слово; и после изменения слогов слово  $\alpha\rho\chi\omega\nu$  («архонт») становится  $\chi\acute{\alpha}\rho\omega\nu$  («Харон»), — так и о телах можно

279 сказать, что они страдают, страдают тройко: или через отнятие, или через прибавление, или через изменение. Через отнятие — например, то, что уничтожается; через прибавление — например, то, что растет; через перемену — например, то, что из здорового состояния впадает в болезнь. Если же будет доказано, что ничто ни от чего не отнимается, что ничто ни к чему не прибавляется и ничто ничем не заменяется, то само собою

будет обосновано положение, что нет ничего страдающего. Скажем же сперва о способе отнятия.

Если что-либо от чего-нибудь отнимается, то отнимается или тело от тела, или бестелесное от бестелесного, или тело от бестелесного, или бестелесное от тела. Но ни тело не отнимается от тела, как мы покажем; ни бестелесное — от бестелесного, как мы представим; ни тело — от бестелесного, ни бестелесное — от тела, как мы установим. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается. Отнять бестелесное от бестелесного невозможно. Ведь отнимаемое от чего-нибудь не неосязуемо. А бестелесное, будучи неосязуемым, не дает возможности что-либо отнимать или отделять от себя.

Поэтому заблуждаются математики, говоря, что данная прямая делится на две части. Ведь начертанная нам на доске прямая имеет чувственную длину и ширину, а мыслимая или прямая линия есть длина без ширины. И начерченная на доске прямая не будет линией, и начинающие ее делить делят не существующую линию, но несуществующую.

Или иначе: поскольку, по их мнению, линия мыслится состоящею из точек, то пусть некая прямая линия, которую они собираются делить на равные части, будет состоять из нечетного числа точек, например из девяти. Но, деля ее, они или разделят пятую точку — я подразумеваю точку, мыслимую посредине между четырьмя и четырьмя, — или один из отрезков сделают в четыре точки, а другой — в пять. Следовательно, они не могут сказать, что делят пятую точку. Ведь она, по их мнению, не имеет частей, а лишенное частей невозможно мыслить разделенным на части. Следовательно, остается из отрезков линии один сделать в четыре точки, а другой — в пять, что опять нелепо и противоречит их предположению. Ведь они обещают научно разделить данную прямую линию на равные отрезки, а делят ее на неравные.

Точно такое же рассуждение [можно применить] к кругу. Ведь они говорят, что круг есть плоская фигура, ограниченная одной линией, причем все выходящие из центра к периферии прямые у него равны между собою. Далее при этом дается задача разделить круг пополам. А это невозможно. Именно, центр, который лежит в самой середине всего круга, или делится пополам сообразно делению круга на две части, или

285 присоединяется к одному из двух его частей. Но разделить его пополам невозможно. Ведь как можно мыслить делимым то, что лишено частей? Если же он присоединяется к одной из двух частей, то части становятся неравными и круг не делится пополам.

286 Далее, то, что делит линию или круг, есть или тело, или бестелесное. Но как можно мыслить его телом, если то, что делится, т. е. линия или круг, оказывается неосязаемым, бестелесным и нами не воспринимаемым? Будучи же таковым, оно не может делиться при помощи тела. Ведь то, что делится при помощи тела, должно страдать и подвергаться прикосновению, а бестелесное не касается и не ощущает прикосновения. Поэтому нельзя мыслить, что линия рассекается и круг

287 делится при помощи тела. Но не делится это также и при помощи чего-нибудь бестелесного. Ведь если то, что делит линию или круг, бестелесно, то или точка рассекает точку, или линия — линию. Но ни точка точку, ни линия линию не могут рассечь.

288 Именно, точка точку не может рассекать потому, что обе они лишены частей, т. е. ни рассекающая не имеет того, чем рассекать, ни рассекаемая не имеет

289 частей, на которые она могла бы быть рассечена.

И линия опять-таки не может разделить линию. Ведь будет ли приложена делящая к делимой под прямым или под острым углом, по необходимости они должны соединиться своей собственной точкой с точкой делимой линии. Но ввиду того что точка присоединившейся линии не имеет частей, равно как и точка делимой линии, то не произойдет никакого деления вследствие того, что ни делящая не способна к делению, будучи лишена частей, ни делимая не способна быть разделен-

290 ную, потому что вовсе лишена частей. Далее, нельзя также сказать, что то, что делит линию, делит ее, попадая между двумя точками делимой линии. Ведь это еще более нелепо, чем сказанное раньше. Во-первых, невозможно, чтобы в непрерывности линии был установлен средний предел, но необходимо мыслить

291 делящее попадающим на точку. Затем, если даже и допустить, что делящее делит линию, направляясь в промежуток между двумя точками делимой линии, то для геометров получится нечто еще худшее. Ведь точки, составляющие линию, либо непрерывны так, что они не принимают извне никакой точки между собою,

либо не получится непрерывно составленной из них и единой линии.

Если они непрерывны настолько, что немислимо <sup>292</sup> между ними быть месту для точки (чтобы делящее разделило линию), то одно из двух: или надо мыслить, что точка, на которую падает рассекающая линия, разделена надвое, или, поскольку это невозможно, — что точки линии, попадающие [под делящую линию], отступают и образуют [пустое] место и промежуток, прижимаясь то к одной стороне, то к другой. Каждое из этих предположений нелепо. Ведь ни точка, как мы <sup>293</sup> раньше сказали, не может делиться, не имея частей, ни точки делимой линии не способны отступать, поскольку они неподвижны. Следовательно, и бестелесное ни отнимается от чего-либо бестелесного, ни допускает отнятия.

Далее, если геометры захотят показать, как нечто <sup>294</sup> отнимается от чего-нибудь, построив свое рассуждение на чувственных (т. е. видимых на доске) линиях и кругах, то они не смогут этого сделать. Ведь не может мыслиться никакое отнятие — ни от целой линии, ни от целого круга, ни от части их, как мы покажем в дальнейшем рассуждении немного ниже, когда перейдем к вопросу о делимых телах <sup>81</sup>.

А теперь, после того как вкратце показано, что <sup>295</sup> ничто бестелесное не может быть отнято ни от чего бестелесного, остается сказать, что или тело отделяется от тела, или бестелесное — от тела, или тело — <sup>296</sup> от бестелесного. Но само по себе немислимо, чтобы тело было отнято от бестелесного, и также невозможно бестелесному отделиться от тела. Отнимающее должно коснуться отнимаемого, но бестелесное неосвязаемо, и, как доказано <sup>82</sup>, прикосновение [для него] невозможно. Поэтому и бестелесное никогда не может отделиться от тела. И с другой стороны, отделяющееся от чего-нибудь есть как бы часть того, от чего оно отделяется, а бестелесное не может быть частью тела.

Далее, и тело не может быть отнято от тела. Ведь <sup>297</sup> если тело отнимается от тела, то отнимается или равное от равного, или неравное от неравного. Но ни равное от равного не может быть отнято, как мы покажем, ни неравное — от неравного, как мы изложим. Следовательно, тело от тела не отнимается. Равное от рав- <sup>298</sup> ного, скажем локоть от локтя, не может быть отнято,

так как это будет не отнятие, а совершенное уничтожение данного предмета.

290 И далее: мы произведем отнятие или от локтя, который остается, или от такого, который не остается. И — если от остающегося, то мы удвоим локоть, а не уменьшим его. Ведь каким же еще образом локоть останется локтем после отнятия от него локтя? Если же — от неостающегося, то мы не оставляем ничего, что могло бы подвергнуться отнятию. Ведь от того, что не существует, нельзя ничего и отнять. Поэтому равное от равного не отнимается.

300 Но и неравное не отнимается от неравного. Действительно, если бы это происходило, то или большее отнималось бы от меньшего, например от пяди локоть, или  
301 от большего — меньшее, например от локтя пядь. Но большее от меньшего не может быть отнято. Ведь отнимаемое от чего-нибудь должно содержаться в том, от чего оно отнимается, а в меньшем большее не содержится. И потому, как нельзя от пяти отнять шесть (так как шесть не содержится в пяти), так от меньшего невозможно отнять большее, поскольку в меньшем не содержится большее. Следовательно, большее от мень-  
302 шего не отнимается. Но и от большего меньшее не отнимается. Ведь, как мы говорили, отнимаемое от чего-нибудь должно содержаться в том, от чего происходит отнятие. Но меньшее не содержится в большем по числу, потому что отсюда будет следовать, что большее и более многочисленное содержится в меньшем. А это, как было показано, невозможно. Поэтому и меньшее не будет содержаться в большем и таким образом не может быть отнято.

303 И то, что правила [логического] последования [здесь] действительно соблюдаются, мы увидим на примерах, которые предлагаются у апоретиков. Именно, если в шести содержится пять, как в большем меньшее, то необходимо должно в пяти содержаться четырем, как в большем меньшему, и в четырех — трем, и в трех — двум, и в двух — одному, а потому в числе шесть должно содержаться пять, четыре, три, два и один,  
304 что составит пятнадцать. Но если в шести, по этому расчету, содержится пятнадцать, по необходимости в пяти будет содержаться четыре, три, два и один, что составляет десять. И, как в пяти содержится десять, так и в четырех будет три, два и один, что равно шести.

И аналогично, в трех будет два и один, т. е. три; и <sup>305</sup> в двух — один. Сложивши таким образом числа, содержащиеся в шести, — я подразумеваю пятнадцать, десять, шесть, три и один, — мы найдем, что число шесть содержит число тридцать пять. Допустив и это, <sup>306</sup> мы найдем, что число шесть вмещает в себе бесконечное число бесконечное число раз. Ведь в свою очередь число тридцать пять будет вмещать в себе меньшие числа, например тридцать четыре, тридцать три, тридцать два и таким образом при постоянном уменьшении до бесконечности. Но если для того, чтобы что-либо <sup>307</sup> было отнято от чего-нибудь, отнимаемое должно содержаться в том, от чего происходит отнятие, а показано, что ни в меньшем не содержится большее, ни в большем — меньшее, ни в равном — равное (ибо содержащее должно быть более содержащегося, а равное чему-нибудь — не меньше его и не больше того, чему равно), — то следует сказать, что ничто ни от чего не отнимается.

Далее, если что-либо отнимается от чего-нибудь, <sup>308</sup> то отнимается или целое от целого, или часть от части, или часть от целого, или целое от части. Но, как мы покажем, не отнимается ни целое от целого, ни часть от части, ни целое от части, ни часть от целого. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается.

В самом деле, совершенно невозможно целое отнять <sup>309</sup> от целого. Ведь никто от локтя не отнимает локтя и от чаши чашу, поскольку это будет не отнятие чего-либо, но полное уничтожение данного предмета. Немыслимо <sup>310</sup> сказать и то, что целое отнимается от части. Ведь часть меньше целого, а целое больше части. Сказать же, что большее отнимается от меньшего, весьма неправдоподобно. В самом деле, целое не умещается в части, чтобы произвести от него отнятие, но, [наоборот], в целом умещается часть. Остается поэтому то, что <sup>311</sup> представляется всего более вероятным, именно, что или часть отнимается от целого, или часть — от части <sup>83</sup>. Но и это сомнительно. Рассмотрим сказанное, как обычно у скептиков, на примере числа. Пусть будет <sup>312</sup> дана десятка, и пусть отнимается от нее единица. Следовательно, отнимаемая единица отнимается или от наличной десятки, или от остающейся после отнятия девятки. Но она не отнимается ни от девятки, ни от десятки, как мы покажем. Следовательно, единица не

отнимается от десятки, откуда следует, что ничто ни от  
313 чего не отнимается. Действительно, если единица отнимается от десятки, то или десятка есть нечто иное сравнительно с отдельными единицами, или же десятка есть собрание отдельных единиц. Но десятка не может быть ничем иным сравнительно с отдельными единицами,  
314 поскольку с отнятием их она уничтожается, а при их нахождении остается в наличности. Но если десятка состоит из самих единиц, то, конечно, когда мы говорим, что от десятки отнимается единица, поскольку десятка не содержит ничего иного, кроме единиц, мы должны признать, что единица отнимается от каждой единицы. Но и от самой себя [она отнимается], так как десятка  
315 мыслится вместе с нею. Но если одна единица отнимается от всякой единицы и от самой себя, то отнятие одной единицы окажется отнятием десятки. Но нелепо говорить, что отнятие единицы есть отнятие десятки. Следовательно, нелепо считать, что от десятки отнимается единица.

Далее, мы не могли бы сказать и того, что единица отнимается от остающейся девятки. Действительно, если единица отнимается от девятки, то девятка после отнятия единицы не должна рассматриваться целою. Ведь то, от чего что-либо отнимается, не остается целым  
316 после отнятия, ипаче и не произойдет никакого от него отнятия. И иначе: если единица отнимается от остающейся девятки, то она отнимается или от целой девятки, или от последней единицы. Но она не отнимается от целой девятки, так как, имея в виду, что девятка есть  
317 не что иное, как отдельные единицы, отнятие единицы будет отнятием девятки, что нелепо. Единица не отнимается и от последней единицы, так как, во-первых, единица не имеет частей и неделима; затем, как же девятка останется целою и не уменьшится ни на единицу? Если же единица не отнимается ни от десятки, ни от остающейся девятки, а кроме этого нельзя мыслить  
318 ничего третьего, то следует сказать, что единица не отнимается от десятки. Кроме того, если единица отнимается от десятки, то она отнимается от остающейся еще, [по смыслу], или от неостающейся десятки. Но ни от остающейся, ни от неостающейся десятки единица не отнимается. А кроме бытия или небытия, нет ничего.  
319 Следовательно, единица не отнимается от десятки. Само собою ясно, что от остающейся десятки единица



не отнимается. Ведь поскольку она остается десяткой, ничто от нее не отнимается. От неостающейся же десятки в свою очередь пелепо отнимать, потому что ничто не может быть отнято от несуществующего. Следовательно, ничто ни от чего не отнимается.

То же самое рассуждение приложимо и к отнятию <sup>320</sup> от мер, например чашки от кувшина или пяди от локтя. Ведь следует сказать, что отнятие будет произведено или от целого кувшина, или от части его, и от части остающейся или от неостающейся. Но ни от чего из этого, как мы показали, не может произойти отнятие. Следовательно, и в этом смысле ничто ни от чего не отнимается.

Из этого ясно, что никакого отнятия не существует. <sup>321</sup> Сейчас же мы объясним, что ничто ни к чему и не прибавляется. Итак, имея тело длиною в локоть и прибавив к нему пядь, так что сумма данного предмета и прибавления будет длиною в семь пядей, я спрашиваю, к чему была прибавлена пядь? Ведь пядь прибавляется <sup>322</sup> или к самой себе, или к наличному локтю, или к величине длиною в семь пядей, полученной от соединения локтя и пяди. Но пядь не прилагается ни к самой себе, ни к наличному локтю, ни к величине, полученной из локтя и пяди, т. е. из локтя и прибавления. Стало быть, ничто ни к чему не прибавляется. К самой себе пядь не <sup>323</sup> прибавится. Ведь, не отличаясь от самой себя и не удвоя себя прибавлением, она не может прибавиться сама к себе. Если же она прибавляется к наличному локтю, то как она, прибавляясь ко всему локтю, не уравнивается с ним и не создает двух локтей, так чтобы большее стало меньшим, а меньшее — большим? Ведь если при прибавлении пядь равняется локтю и локоть пяди, то локоть, уравниваясь с меньшим, а сам будучи бóльшим, станет меньше, а пядь, будучи мала и уравниваясь с локтем, станет больше. Но если пядь не <sup>324</sup> прибавляется ни к самой себе, ни к наличному локтю, остается сказать, что пядь прибавляется к полученной из обоих величине длиною в семь пядей. Это опять весьма неразумно. Ведь то, что принимает прибавление, должно существовать до прибавления, а результат их соединения не существует раньше их. Следовательно, прибавляемое не прибавляется к происходящему от прибавления и от того, что существовало раньше него. Прибавление отличается от происходящего из него и <sup>325</sup>

во времени не сходится с ним. Ведь когда происходит прибавление, еще не существует происходящее из них, а когда налицо происшедшее из них, то уже нет прибавления. Поэтому пядь не прилагается к происходящему из прибавления и наличного локтя. Но так как прибавляемое опять-таки не прибавляется ни само к себе, ни к наличному, ни к результату от соединения обоих, то оно совершенно не прибавляется ни к чему.

326 Можно выдвинуть такое же сомнение и относительно чисел. При наличии четверки и с прибавлением к ней единицы надо рассмотреть, к чему будет произведено прибавление. Ведь единица прилагается или к самой себе, или к четверке, или к полученной из соединения их пятерке. Но она не прилагается к самой себе, потому что прибавляемое к чему-нибудь отлично от того, к чему оно прибавляется, а единица не отлична от самой себя, потому что она не удваивает самое себя, становясь двойною.

327 Единица не прибавляется и к четверке, потому что она не равняется четверке и не удваивает ее. Ведь прибавляемое к целой четверке, состоящей из четырех отдельных единиц, есть четверка. Единица, далее, не прибавляется и к образованной из нее и четверки пятерке, потому что пятерка не существует раньше прибавления, а прибавляемое всегда должно прибавляться к ранее существующему. Следовательно, ничто ни к чему не прибавляется.

328 Но если ничто ни от чего не отнимается, как доказано, и ничто ни к чему не прибавляется, как мы изложили, то ясно, что ничто ни от чего не переносится.

329 Ведь перенесение есть отнятие одного и прибавление другого. Поскольку же ничего этого нет, то не должно быть и страдающего, поскольку страдание происходит по какому-нибудь из этих способов. Ведь нельзя помыслить, чтобы что-либо могло страдать, кроме как этими способами.

330 С апорней по поводу вышензложенного связан еще вопрос о целом и части, так как отнятие какой-нибудь части от целого является отнятием, а прибавление целого в свою очередь есть прибавление. Отсюда, если будет доказано, что вопрос о целом и о части принадлежит к числу апорий, то будут более основательно доказаны предыдущие апории относительно прибавле-

ния и отнятия, а также страдающего и действующего. Мы сейчас покажем, что затруднительно сказать, что такое целое и что такое часть.

#### [IV. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

Рассмотрение целого необходимо физикам, так как <sup>331</sup> нелепо, чтобы они, обещая сказать правду о целом и обо всем, не знали, что такое целое и что такое части. Скептикам же оно необходимо для обличения непродуманных суждений догматиков.

Именно, стоические философы, как известно, пред- <sup>332</sup> полагают, что различаются «целое» и «все». «Целым» они называют мир, а «всем» — внешнюю пустоту вместе с миром; и потому это «целое» они называют ограниченным (поскольку мир ограничен), а все — беспредельным (поскольку такова пустота вне мира <sup>84</sup>). Эпикур <sup>85</sup> <sup>333</sup> обычно называет безразлично «целым» и «всем» природу тел и пустоты. Именно, он говорит один раз, что природа «целого» есть тела и пустота, а в другой раз, что «все» беспредельно в обоих отношениях — в отношении тел и пустоты, т. е. в отношении множества тел и величины пустоты, ввиду того что эти [две] бесконечности взаимно уравниваются друг с другом. Утверждающие, что пустоты совсем нет, например <sup>334</sup> перипатетики, словами «целое» и «все» характеризуют только тела, а не пустоту.

Существует некоторое небольшое разногласие и от- <sup>335</sup> носительно *части*. Именно, Эпикур считал, что часть отлична от целого, как, например, атом от соединения, поскольку он бескачествен, а соединение обладает качеством, будучи белым или черным или окрашенным вообще, а также или теплым или холодным или имею- <sup>336</sup> щим какое-либо другое качество. Стоики же говорят, что часть ни отлична от целого, ни тождественна с ним. Ведь рука не то же, что человек (поскольку она не есть человек), и она не отлична от человека (поскольку чело- <sup>337</sup> век мыслится человеком вместе с рукою). Энесидем же, следуя Гераклиту, говорит, что часть и отлична от целого, и тождественна с ним. Ведь сущность есть и целое, и часть: целое — соответственно миру и часть — соответственно природе этого вот [конкретного] живого существа. Частица же сама называется двойко — то как отличная от части в собственном смысле (подобно тому,

как говорят, что она есть часть части, например палец — руки, ухо — головы), то как не отличающаяся, но как часть целого, вроде того как некоторые говорят, что вообще частица есть то, что восполняет целое.

338 Произведя это расчленение и приняв в соображение, что целое мыслится сообразно восполнению его частями, перейдем в дальнейшем к [скептическому] исследованию.

Итак, если есть нечто целое, например человек, конь, растение, корабль, [ибо это названия целых], то оно или отлично от своих частей и мыслится сообразно своей собственной реальности и сущности, или целым называется собрание частей.

339 Но целое не может быть отлично от своих частей ни в смысле [чувственной] очевидности, ни в смысле понятия. Именно, в смысле очевидности — потому, что если бы целое было отлично и отделено от частей, то надо было бы мыслить, что целое остается и по отнятии частей. Но настолько неправдоподобно, чтобы целое, лишенное всех частей (например, статуя), оставалось целым, что если даже будет отнята одна только часть,

340 то уже целое не будет рассматриваться как остающееся целым. В смысле понятия — потому, что целым мыслится то, в чем не отсутствует ни одна часть. И поэтому если целое отлично от частей, то будут полностью отсутствовать все части целого, и, таким образом, целое уже не будет существовать. Иначе; целое относительно: как целое мыслится по отношению к частям и как часть есть часть чего-либо, так и целое есть целое каких-либо частей. Относительное же должно взаимно сосуществовать и быть внутри себя неразделенным. Следовательно, целое не отлично от своих частей и не отделено от них.

341 Поэтому остается сказать, что части суть целое. Но если части суть целое, то или все части суть целое, или некоторые из частей, или какая-нибудь из них. Какая-нибудь одна из частей не может быть целым, поскольку, например, голова человека, очевидно, не  
342 есть целый человек, как и шея и рука и другое что-либо подобное. Но и некоторые части не будут целым. Ведь, во-первых, если некоторые части суть целое, то остальные не будут частями целого, что нелепо. Затем, извертится и само понятие целого. Именно, если некоторые части суть целое, то ложно утверждение, что

целое есть то, от чего не отнята ни одна часть, так как некоторые части [здесь фактически] отсутствуют. Поэтому ни какая-либо часть не есть целое, ни некоторые части. Если же целое есть все части и целое есть не что <sup>343</sup> иное, как соединение частей, то не будет целого и части не будут частями. Ведь как расстояние не есть что-либо помимо находящихся на расстоянии предметов, штабель — помимо уложенных балок, кулак — помимо принявшей некоторую форму руки, — так, если целое не будет чем-либо помимо соединения частей, части не <sup>344</sup> будут частями. И еще: как при отсутствии правого и левого и низ не мыслится без мышления верха, точно так же если нет целого, то и части не мыслятся частями и нет никаких частей.

Но допустим, что все части есть целое. Спрашивается, <sup>345</sup> что они восполняют — целое, друг друга или самих себя? Но, как мы покажем, они не суть части ни целого, ни друг друга, ни самих себя. Следовательно, они не суть части ничего. Итак, они не будут частями целого. Целое не есть что-либо помимо частей, но они сами назы- <sup>346</sup> ваются целым. Они не будут и частями друг друга. Ведь части чего-либо содержатся тем, чего они суть части, например в человеке рука, в руке палец. А части человека существуют особо и не содержатся друг в друге, поскольку ни левая рука не восполняет правой, ни правая — левой, ни большой палец — указательного, ни руки — головы, но каждая из этих частей занимает особое место. Итак, части не суть части друг <sup>347</sup> друга. Но они не суть и части самих себя. В самом деле, невозможно чему-либо быть частью самого себя. Итак, если целое не отличается от частей и сами части не суть целое, то нет и целого.

И опять, говорится, что часть, например голова, <sup>348</sup> восполняет целого человека и есть часть человека. Человек рассматривается как человек с головой. Следовательно, голова восполняет самое себя и есть часть самой себя. Поэтому она и больше, и меньше себя. Действительно, поскольку она мыслится восполняемою самой собою, она больше себя, а поскольку мыслится восполняющею, она меньше себя.

Та же самая апория возникает и относительно расте- <sup>349</sup> ния, локтя и вообще всего, чему приписывается предикат целого. Ведь поскольку пядь мыслится частью локтя (ибо с пядью и локоть мыслится локтем), то пядь самое

себя восполняет и есть часть самой себя. Это нелепо и почти противоречит общему мнению.

350 Апория касается и моментов речи. Ведь при стихе:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына <sup>86</sup>, —

следует спросить, моментами чего являются слова: «гнев», «воспой», «богиня», «Пелеева сына» и еще «Ахиллеса». Ведь либо этот целый стих есть нечто другое, чем эти части, либо он есть собрание их. Но здесь надо привести предложенные апории. Если «гнев» есть часть целого стиха, то это слово будет и частью самого

351 себя, поскольку целый стих мыслится вместе с ним. А если оно будет частью остального: «...богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына», то разве не возникнет еще большая апория? Ведь часть чего-либо содержится в том, чего она есть часть, а «гнев» не содержится в словах «богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына». Следовательно, «гнев» не есть часть целого стиха.

352 При таких апориях в этом пункте догматики, представляя себе некоторую отдушину, обыкновенно говорят, что внешний чувственный предмет не есть ни целое, ни часть, а только мы же сами определяем его как целое

353 и часть. Ведь целое, [говорят они], относительно, так как мыслится целым по отношению к частям. И в свою очередь части относительно, так как мыслятся частями по отношению к целому. Относительное находится в нашем сознании, а наше сознание — в нас. Поэтому целое и часть находятся в нас. Внешний же чувственный предмет не есть ни целое, ни часть, но предмет,

354 в отношении которого мы предцируем наше сознание его. Против них следует возразить прежде всего, что нелепо говорить, будто шея или голова суть восполняющие части не внешнего человека, но [лишь] нашего сознания. Если же голова и шея суть восполнения человека и шея находится в нас, то надо будет и [всему] человеку быть в нас. Это, однако, нелепо. Итак, целое

355 и части не находятся в нашем воспоминании. Да, скажет кто-нибудь, но целый человек находится в нас как [элемент] сознания и — восполняется не внешней шеей и не внешней головой, но опять-таки понятиями о них. Ведь сам целый человек есть наше представление.

356 Однако говорящий так не избегнет апории. Ведь этот в нас находящийся человек, будет ли он понятием или нашим сознанием, или мыслится отличным от своих

частей, или мыслится в виде частей. Но, как мы показали, ни то ни другое невозможно. Поэтому и само понятие подпадает под ту же самую апорию. А если так, <sup>357</sup> то следует сказать, что нет ничего целого, откуда следует, что не существует и часть. Ведь каждое из этих понятий относительно, и с уничтожением одного относительного уничтожается и другое.

Таковы апории по этому пункту. Уже достаточно <sup>358</sup> поспорив с догматиками относительно действующих начал всего, мы укажем более общие апории как об этих [действующих началах], так и о материальных [началах].

#### [V. О ТЕЛЕ]

Относительно высших и самых первоначальных эле- <sup>359</sup>ментов существуют две главные позиции со многими разновидностями. Именно, одни назвали элементы сущего *телами*, другие — *бестелесными*.

Из назвавших их телами Ферекид Сирский <sup>87</sup> назвал <sup>360</sup> началом и элементом всего землю; Фалес Милетский — воду; Анаксимандр, его ученик, — беспредельное; Анаксимен же, Идей Гимерийский <sup>88</sup>, Диоген Аполлонийский <sup>89</sup>, Архелай Афинский (наставник Сократа) и, по мнению некоторых, Гераклит — воздух; Гиппас Метапонтийский <sup>90</sup> и, по мнению иных, Гераклит — огонь; Ксенофан — воду и землю («Все мы произошли из воды и земли» <sup>91</sup>). Гиппон Регийский <sup>92</sup> [признавал <sup>361</sup> элементами] огонь и воду; Энопид Хиосский <sup>93</sup> — огонь и воздух; Ономакрит в «Орфиках» <sup>94</sup> — огонь, воду <sup>362</sup> и землю; Эмпедокл и стоики — землю, воду, воздух и огонь:

Прежде всего узнай бытия четыре основы:

Светлый Зевес, жизненная Гера и Айдоней сам

И Ностида, что мочит слезами смертный источник <sup>95</sup>.

Демокрит и Эпикур [признавали] атомы, если только <sup>363</sup> не следует признать это мнение еще более древним и, как говорил стоик Посидоний <sup>96</sup>, высказанным неким финикийцем Мохом; <sup>97</sup> Анаксагор Клазоменский — го-меомерии; Диодор, прозванный Кропом, — мельчайшие и неделимые тельца; Асклепиад Вифинский — <sup>364</sup> нестройные массы. Из признававших бестелесные элементы Пифагор называл началом всего числа, математики — границы тел, Платон — идеи.

365 При таком разногласии физиков как по роду, так и по виду [их учений] можно будет возразить всем им вместе, выставив по очереди апории как относительно тел, так и относительно бестелесного. Таким образом, каждый из перечисленных философов, допускающий телесные начала всего, подпадает под апории относительно тела, а учащий о бестелесных началах — под  
366 апории относительно бестелесного. Пусть рассуждение наше пойдет сначала о *теле*, беря начало рассмотрения от самого его понятия.

Итак, вопреки мыслящим, что тело может что-либо потерпеть или что-нибудь произвести (главою которых считается Пифагор), мы уже почти устранили тело, и мы сверх сказанного не нуждаемся в новых рассуждениях. Ведь если тело есть то, что может страдать или действовать, то поскольку у нас доказано, что нет ничего действующего и страдающего, то не может быть и никакого тела.

367 Надо, однако, дать общую сводку предмета в отношении понятий математиков. Они говорят, что тело имеет три измерения — длину, глубину и ширину. Из них длина считается сверху вниз, ширина — слева направо, третье измерение, т. е. глубина, — спереди назад. Отсюда и шесть протяжений (*παραστάσεις*), по  
368 два на каждое измерение, — вверх, вниз, вправо и влево, вперед и назад. Из такой конценции вытекает, по-видимому, великое множество апорий. Ибо, согласно этой конценции, тело или отделено от этих трех измерений, так что одно — тело, а другое — длина, ширина  
369 и глубина тела, или тело есть собрание этих измерений. Но нельзя мыслить тело отделенным от этих измерений. Ибо ведь, где нет ни длины, ни ширины, ни глубины, там нельзя мыслить и тело. Если же тело есть собрание этих [измерений], то поскольку каждое из них бестелесно, а состоящее из бестелесного тоже совершенно  
370 бестелесно, то придется и всему собранию их быть не телом, а бестелесным. Ведь, как соединение бестелесных линий и собрание точек никоим образом не создает твердого и крепкого тела, так и соединение длины, ширины и глубины, будучи бестелесным, не создает тела. Если же ни без них не существует тело, ни они  
371 не суть тело, то тела нет [вообще]. И иначе: поскольку соединение длины, ширины и глубины создает тело, то или до соединения их каждое из этих измерений особо



содержало телесность и как бы разумные основания тела, или тело получается после их соединения. И если каждое из них до соединения содержало телесность, то каждое будет телом. Затем, поскольку тело не есть 372 только длина, или только ширина, или только глубина, но и длина, и ширина, и глубина, то каждое из них, обладая телесностью, станет [сразу] тремя, и, таким образом, длина будет не просто длиной, но шириной и глубиной, и ширина — не просто шириной, но и длиной и глубиной, точно так же и оставшееся измерение. 373 Если же тело получается при их соединении, то по соединении их или остается их первоначальная природа, или превращается в телесность. И если остается первоначальная природа, то, поскольку они бестелесны и остаются бестелесными, они не создадут отличного от 374 них тела. Если же они превращаются в тело, то, поскольку то, что [вообще] подвергается превращению, есть тело, каждое из них, будучи телом еще до соединения, создает тело прежде тела.

Далее, как превращающееся тело получает одно качество вместо другого, но все же остается телом (например, белое, когда становится черным, и сладкое, когда становится горьким, одно качество отбрасывает, а другое принимает, не переставая быть телом), так и они, если превращаются в тело, должны получить одно качество вместо другого. Но, претерпевая подобное, они должны быть телами.

Итак, если ни мыслимое до их соединения, ни мысли- 375 мое после их соединения не есть тело, то нельзя мыслить и тела [вообще]. Кроме того, если нет ни длины, ни ширины, ни глубины, то не возникнет и тело, которое мыслится как причастное этим измерениям. Но, как мы покажем, нет никакой длины, ширины и глубины. Следовательно, нет и тела.

В самом деле, длина не существует, потому что этот 376 наибольший размер тела есть то, что у математиков называется линией, линия же есть растекшаяся точка, а точка — знак без частей и без протяжения. Отсюда если знак без частей и протяжения есть ничто, то не получится и линии, но при отсутствии линии не будет длины, а при отсутствии длины не будет тела, ибо тело 377 мыслится с длиной. Но что нет [точечного] знака без частей и протяжения, это мы сейчас узнаем. Действительно, если таковой существует, то он есть или тело,

- или бестелесное. Но он не есть тело, поскольку он был протяжен ввиду того, что тело имеет три измерения.
- 378 Но он и не бестелесен. Ведь если он бестелесен, то от него ничего и не произойдет. Рождающее рождает посредством соприкосновения, но не может быть никакого соприкосновения при бестелесной природе. Следовательно, точечный знак и не бестелесен. Если же знак
- 379 точки не есть ни тело, ни бестелесное, то он не может мыслиться. О нем невозможно составить понятие. Если же пет [этого знака] точки, то не будет и линии. При отсутствии линии не будет и длины, откуда вытекает переальность существования и тела.
- 380 Далее, если даже допустить, что знак точки существует, то длины все равно не будет. Ведь длина есть линия, а линия — протекание [знака] точки. Поэтому линия или есть одна растянутая точка, или мыслится
- 381 в качестве множества точек, лежащих в виде ряда. Но если имеется [только] одна растянутая точка, она не будет линией. Ведь точка или занимает одно и то же место, или переходит с места на место. И если этот знак занимает одно и то же место, получится не линия, но точка, поскольку линия мыслится как текущий [знак].
- 382 Если же [знак] переходит с места на место, то он или переходит с оставлением одного места и занятием другого, или простирается на другое с удержанием прежнего места.
- 383 Но он не создаст линии с оставлением одного места и с занятием другого, поскольку он остается первоначальной точкой, и, в каком смысле, занимая первоначальное место, он назывался точкой, а не линией, в таком же смысле и, занимая второе, третье и последующие
- 384 места, он будет не линией, но опять точкой. Если же он создает линию, занимая одно место и простираясь на другое, то он распространяется или на делимом, или на неделимом месте. И если на неделимом, то он остается точкой и не становится линией, поскольку линия есть нечто делимое. Если же он распространяется на делимом месте, то, поскольку распространяющееся на делимом месте делимо и имеет части, а имеющее части есть тело, поскольку знак точки будет делимым и телом, —
- 386 чего они не желают [допускать]. Следовательно, линия не есть один знак точки. Но не будет линией и множество точечных знаков, лежащих в виде ряда. Ведь эти

знаки точки по своему понятию или взаимно соприкасаются, или не касаются друг друга и разделяются некоторыми промежутками. Если между ними имеются промежутки, то они уже не составят одной линии. Если же они взаимно соприкасаются, то они касаются или целым целого, или частями частей. И если они касаются частями частей, то они уже не будут неделимы. Ведь точка, стоящая между двумя другими точками, будет иметь несколько частей: одну часть, которой она касается передней точки, другую — которой касается задней, третью — которой касается плоскости, четвертую — которой касается верхней части. Поэтому она уже не будет не имеющей частей, но будет многочастной. Если же [здесь] целое касается целого, то точки поместятся в точках и займут одно и то же место. Но если они займут одно и то же место, то уже не будет их ряда, чтобы образовалась линия, но все они станут одной точкой.

Итак, если для того чтобы мыслить тело, надо мыслить длину, а для длины лишню, а для нее точку, то, поскольку доказано, что линия не есть знак точки и не состоит из этих знаков, постольку линия не существует. Если же нет линии, то нет и длины. Отсюда следует, что никакое тело не существует [вообще].

Мы только что доказали немыслимость линии, разбирая знак точки. Но можно и непосредственно устранить ее, разобрав собственное ее понятие. Именно, геометры говорят, что линия есть длина без ширины, а мы, скептики, не можем понять длины, не имеющей ширины, ни в чувственном, ни в умопостигаемом. Ведь какую бы чувственную длину мы ни воспринимали, мы воспринимаем ее с некоторой шириной. Поэтому в области чувственного невозможно никакое тело без ширины. Невозможно представить себе такую длину и в области умопостигаемого. Ведь хотя мы можем мыслить одну длину уже другой, однако когда мы, сохраняя ту же длину, понемногу расщепляем мысленно ширину и делаем это до известного предела, то мы мыслим, что ширина становится все меньше и меньше; когда же мы задумаем сразу лишить длину ширины, то мы уже не мыслим также и длины, но с упразднением ширины упраздняется и понятие о длине.

Кроме того, вообще все мыслимое мыслится или на основании появляющихся очевидных [признаков], или на

основании исхождения от очевидного. И это происходит разнообразно: то по сходству, то по присоединению, то по аналогии (и притом или увеличительной, или уменьшительной). На основании появления очевидных [признаков] мыслится, например, белое и черное, сладкое и горькое. Ведь они хотя и чувственны, тем не менее мыслятся. На основании исхождения от очевидного мыслится уподобительно — например, на основании изображения Сократа — отсутствующий Сократ. Соединительно же — например, на основании человека и коня — ни человек, ни конь, а сложенный из обоих гиппокентавр. По аналогии, увеличительной или уменьшительной, — например, от паружности обыкновенного по росту человека, увеличив в воображении [обычно] встречающегося нам, — мы измыслили киклопа, который не сходен

Был с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой  
Дикой вершиной горы<sup>98</sup>,

<sup>396</sup> а уменьшивши, составили понятие о пигмее. При наличии стольких методов мысли если линия мыслится как длина без ширины, то, очевидно, она должна мыслиться каким-нибудь из этих методов. Но она не может мыслиться ни по одному из них, как мы покажем, поэтому <sup>397</sup> она немыслима. На основании появления очевидного не может возникнуть понятия о какой-либо длине без ширины, поскольку в видимых и ясных предметах мы <sup>398</sup> не найдем никакой длины без ширины. Однако на основании перехода от очевидного опять-таки невозможно вообразить себе длину без ширины, равно как и на основании сходства, поскольку в области очевидного мы не находим длины без ширины, чтобы мыслить похожую на это какую-нибудь длину помимо ширины. Ведь она должна походить на что-либо познаваемое и видимое. Но так как мы не имеем явно встречающейся длины помимо ширины, то мы не сможем понять существования подобной ей длины без ширины. Это неприемлемо также и на основании присоединения: пусть они скажут нам, какие фактически встречаются очевидные признаки, в соединении с какими они получают понятие длины без ширины? Сказать это они не будут в состоянии.

<sup>400</sup> Далее, понятие длины без ширины не появилось и по аналогии. Ведь то, что мыслится по аналогии, имеет

нечто общее с тем, на основании чего оно мыслится. Например, на основании обыкновенного роста человека через увеличение мы измыслили киклопа и на основании того же самого, но через уменьшение в свою очередь — 401 пигмея. Поэтому, если есть нечто общее у того, что мыслится по аналогии, с тем, на основании чего оно мыслится, и если, с другой стороны, мы не находим ничего общего между длиною без ширины и длиною с шириной, чтобы, отправляясь от последней, мы могли бы измыслить длину без ширины, то, следовательно, она не мыслится и по аналогии. Отсюда вытекает, что 402 если каждое мыслимое должно мыслиться по какому-либо из предложенных методов, а мы доказали, что длина без ширины не может мыслиться ни по одному из них, то следует сказать, что длина без ширины немислима.

Но может быть, кто-нибудь скажет, что, приняв 403 некоторую длину с некоторой шириной, мы мыслим длину без ширины по принципу усиления свойства (*κατ' ἐπίτασιν*). Ведь если ширина понемногу уменьшается, то она придет и к исчезновению, так что уменьшение закончится длиной без ширины. Но во-первых, мы 404 доказали, что полное упразднение ширины есть и уничтожение длины. Затем, то, что мыслится по усилению, не отличается от ранее мыслимого, но есть оно само, только в усиленной степени. Поэтому если на основании 405 имеющего некоторую ширину мы желаем понять по принципу усиления узости, то мы вовсе не помыслим длину без ширины (ибо они разнородны), но постоянно 406 будем получать ширину все *уже* и *уже*, так что конечный пункт мысли остановится на наименьшей ширине, а после этого произойдет переход в разнородное, и именно ввиду уничтожения длины вместе с уничтожением ширины.

Вообще если мы можем мыслить длину без ширины 407 в меру устранения ширины, то, поскольку ничто устраляющее не находится в наличии, и длина без ширины не существует. Поэтому не существует и линия. Ведь конь есть нечто существующее в действительности, а «не конь» не существует, и человек существует, а «не человек» не существует. Следовательно, если мы имеем некоторую ширину или некоторую длину, они будут в наличии. А не имеющее ширины не будет существо- 408 вать в действительности. Как заблуждаются те, кото-

рые говорят, что они получают понятие беспредельной величины как тела путем прибавления одной величины к другой, а на самом деле они получают в результате прибавления многих величин [только] какую-то наибольшую, и она не беспредельна, но ограничена (ведь то, что они мыслили крайним, доступно мысли, а доступное мысли ограничено, поскольку остальное, еще не воспринятое мыслью, показывает, что воспринятое не беспредельно), — так, следовательно, и в этом случае сокращение ширины, когда мысль оканчивается на наименьшей ширине, есть ширина, а не длина без ширины.

410 Еще иначе: если те, кто мыслит длину с некоторой шириной, могут лишиться ее ширины и мыслить длину без ширины, то можно будет и тем, кто мыслит плоть  
411 со свойством ранимости, по отнятии ранимости мыслить плоть неранимой. И возможно будет тем, кто мыслит тело со свойством твердости, по отнятии твердости принять тело в качестве лишеного твердости. Это, однако, невозможно, поскольку то, что мыслится неранимым, не есть тело (раз понятие тела включает свойство ранимости) и то, что лишено твердости, не есть тело (раз понятие тела включает свойство твердости). Итак, и длина, мыслимая без ширины, не может быть длиной (раз понятие длины включает некоторую ширину).

412 Однако по крайней мере Аристотель<sup>99</sup> не считал немислимой выставляемую у геометров длину без ширины (длину стены, говорит он, мы принимаем без присоединения ее к ширине стены). Но он заблуждался. Действительно, когда мы принимаем длину стены без ширины, то мы принимаем ее не безо всякой ширины, но без ширины именно стены. Ведь можно же, сочетав длину стены с любой шириной, какова бы эта последняя ни была, иметь о ней понятие так, чтобы принимать длину  
413 не без всякой ширины, а [только] без этой некоторой ширины. Аристотелю надлежало показать не то, что можно мыслить длину без какой-либо ширины, а то, что ее можно мыслить без всякой ширины. Но он этого не показал.

414 Кроме того, если геометры называют линию не только длиной без ширины, но и границей плоскости, то можно и в более общей форме строить апории относительно линии и плоскости. Действительно, если линия

есть граница плоскости, будучи длиной без ширины, то, конечно, по приложении плоскости к плоскости или две линии, [ограничивающие эти плоскости], становятся параллельными, или образуется из обеих одна. <sup>415</sup> И если две параллельные линии становятся одною, то, поскольку линия есть граница плоскости и плоскость — граница тела, когда две линии стали одной, две плоскости тоже станут одной. Таким образом, и два тела станут одним телом, и приложение уже не будет приложением, но соединением. Это, однако, невозможно. Ведь при взаимном приложении тел друг к другу в некоторых случаях естественно происходит соединение (например, в случае с жидкостями), в других же не происходит (камень с камнем и сталь со сталью не превращаются в единство в случае взаимоприложения). Поэтому две линии не могут стать одною. И иначе: <sup>416</sup> если мы допустим, что они стали одною и вследствие этого произошло соединение тел, то разделение их ввиду насильственности разрыва должно будет происходить не по прежним границам, но во все новых и новых частях. Но это не так. В границах сохраняется та же самая природа и до взаимного приложения, и после разделения. Следовательно, две параллельные линии не становятся одною.

Вместе с этим если две линии становятся одною, то прилагаемые друг к другу тела потеряют один край. Ведь две линии стали одною, а одна по необходимости должна иметь один край. Но прилагаемые друг к другу тела во всяком случае не теряют края. Следовательно, две линии не могут стать одною. Если же параллельных линий остается две, то соединение двух будет больше одной. Если же соединение двух линий будет больше <sup>417</sup> одной линии, то каждая из них будет иметь ширину, которая в соединении с другою увеличивает расстояние. Таким образом, линия не есть длина без ширины. Или, если она есть таковая, то, как мы показали, должна будет поколебаться и самая очевидность.

Итак, вот что прежде всего следует сказать против <sup>418</sup> такого рассуждения у математиков относительно тел и их границ.

Идя дальше, мы рассмотрим, может ли преуспеть <sup>419</sup> их рассуждение с точки зрения их собственных гипотез. Итак, геометрам угодно, чтобы прямая линия, вращаясь, всеми своими частями описывала круги. Но, очевидно,

этой их теореме как раз противоречит их же собственное  
420 [положение], что линия есть длина без ширины. Ведь  
поскольку всякая часть линии, как они говорят, содер-  
жит знак точки, а знак точки своим движением описы-  
вает круг, то, когда прямая линия, вращаясь и всеми  
своими частями описывая круг, измерит собою рассто-  
яние на плоскости от центра до крайней окружности,  
тогда получающиеся при этом концентрические круги  
или сольются, или будут находиться друг от друга  
421 на известном расстоянии. Который бы из этих двух  
[случаев] ни избрали геометры, они все равно должны  
впасть в прямо-таки неразрешимую апорию.

В самом деле, если упомянутые круги находятся  
на известном расстоянии друг от друга, то это значит,  
что некоторая часть плоскости не образует круга и  
некоторая часть линии не описывает окружности —  
именно та, которая соответствует этому [не образовав-  
шему круга] протяжению поверхности.

422 Это, однако, нелепо. Ведь линия, конечно, имеет  
знак точки в этой определенной части, и эта точка своим  
вращением в этой части описывает окружность. Ведь то,  
что линия не имеет знака точки в какой-нибудь своей  
части или знак точки своим движением не описывает  
423 окружности, — это противоречит рассуждению геомет-  
ров. Если же окружности сливаются, то они непрерывны  
или так, что занимают одно и то же место, или так, что  
они мыслятся одна за другой, причем между ними не  
может поместиться ни один знак, поскольку попадающий  
между ними знак точки должен описывать окружность.  
И если они занимают одно и то же место, то они все  
424 станут одним [кругом], и поэтому наибольший круг  
не будет различаться от наименьшего. Ведь если самый  
внутренний круг, расположенный у центра, — наимень-  
ший, а самый внешний круг, расположенный у пери-  
ферии, — наибольший и при этом все круги занимают  
одно и то же место, то наименьший круг будет равен  
наибольшему. А это противоречит очевидности. Следова-  
425 тельно, круги не сливаются настолько, чтобы занимать  
одно и то же место. Если же они так расположены  
по отношению друг к другу, что между ними не поме-  
щается никакой знак точки, то они занимают ширину  
плоскости от центра до крайней окружности. И вот  
поскольку то, что заполняет ширину, по необходимости  
имеет ширину, то окружности, заполняющие ширину



плоскости, будут иметь ширину. Но окружности суть линии; значит, линии не лишены ширины.

Можно построить аналогичное доказательство, име- <sup>426</sup>  
ющее тот же самый смысл. Геометры говорят, что пря-  
мая, описывающая круг, вращаясь, описывает круг  
сама собою. Поэтому мы скажем им следующее: «Если  
описывающая круг прямая описывает его сама собою,  
то линия не есть длина без ширины; однако, прямая,  
описывающая круг, по их мнению, сама собою описывает  
круг; следовательно, линия не есть длина без ширины». <sup>427</sup>  
Ведь когда прямая, идя от центра, вращается и сама со-  
бою описывает круг, то прямая линия или проходит по  
всем частям поверхности, находящейся внутри окружно-  
сти, или по некоторым проходит, а по некоторым нет. Но  
если она проходит по некоторым частям, а по другим не  
проходит, то, конечно, она не описывает круга, проходя  
по некоторым частям плоскости, а другие минуя. Если же  
она проходит по всем частям, она измерит [собою] всю  
ширину внутри окружности, а то, что измеряет ширину,  
само должно иметь ширину. Ведь то, что способно  
измерить ширину, обладает шириной, при помощи  
которой измеряет. Следовательно, и поэтому необхо-  
димо сказать, что линия не есть длина без ши-  
рины.

То же самое становится ясно, когда геометры говорят, <sup>428</sup>  
что горизонтальная сторона четырехугольника, дви-  
гаясь, сама собою измерит площадь параллелограмма.  
Ведь если линия есть длина без ширины, то, конечно,  
и сторона четырехугольника, будучи лишней без ширины,  
не измерит площади параллелограмма, имеющего  
ширину. Или она, измеряя, и сама будет иметь ширину,  
при помощи которой она измеряет. Поэтому или их  
теорема становится ложною, или ложно положение,  
что линия есть длина без ширины.

Они говорят, что цилиндр касается плоскости по <sup>429</sup>  
прямой линии, а, катаясь по поверхности, благодаря  
наложению все новых и новых прямых измеряет плос-  
кость. Если цилиндр касается плоскости по прямой  
линии и, катаясь по поверхности, благодаря наложению  
все новых и новых прямых измеряет плоскость, то,  
конечно, плоскость состоит из прямых линий и поверх-  
ность цилиндра также из прямых. Поэтому если плос-  
кость имеет ширину и также имеет ее поверхность  
цилиндра, а заполняющее ширину не лишено ширины,

поэтому линии, заполняющие ширину, не могут быть лишенными ширины.

- 430 Далее, если даже мы признаем, что линия есть длина без ширины, тем не менее затруднительно будет для геометров рассуждение о теле. Ведь как текучий знак точки создаст линию, так и текучая линия создает поверхность, которая есть граница тела, имеющая два измерения,
- 431 длину и ширину. Но поскольку поверхность есть граница тела, то, конечно, тело ограничено. Если же это так, то, когда тело присоединяется к телу, тогда либо границы касаются границ или ограниченное — ограниченное, либо и ограниченное — ограниченное и границы — границ. Например (сказанное будет ясно из примера), если мы будем мыслить границей амфоры ее внешнюю глиняную стенку, а ограниченным — находящееся в амфоре вино, то при приложении друг к другу двух амфор или глиняная стенка прикоснется к другой
- 432 стенке, или вино к вину, или и стенка к стенке, и вино к вину. И если границы прикасаются к границам, то ограниченные ими (т. е. тела) не коснутся друг друга. Это, однако, нелепо. Если же ограниченные касаются ограниченных, т. е. тела тел, то они, [тела], должны будут сказаться вне своих собственных границ. А это
- 433 опять нелепо. Если же и границы касаются границ, и ограниченное — ограниченное, то удвоятся апории. Именно, поскольку границы касаются друг друга, постольку ограниченное не может взаимно касаться; поскольку же последние касаются друг друга, они
- 434 окажутся вне своих собственных границ. Затем, если поверхность есть граница, а тело есть нечто ограниченное, то поверхность есть или тело, или бестелесное. И если она есть тело, то ложь, что поверхность не имеет глубины, поскольку всякое тело причастно глубине. Затем, граница также и не сможет коснуться чего-нибудь, но всякое тело станет неопределенной величины.
- 435 Ведь если поверхность есть тело, то, поскольку всякое тело имеет границу, эта граница, будучи опять-таки телом, будет иметь границу, и эта граница будет третьим телом, а там четвертым, и так до бесконечности. Если же поверхность бестелесна, то, поскольку бестелесное ничего не может коснуться и ничто к нему не прикоснется, границы не коснутся друг друга, а в следствие этого не коснутся друг друга и ограниченные.

Поэтому если даже мы оставим в покое и линию, <sup>436</sup>  
то рассуждение относительно поверхности, будучи  
апорийным, приводит нас к воздержанию от суждения.

Теперь мы произвели исследование, придерживаясь  
понятий тела и границы, а также геометрических теорем.  
Можно, однако, также повторить и прежнее рассужде- <sup>437</sup>  
ние <sup>100</sup>, убедительно доказывающее наш тезис. Именно,  
если есть какое-либо тело, то оно или чувственно, или  
умопостигаемо. Но оно не чувственно. Ведь оно есть  
сборное качество, воспринимаемое на основе соедине-  
ния фигуры, величины и твердости <sup>101</sup>. Качество же,  
воспринимаемое на основе соединения чего-нибудь,  
не чувственно. Следовательно, и тело, мыслимое как <sup>438</sup>  
тело, не чувственно. Вместе с тем оно и не умопости-  
гаемо. Ведь для того чтобы возникло понятие тела,  
должно существовать в природе вещей нечто чувстви-  
тельное, от которого и возникает понятие тела. Но в природе  
вещей нет ничего, кроме тела и бестелесного, из которых  
бестелесное само собою умопостигаемо, а тело не чувст-  
венно, как нами доказано. Поэтому ввиду отсутствия <sup>439</sup>  
в природе вещей чего-нибудь чувственного, на основа-  
нии которого возникло бы понятие тела, тело не будет  
и умопостигаемым. Если же оно ни чувственно, ни умо-  
постигаемо, а кроме этого ничего нет, то надо сказать,  
что тело не существует.

Теперь, когда в этих рассуждениях вопрос о телах <sup>440</sup>  
оказался апорийным, мы на основании другого прин-  
ципа попытаемся показать, что и остающийся вопрос —  
о бестелесном — подобен этому.

## КНИГА ВТОРАЯ

1 После того как мы выставили против физиков и геометров апории относительно тела и границ, необходимо, очевидно, перейти и к исследованию о *месте*.

Именно, все они согласно признают, что тело или <sup>2</sup> занимает какое-либо место, или стремится к нему. Поэтому следует прежде всего принять в расчет, что, по мнению Эпикура <sup>1</sup>, из так называемой неосязаемой природы одна часть именуется пустотой (*κενόν*), другая — местом (*τόπος*), третья — пространством (*χώρη*), причем названия меняются здесь сообразно различным точкам зрения, поскольку та же самая природа, будучи лишенной всякого тела, называется пустотою, занимаемая телом, носит название места, а при прохождении через нее тел зовется пространством. Вообще же природа называется у Эпикура неосязаемой, ввиду того что она лишена свойства осязательного сопротивления.

И стоики <sup>2</sup> говорят, что пустота есть «то, что может быть занято существующим, но не занимается им», или «промежуток, лишенный тела», или «промежуток, не занятый телом»; место же есть «то, что занято существующим и равно тому, что его занимает» (называя тело <sup>4</sup> в этом случае «сущим», как ясно из перемены названий). А пространство, говорят они, «есть промежуток, отчасти занятый телом, отчасти незанятый». Некоторые же называли пространством «место большего тела», так что, таким образом, пространство различается от места тем, что «место» ничего не говорит о величине занимающего его тела (даже если его занимает наименьшее тело, оно тем не менее называется местом), тогда как «пространство» предполагает значительную величину занимающего его тела.

Вопрос о пустоте мы подробно исследовали в рассуждении об элементах <sup>3</sup>, и нет необходимости теперь воз-

вращаться к тому же рассуждению. В настоящее время мы рассмотрим вопрос о месте и о связанном с ним пространстве, которое и само по роду своему есть место. Ведь вместе с этими более очевидными и почти бесспорными предметами станет апорийным также исследование о пустоте, тем более что оно касается менее ясного предмета.

### [1. Существует ли место?]

После того как мы объяснили понятие о месте и указали на связанные с ним вещи, остается по обычаю скептиков выдвинуть рассуждения в пользу обоих противоположных мнений и утвердить вытекающее из него воздержание от суждений.

Итак, если есть верх и низ, правая и левая сторона, <sup>7</sup> перед и зад, то есть и место. Ведь эти шесть направлений суть части места, и невозможно при наличии частей не быть тому, чего они суть части. Но в природе вещей существуют верх и низ, правая и левая стороны, перед и зад; следовательно, место существует. В самом деле, <sup>8</sup> если там, где был Сократ, теперь находится другой, например Платон по смерти Сократа, то, конечно, место существует. Ведь как при опорожнении амфоры от жидкости и при наполнении ее другой жидкостью мы говорим, что амфора есть место и прежней жидкости и влитой впоследствии, — так и если место, занимавшееся Сократом при жизни, теперь занимает другой, то место существует.

И иначе: если есть тело, то есть и место. Первое <sup>9</sup> верно; следовательно, верно и второе. Сверх того, если где движется легкое по природе, тяжелое по природе там не движется, то существует особое место для легкого и для тяжелого. Первое верно; следовательно, верно и второе. Огонь, например, будучи легким по природе, возносится кверху, а вода, будучи тяжелое по природе, клонится книзу; и не огонь не несется вниз, ни вода не устремляется вверх. Следовательно, есть особое место для легкого по природе и для тяжелого по природе <sup>4</sup>.

Далее, как существует «то, из чего» что-либо проис- <sup>10</sup> ходит и «благодаря чему» и «через что», — так существует и «то, в чем» что-либо происходит. Но «то, из чего» что-либо происходит, существует, например материя, и «то, благодаря чему», например причина, и «то, через

что», например цель. Следовательно, существует и «то, в чем» что-либо происходит, т. е. место.

- 11 Кроме того, древние, все приведшие в порядок, предположили, что место есть начало всего. Отправляясь от этого воззрения, Гесиод провозгласил:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный<sup>6</sup>,

- называя Хаосом место, которое вмещает все, поскольку без него не могли возникнуть ни земля, ни вода, ни 12 остальные стихии, ни весь мир. И если даже мы устранили бы мысленно все, то не уничтожится место, в котором все было, но останется, имея три измерения: длину, глубину, ширину, кроме сопротивляемости, поскольку последняя свойственна только телу.

- И другое, подобное этому, догматические философы обычно рассказывают для установления существования 13 места. Но они могут скорее сделать все, только не это. Ведь желание прийти к выводу о существовании места на основании частей места есть совершенное ребячество. В самом деле, тот, кто не согласится с ними о существовании целого, не допустит и существования частей целого. Иначе: поскольку части чего-либо есть то самое, чего они суть части, то говорящий: «Если есть части места, то есть и место» — по смыслу говорит: «Если место есть, то место есть». А это нелепо, так как само искомое берется ради подтверждения себя самого как несомненное.

- 14 То же самое следует сказать и в том случае, когда выводят существование места из того, что, где был Сократ, там теперь Платон. Ведь когда мы спрашиваем, отличается ли чем-либо место, в котором находится тело, от занимающего его тела и есть ли оно нечто существующее, они нам только и могут ответить, что в этом 15 месте находился Сократ, а теперь его занимает Платон. Это соответствует тому, как мы говорим попросту, что такой-то паходился в Александрии, в гимнастическом зале, в школе. Здесь спорить не о чем. Однако нашему рассмотрению подлежит вопрос о месте не в широком смысле, но в специфическом: существует ли оно или только мыслится, и если существует, то каково оно по природе, телесно или бестелесно, и содержится ли оно в месте или нет. Но из этого ничего не могли установить те, кто приводил вышесказанные доводы.

Далее, не общепризнано, что тело легко по природе <sup>16</sup> и что оно движется в свойственное ему место; но то, что кажется таковым, пагнетается в некоторые места по какой-либо другой причине, и притом вынужденно. Затем, даже если допустить, что существует легкое по природе и тяжелое по природе, тем не менее опять возникает апория относительно того, к чему оно движется, к телу, или к пустоте, или к пределу, или к чему-либо другому, имеющему иную природу. Да, [говорят <sup>17</sup> догматики], но если существует «из чего», «благодаря чему» и «через что», то будет и «то, в чем». Это совсем не обязательно, ответим мы. Именно, если подлежит апории «то, из чего» что-нибудь возникает, т. е. страдающее, и «то, благодаря чему», т. е. причина, и вообще возникновение и гибель или более общее — движение, то неизбежно вместе с ними подвергнется апории и «то, в чем». А что насчет этого существует апория, мы доказали раньше в рассуждении о действующем и страдающем <sup>6</sup> и покажем в дальнейшем, рассматривая вопрос о возникновении и гибели <sup>7</sup>, а раньше этого еще и о движении <sup>8</sup>. Ведь тот, кто сказал:

18

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея...

сам себя опровергает, поскольку он не сможет ответить на чей-либо вопрос, откуда произошел самый Хаос. И это, говорят некоторые, послужило для Эпикура импульсом к философствованию. Будучи еще совсем <sup>19</sup> ребенком, он спросил учителя, читавшего ему это: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился...» — «Откуда же произошел сам Хаос, если он был прежде всего?» Когда же учитель ответил, что этому учить — не его дело, но так называемых философов, Эпикур сказал: «Тогда надо идти к ним, если они знают истину сущего» <sup>9</sup>.

Уже отсюда видно, что ничего подходящего не сказано относительно существования места. К этому надо присоединить и соображения скептиков. Именно, если существует некое место, способное вмещать тело, то оно есть или тело, или пустота. Но место, способное вмещать тело, не есть тело. Ведь если всякое тело должно находиться в месте, а место есть тело, то будет место в месте, и второе в третьем, и третье в четвертом, и так до бесконечности. Следовательно, место, способное вмещать

тело, не есть тело. Если же место, способное вмещать тело, есть пустота, то оно или остается пустотой при вхождении в него тела, или перемещается, или уничтожается. Если оно остается и при вхождении в него тела, то оно будет одновременно пустым и полным: поскольку оно остается — пустым, а поскольку оно принимает тело — полным. Но бессмысленно называть одно и то же и пустым, и полным. Следовательно, пустота не остается при вхождении в нее тела.

- 22 А если пустота перемещается, то пустота будет телом, поскольку перемещающееся с места на место есть тело. Но пустота не есть тело, поэтому она не перемещается при вхождении в нее тела. И иначе: если она перемещается при вхождении тела, то она уже не может
- 23 принять тела. А это и само по себе нелепо. Таким образом, остается сказать, что пустота уничтожается, — что опять невозможно. Ведь если она уничтожается, то она входит в состояние изменения и движения: и если она уничтожается, то она способна возникать. Однако все приходящее в изменение и движение, возникающее и гибнущее есть тело. Поэтому пустота не уничтожается. Таким образом, если место не есть ни тело, как мы показали, ни пустота, как мы изложили, то не может существовать никакого места.
- 24 Далее, кроме того, если место мыслится приемлющим тело, а приемлющее находится вне принимаемого, то, если место существует, оно непременно должно принадлежать к тем вещам, из которых одно является материей, другое — формой, третье — промежутком
- 25 между крайними границами тела, четвертое — внешними границами [тела]. Но место не может быть материей по многим соображениям, например потому, что материя превращается в тело, а место не превращается в тело и материя переходит с места на место, а место не переходит с места на место. И относительно материи мы говорим, что, [например], раньше она была воздухом, а теперь, уплотнившись, стала водою или, наоборот, раньше она была водою, а теперь, утончившись, стала воздухом. Относительно же места мы говорим не так, но что прежде был в нем воздух, а теперь в нем вода.
- 26 Следовательно, место не может мыслиться материей. Но оно не может мыслиться и формой. В самом деле, форма неотделима от материи, как, например, в статуе форма неотделима от образующей ее меди, а место отде-



ляется от тела, потому что тело переходит и перемещается в другое место, причем место, в котором оно содержалось, не переходит вместе с ним. Поэтому если форма неотделима от материи, а место отделяется от нее, то место не может быть формой. И еще: форма переходит вместе с материей, а место, как я сказал, не переходит вместе с телом. Следовательно, место не есть форма. Точно так же место не есть промежуток<sup>27</sup> между границами. Ведь промежуток содержится в границах, а место не допускает того, чтобы содержаться в чем-либо, но само содержит другое. Затем, граница есть поверхность тела, а промежуток после поверхности есть не что иное, как ограниченное тело. Поэтому если мы назовем местом промежуток, составляемый ограниченными телами, то место будет телом. А это противно очевидности. Остается тогда сказать, что место представляет собою самые крайние границы тела. А это тоже невозможно, так как самые крайние границы тела непосредственно продолжают тело и суть его части и неотделимы от него, а место не соединено с телом, не есть часть и не неотделимо от тела. Следовательно, место не есть самые крайние границы тела.

Если же место не есть ни материя, ни форма, ни промежуток между границами тела, ни также самые крайние границы тела, а кроме этого нельзя мыслить ничего другого, то следует сказать, что место не существует.

Да, говорят философы-перипатетики, но место есть границы содержащего тела. Принимая во внимание, что земля объемлется водою, вода — воздухом, воздух — огнем, а огонь — небом, то как границы сосуда есть место содержащегося в сосуде тела, так граница воды есть место земли, граница воздуха есть место воды, граница огня есть место воздуха, границь неба есть<sup>31</sup> место огня. Впрочем, само небо, по мнению Аристотеля, не находится [в каком-нибудь] месте, но оно само находится в себе и в своей собственной самости. Так как место есть крайняя граница содержащегося тела, а вне неба, по мнению этого философа, нет ничего такого, чтобы граница этого последнего стала местом неба, то по необходимости небо, ничем не объемлемое, находится в самом себе и содержится в собственных границах, а не в<sup>32</sup> [каком-либо] месте<sup>10</sup>. Отсюда небо не есть существующее где-то. Ведь существующее где-либо существует

само, и помимо него есть то, где оно существует, а небо не имеет ничего другого вне и кроме себя, почему, будучи само в себе, оно не будет в каком-либо [определенном месте].

33 При таких высказываниях перипатетиков местом всего оказывается первый бог. Ведь, по мнению Аристотеля, первый бог есть граница неба<sup>11</sup>. Но тогда или этот бог отличается от небесной границы, или бог есть сама эта граница. И если бог есть нечто иное по сравнению с небесной границей, то будет нечто иное вне неба: его граница станет местом неба; и таким образом, Аристотель признает, что небо содержится в [каком-нибудь] месте. Этого они не потерпят, выступая против обоих этих положений: как против того, что есть нечто вне неба, так и против того, что небо содержится в месте. Если же бог тождествен с небесной границей, то, поскольку граница неба есть место всего, что находится внутри неба, постольку бог, по мнению Аристотеля, будет местом всего. А это само по себе бессмысленно.

34 И вообще: если граница вмещающего тела есть место вмещаемого, то или эта граница сама есть тело, или она бестелесна. Если она тело, то, поскольку всякое тело должно занимать место, она будет местом в месте и уже не будет местом [просто]. Если же граница вмещающего тела бестелесна, то, поскольку граница всякого тела есть поверхность, место всякого тела будет поверхностью, что нелепо. И вообще: разве не смешно

35 говорить, что небо есть место самого себя? Таким образом, одна и та же вещь будет и «то, в чем» и «то, что содержится в нем самом», оно будет одновременно одним и двумя, телесным и бестелесным: ведь поскольку оно есть то же самое, оно — одно, поскольку же [одновременно] вмещающее и вмещаемое, оно станет двумя — и поскольку вмещаемым — то телом, а поскольку

36 вмещающим — то бестелесным (раз оно есть место). Но не может одно и то же мыслиться одновременно и как одно и как два, и как тело и как бестелесное. Следовательно, и при такой концепции понять место не удастся.

Однако, устранивши это, посмотрим по порядку, может ли что-либо из сущего двигаться по месту.

Аристотель говорил, что существует шесть видов <sup>37</sup> движения, именно: переход с места на место, изменение, возникновение, гибель, увеличение, уменьшение <sup>12</sup>. Но большинство, к которому относится и Энесидем, при- <sup>38</sup> знает два главнейших вида движения: первое — движение изменения, второе же — движение перехода. Из них движение изменения есть то, по которому тело, <sup>39</sup> оставаясь в своей сущности, в разное время воспринимает разное качество и одно оставляет, а другое принимает, что бывает, например, при изменении вина в уксус, или при изменении винограда из кислотности в сладкий сок, или при изменении различной окраски хамелеоном или полипом.

Отсюда и возникновение и гибель, увеличение и уменьшение следует назвать видами изменения. Счи- <sup>40</sup> тается, что эти четыре вида движения подпадают под движение изменения, если только кто-либо не скажет, что увеличение относится к движению перехода, так как оно увеличивает тела в длину и ширину. Движение перехода есть то, по которому движущееся переходит <sup>41</sup> с места на место или целиком, или частично. Целое мы видим на примере едущих и идущих, а частичное — при протягивании и сгибании руки или в частях шара, вращающегося около центра. Ведь последний целиком остается на одном и том же месте, а части его меняют места. Прежде бывшая внизу часть переходит наверх, а верхняя — вниз, и передняя становится задней. <sup>42</sup> Однако некоторые физики, и среди них Эпикур, называли движение изменения видом переходного. Ведь изменяющийся по качеству состав во всяком случае изменяется сообразно местному и переходному движению составляющих его разумно усматриваемых тел <sup>13</sup>.

Например, для того чтобы что-либо стало из сладкого <sup>43</sup> горьким или из белого черным, надо, чтобы составляющие его молекулы перестроились и восприняли одну структуру вместо другой. Это произойдет не иначе как если молекулы будут двигаться движением перехода. И еще: для того чтобы что-либо из твердого стало мягким или из мягкого твердым, надо, чтобы частицы, из кото- <sup>44</sup> рых оно состоит, совершили пространственное перемещение. Ведь оно размягчается разрежением их и твердеет от их соединения и уплотнения. Поэтому движение изменения не различается по роду своему от движения

перехода. Вследствие этого мы перенесем апории главным образом на это последнее, поскольку с его опровержением лишится почвы и движение изменения.

- 45 Прежде высказывания апорий заметим, что существуют три основные точки зрения относительно движения. Именно, одни говорят, что движение существует, другие — что не существует, а третьи — что оно существует не больше, чем не существует. За существование высказывается житейское воззрение, придерживающееся видимости, и большинство физиков, как, например, Пифагор, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит и Эпикур, с которыми соглашались перипатетики, стоики и многие другие. За несуществование движения высказываются Парменид и Мелисс, которых Аристотель называет «неподвижниками» и «не-физиками»<sup>14</sup>: «неподвижниками» — от неподвижности, а «не-физиками» — потому
- 47 что начало движения есть природа, которую они устраняют, утверждая, что ничто не движется. В самом деле, движущееся должно пройти некоторое расстояние; всякое же расстояние бесконечно вследствие того, что оно до бесконечности допускает свою делимость. Поэтому
- 48 ничто не будет движущимся. С этими людьми согласен и Диодир Крон, разве только надо сказать, что на основании его мнения нечто бывает подвинуто, но ничто не движется (как мы покажем в дальнейшем рассуждении, когда более точно исследуем его позицию)<sup>15</sup>.
- 49 А теперь достаточно установить, что и он стоит на стороне мнения тех, кто устраняет движение. Скептики же утверждают, что движение существует не больше, чем не существует, а именно: что касается явлений, то какое-то движение существует, а с точки зрения философского рассуждения оно не существует.
- 50 Таково же и учение о месте. Принимаясь после него за доказательство несуществования движения, мы приведем первые возражения, придерживаясь самого понятия движения. Именно, некоторые, определяя движение,
- 51 говорят: «Движение есть переход с места на место». Им возражают, что они описывают тем самым прямое движение, т. е. движение вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево, но оставляют в стороне круговое движение, сообразно которому, например, кружится гончарное колесо и шар вращается вокруг оси, точно так же как вращающиеся оси и барабаны. Ведь каждое из движущихся таким образом тел не переходит с места

на место, а движется, оставаясь на том же месте. Отсюда<sup>52</sup> некоторые, увертываясь от подобного возражения, исправляют выставленное определение в том смысле, что движение есть переход с места на место или целого тела, или частей целого. Действительно, движущийся на прогулке целиком переходит с места на место, а шар, вращающийся вокруг оси, целиком не переходит с места на место, но меняет места частично, так что при вращении верхняя его часть занимает нижнее место, а нижняя переходит наверх, также и остальные части попеременно. Вследствие этого, говорят они, надо сказать, что движение есть переход с одного места на другое или целого движущегося тела, или частей целого. Однако, желая<sup>53</sup> избежать указанной апории, они впадают в другую. Действительно, не все движущееся в смысле перехода переходит с места на место или целиком, или частично, но существуют некоторые движущиеся в смысле перехода тела, которые движутся некоторыми частями, оставаясь на том же месте, а другими движутся, не оставаясь на том же месте, но занимая все другие и другие места. Это можно видеть на примере циркуля, описывающего круги, или открывающейся и закрывающейся<sup>54</sup> двери. У циркуля видна укрепленная в центре ножка, вращающаяся на одном месте, и другая, обходящая извне, описывающая круг и переходящая с одного места на другое. В закрываемой и открываемой двери стержень, укрепленный в гнезде, вращается там на одном и том же месте, а противоположная ему часть двери проходит разные места и одно оставляет, а другое<sup>55</sup> занимает. Эти движения не подходят под упомянутое определение. Но есть еще и некоторое другое, еще более странное движение перехода, когда движущееся не мыслится переходящим с занимаемого им места ни целиком, ни частично. Это движение, как ясно само собою, тоже не подходит под данное определение, и особенность его станет яснее, если мы воспользуемся для доказательства примером. Если предположить, что на плывущем при попутном ветре корабле кто-либо переносит с носа на корму вертикальное бревно и движется со скоростью, одинаковою со скоростью корабля, так что, в какое время корабль проходит вперед расстояние в локоть длиною, в такое же время и движущийся на корабле проходит назад расстояние в локоть, то, согласно этому положению, переходное движение вполне будет

- существовать, причем, однако, ни целиком, ни частично
- 57 движущееся не сдвинется с места, в котором находится. Ведь движущийся на корабле остается с точки зрения одного и того же отвеса неподвижным относительно воздуха и воды вследствие того, что, насколько он кажется продвигающимся назад, настолько же он влечется вперед. Итак, нечто может двигаться переходно, причем ни в целом, ни частично оно не сходит с занимаемого им места. Очевидно, это так; но можно и иначе
- 58 подвергнуть апории мнение тех, кто дает такое понятие о переходном движении. Именно, если мы будем мыслить некое тело, не имеющее частей, весьма малое, вращающееся на том же месте, т. е. кругообразно, то будет некое переходное движение, но движущееся не сойдет с занимаемого места ни целиком, ни частично: целиком — так как оно кругообразно вращается на том же месте,
- 59 а частично — потому что оно не имеет частей. Такое же рассуждение приложимо и в том случае, если мы составим некую прямую линию из поставленных в ряд тел, не имеющих частей, и будем мыслить ее вращающейся на том же месте, подобно оси. И опять получится переходное движение, но прямая ни целиком не сойдет с занимаемого ею места (поскольку она совершает только вращательное движение), ни частично (поскольку у не имеющих частей тел нет частей).
- 60 Однако от этих возражений увернутся те, кто не признает существования чего-либо не имеющего частей; они скажут, что такое движение граничит с вымыслом и что надо проверить его на реальных телах. Поэтому
- 61 они так и возражают. А те, кто считает, что тела, не имеющие частей, существуют и что на очень малой величине деление тел прекращается, ничего не смогут возразить против такого рода апорий. Впрочем, если мы даже и станем на их сторону, то обнаружится равносильность рассуждения, устанавливающего, что движения не существует, и доказывающего, что оно существует.
- 62 В защиту существования движения говорит очевидность. Но как раз относительно нее и возникает вопрос, поскольку одни говорят, что движение воспринимается чувственным восприятием, а другие говорят, что несколько не чувственным восприятием, а через посредство чувственного восприятия мыслью.
- 63 Те, которые говорят, что движение есть чувственный предмет, подтверждают свое мнение тем, что в чувствен-

пом восприятия, например в зрении, возникает не одна и та же аффекция от движущегося тела, когда оно движется, и от находящегося в покое, когда оно неподвижно, но различная от неподвижного и от движущегося, так что движение, выходя, воспринимается чувственным восприятием. Те же, кто считает, что движение воспринимается не чувственным восприятием, но мыслью при посредстве чувственного восприятия, утверждают, что всякое движение получается через сопоставление в сознании. А именно, вспоминая, что такое-то тело прежде находилось в таком-то месте, а теперь находится в таком-то, мы-де получаем мысль об его движении и о том, что оно находится в движении. Однако воспоминание есть дело не какого-либо неразумного чувства, но разумной способности. Следовательно, движение воспринимается не чувственным восприятием, но мыслью.

Иначе: всякое движение мыслится в связи с оставлением и занятием места. Но чувственное восприятие не может воспринимать ни места (поскольку никакое место не чувственно), ни занятия и оставления места (поскольку это наблюдается [только] при помощи памяти, а чувство, будучи неразумным, лишено памяти). Следовательно, движение не есть что-либо чувственное.

Кроме этого безразлично, воспринимается ли движение преимущественно с помощью чувственного восприятия или с помощью мысли. Ведь ясно, что очевидность, как кажется, находится в согласии с существованием движения. По этой причине и догматические философы имеют обыкновение уязвлять апоретиков, отправляясь именно от этой точки зрения.

Каким образом, говорят они, солнце совершает свой бег с востока до запада, если нет движения? Или каким образом происходят смены времен года — весны, лета, осени и зимы? Ведь они происходят в зависимости от движений солнца, его приближений и удалений. Каким образом также корабли, выйдя из гаваней, приходят в другие гавани? Каким образом упраздняющий движение апоретик, выйдя по утру из дома и справив житейские дела, опять возвращается домой? Все это неопровержимо, [говорят они], свидетельствует о движении. Отсюда один из древних киников на силлогистическое рассуждение против движения ничего не ответил, но, встав, прошелся, обличая этой очевидностью

неразумие софистов <sup>16</sup>. И многое другое в таком же роде обычно возражают их противники в защиту существования движения. И мы, воспользовавшись этой аргументацией, как достаточной для построения данного тезиса, перейдем к противоположному. Ведь если будет доказано, что несуществование движения равно существованию движения в отношении вероятия и невероятия, то отсюда, конечно, следует, что не надо соглашаться ни с тем, ни с другим мнением, но воздержаться относительно обоих.

<sup>70</sup> Итак, если что-либо движется первично (например, элемент), то оно движется или само собою, или под воздействием другого. Но оно не движется ни само собою, как мы покажем, ни под воздействием другого, как мы изложим. Следовательно, оно не движется [вообще].

Именно, если все движущееся приводится в движение чем-либо другим, то оно движется или в сопровождении этого движущего, или без сопровождения; но, как мы покажем, оно не движется ни в сопровождении движущего, ни без сопровождения; следовательно, движущееся не движется ничем другим. Действительно, если движущееся движется в сопровождении движущего, то за одним каким-либо движущимся должны следовать все. Например, если каждая из двадцати четырех букв движется другой буквой, то необходимо, чтобы за альфой, приводимой в движение бетой, следовали остальные, поскольку, как за альфой движется бета, движущая альфу, так за бетой последует гамма, движущая ее, <sup>72</sup> за гаммой дельта и так до омеги. Поэтому и в предметах мира если за каждым из движущихся должно следовать движущее, то если двинется одно, то вместе с ним двинется все. Но нелепо говорить, что при движении одного движется все; следовательно, за движущимся не следует движущее.

<sup>73</sup> Если же движущее отделяется от движущегося, как рука отдергивается от шара, который она бросила, то необходимо, чтобы движущееся в сообщенном ему движении претерпело что-то от движущего и приняло от него определенное расположение. Поэтому раз претерпевание не иначе выражается как в виде [какого-нибудь] прибавления, или отнятия, или изменения, то надлежит и движущемуся двигаться от движущего, претерпев что-либо из указанного, потому что если



оно движется, не претерпев ничего, то по удалении движущего оно остановится. Но мы показали апорий- 74 пость рассуждения относительно отнятия, прибавления и изменения <sup>17</sup>. Поэтому и в отсутствие движущего движущееся не сможет двигаться. И иначе: если дви- 75 жущееся движется, получивши воздействие в смысле отнятия, прибавления или изменения, то атомы не будут двигаться, потому что они не допускают ни прибавления, ни отнятия, ни изменения. Следовательно, движущееся не приводится в движение чем-либо иным. Ведь если для того, чтобы оно приводилось в движение иным, ему нужно двигаться либо в сопровождении движущего, либо без его сопровождения, а доказано, что ни то ни другое невозможно, то следует сказать, что оно не приводится в движение иным [вообще].

Далее, если все движущееся приводится в движение <sup>76</sup> чем-либо другим, то движущее само или движется, или неподвижно. Неподвижным оно не может быть: ведь движущее как-то действует, но действующее движется, а следовательно, движущее движется. Если же оно движется, то, поскольку все движущееся движется под воздействием чего-либо иного, движущееся само должно приводиться в движение третьим, а третье — четвертым, а четвертое — пятым, и так до бесконечности, так что движение становится не имеющим начала. А это нелепо; следовательно, движущееся не приводится в движение иным.

Далее, оно не будет двигать и само себя. Ведь если <sup>77</sup> оно самодвижущееся, то оно имеет двигательную природу или всюду, или по какому-либо направлению, как, например, у первичных и элементарных тел (поскольку это рассуждение направлено и против физиков). Однако если оно имеет природу, способную дви- 78 гаться во всех направлениях, то оно не будет двигаться; оно не поднимется вверх, потому что имеет природу, движущую и вниз; оно не опустится вниз, потому что имеет природу, тянущую и вверх; не двинется ни вперед, потому что природа оттягивает его и назад, ни назад, потому что природа влечет его и вперед. И к остальным двум направлениям приложимо такое же рассуждение. Если же оно имеет природу, движущую по какому-либо одному направлению, то, если вверх (как огонь и воздух), и оно всегда будет двигаться вверх; а если только вниз (как земля и вода), то состо-

79 янно вниз. Если же одно имеет природу, движущую вверх, а другое — движущую вниз, то из движущихся тел не произойдет сложное.

80 В самом деле, если элементарные тела будут мыслиться движущимися от центра к границам, то все должно разложиться, поскольку каждое, будучи отдельно от другого, устремится по свойственному ему

81 направлению, т. е. тянущееся кверху — вверх, влекущееся книзу — вниз. Если же предположить, что они теснятся от границ к центру, то, конечно, они несутся или по одной и той же прямой, или не по одной и той же. И если они устремляются по одной и той же прямой, то по необходимости они упадут друг на друга, и, таким образом, или при равной их силе они остановятся, не одолевши друг друга, причем не будет осилено ни нижнее, ни верхнее (так что целое остановится), хотя нелепо говорить, что происходит остановка в том, что

82 движется по природе), или если, напротив, силы неравны, то [все в целом] устремится только к одному месту, или к верхнему, в случае преобладания верхних, или к нижнему, в случае превосходства нижних. Если же они устремляются не по одной прямой, они не встретятся друг с другом, а без этой встречи они будут в состоянии создать сочетание. А это нелепо. Следовательно, движущееся несамодвижно.

83 Далее, если движущееся самодвижно, то поскольку все движущее приводит в движение или двигая вперед или назад, или вверх и вниз, — то и самодвижное,

84 двигаясь само по себе, должно двигать себя или вперед или назад, или вверх или вниз. Если же оно будет двигаться вперед, то оно будет позади самого себя (поскольку движущее вперед находится позади приводимого в движение); если — назад, то оно будет впереди самого себя; если поднимаясь и опускаясь, то оно будет ниже себя. Однако невозможно мыслить одно и то же находящимся или сзади, или впереди, или ниже, [или выше] себя самого. Следовательно, движущееся несамодвижно. Если же движущееся не приводится в движение ни чем-либо другим, ни самим собою, а кроме этого ничего нет, то следует сказать, что движущееся не движется.

85 Диодор Крон предлагает и другое важное соображение относительно несуществования движения. Он доказывает, что ничего не движется, но бывает подви-

нуто. При этом то, что оно не движется, — это вытекает из его гипотезы о неделимых частицах. Ведь тело, <sup>86</sup> не имеющее частей, должно находиться в не имеющем частей месте и поэтому не должно двигаться ни в нем (поскольку оно наполняет его, а движущееся должно иметь место, большее себя), ни в том месте, в коем не находится (поскольку оно уже не находится в том месте, чтобы в нем двигаться). Поэтому оно не движется. Но, согласно здравому смыслу, оно бывает подвинуто, потому что если первоначально оно наблюдалось в таком-то месте, то теперь оно наблюдается в другом. Этого не произошло бы, если бы оно не двигалось. Пожелавши подкрепить свое учение, упомянутый муж пришел к чему-то [явно] нелепому. Ведь если ничто [фактически] не движется, то разве не нелепо утверждать, что бывает подвинуто? Что касается скептиков, то они, одинаково усматривая апорию в вопросе о том, что движется, и о том, что бывает подвинуто, никогда не допустят ничего нелепого, как допустил это Диодор.

Кроме этого он же составил популярный аргумент <sup>87</sup> в пользу неподвижности, говоря: если что-либо движется, то оно движется или в том месте, в котором находится, или в том, в котором не находится; но оно не движется ни в том, в котором находится (поскольку оно в нем пребывает), ни в том, в котором не находится (поскольку оно не находится в нем); следовательно, ничто не <sup>88</sup> движется. Таков аргумент, и доказательность его посылок очевидна. Действительно, поскольку мест всего два: одно, в котором нечто находится, и другое, в котором оно не находится, причем третье кроме них не может быть мыслимо, то движущееся, если оно на самом деле движется, должно двигаться в одном из этих двух мест, поскольку в неммыслимом оно не может двигаться. Но оно не движется в том месте, где находится, ибо уже наполнило его [целиком] и, поскольку находится в нем, пребывает в нем [неподвижно]; пребывая же в нем, оно не движется. Однако невозможно ему опять-таки <sup>89</sup> двигаться и в том месте, где оно не находится. Ведь где что-либо не находится, там оно не может ни действовать, ни страдать, а поэтому и двигаться. И как никто не скажет, что живущий на Родосе движется в Афинах, так вообще никто не скажет, что какое-то тело движется в том месте, где оно не находится. Отсюда <sup>90</sup> вывод: если есть два места: то, в котором вещь находится,

и то, в котором ее нет, причем доказано, что движущееся не может двигаться ни в одном из них, то движущееся не существует.

Таковы доводы этого аргумента. Однако многие разнообразно против него возражают. Их возражения мы сейчас изложим.

91 Именно, некоторые считают невозможным, чтобы при истинности формы совершенного вида была ложной форма несовершенного вида, но говорят, что она тоже истинна, и аналогично этому при ложности формы совершенного вида невозможно, чтобы была ложной форма несовершенного вида. Ведь если существует предел чего-то, то и это что-то существует, а предел того, что не существует, также не будет существовать. Но если пределом несовершенного вида является вид совершенный, то, конечно, необходимо, чтобы при существовании совершенного вида (который, как известно, 92 есть предел) существовал и несовершенный вид, для которого он и является пределом. И как совершенный вид «стать» — ничто, если не истинен вид несовершенный — «становиться», и как совершенный вид «погибнуть» — ничто, если не был истинным вид несовершенный — «погибать», так невозможно, чтобы был истинным совершенный вид «подвинуться», если не истинен несовершенный вид «двигаться».

93 Другие же [критики Диодора] говорят, что нечто [вполне] может двигаться в том месте, где оно содержится. Например, шары, вращающиеся вокруг осей, вертящиеся оси, также барабан, гончарные колеса и многие другие подобные этим тела движутся, но движутся в том самом месте, где они находятся, так что [по крайней мере] ложна одна посылка упомянутого аргумента, а именно что ничто не движется в том месте, где оно находится.

94 Иные же утверждают, что аргумент составлен вопреки понятию о движении. Ведь движущееся, [говорят], мыслится вместе с местом, откуда оно движется, и с местом, куда оно движется. Поэтому, когда Диодор говорит: «Если что-либо движется, то оно движется или в том месте, где оно находится, или в том месте, где оно не находится», то он говорит нечто никуда не годное и противоречащее самому понятию о движении, поскольку движущееся не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том месте, где оно не находится, но оно дви-

жется сразу в обоих местах, откуда и куда оно движется.

Некоторые указывали и на двусмысленность [этого аргумента Диодора]. Нахождение в месте, говорят они, имеет два значения. Первое значение — находиться на месте в широком смысле, когда мы, например, говорим о ком-нибудь, что он находится в Александрии; другое же значение указывает на место в точном смысле — например, если кто скажет, что мое место есть окружающий поверхность моего тела воздух, или когда амфора называется местом того, что в ней содержится. При двояком значении данного наименования места, говорят они, движущееся может двигаться в том месте, где оно находится, именно в широком смысле, когда это место обладает протяжением, в котором и может совершаться движение.

А некоторые считали аргумент Диодора не дающим [логического] вывода, так как, с одной стороны, он начинается с разделительного суждения, а, с другой стороны, делает его ложным через последующее, доказывая ложность обоих содержащихся в нем суждений — о движении в том месте, где нет [тела], и в том, где оно есть.

Таковы возражения на этот аргумент. Но по-видимому, Диодор отвечает непосредственно на первое из них, объясняя, что при истинности совершенной формы несовершенная форма [вполне] может быть ложной. Пусть, говорит он, некто женился год назад, а другой — год спустя. Следовательно, в отношении их выражение «Они женаты», указывая на совершенный вид, истинно, а выражение «Они женятся», указывая на несовершенный вид, является ложным. Ведь когда один вступал в брак, другой еще не вступал, а когда вступал в брак другой, то первый уже не вступал. Выражение о них «Они женятся» тогда было бы истинным, если бы они женились одновременно. Итак, при истинности совершенной формы может быть ложной форма несовершенная. Таково суждение «У Елены было три мужа». Ведь несовершенная форма «Она имеет трех мужей» не истина ни тогда, когда она имела в Спарте мужем Менелая, ни когда в Трое — Париса, ни когда по смерти последнего вышла замуж за Деифоба<sup>18</sup>, хотя совершенная форма «У нее было три мужа» истинна.

99 Диодор в этом случае лукавит и желает обмануть нас двусмыслицей. Ведь выражение «Они вступили в брак» имеет два значения. Одно — множественное, равное выражению «Они вступили в брак одновременно», что есть ложь. Другое же значение в смысле указания на единственный факт, исходящего из выражения «Тот вступил в брак» и от другого единственного факта: «Этот вступил в брак», причем несовершенная форма этих двух единственных фактов, а именно «Тот вступает в брак» и «Этот вступает в брак», истина. Ведь в обоих случаях это является правдой.

100 Итак, невозможно, чтобы при ложности несовершенной формы совершенная оказывалась истинной, но необходимо, чтобы одно вместе с другим уничтожалось или вместе одно с другим сосуществовало.

Но не тут-то было: Диодор приводит и другую аргументацию к тому же предположению, пользуясь более ясным примером. Пусть шар, говорит он, будет брошен на высокую крышу. Следовательно, во время метания шара выражение с несовершенной формой «Шар касается крыши» ложно, поскольку он еще только летит по этому направлению. Когда же он коснется крыши, то становится истинным совершенный вид: «Шар коснулся крыши». Следовательно, при ложности несовершенного вида может быть истинным совершенный, и поэтому хотя что-нибудь не движется в смысле несовершенного вида, но [зато] оно бывает подвинуто в смысле вида совершенного. Однако он и здесь заблуждается. Выражение с несовершенной формой: «Шар касается крыши» — становится истинным не тогда, когда шар несется в воздухе, но когда он начинает касаться крыши. Когда же шар остановится, осуществив прикосновение, тогда становится истинным и совершенная форма «Шар коснулся крыши». Итак, нелепо поступает Диодор, когда принимает как истинное «подвинуться», а от самого движения отказывается, как от ложного. Надо или признать и то и другое, или то и другое отвергнуть.

103 Что же касается тех, которые утверждают, что нечто может двигаться в том месте, где оно находится, и выдвигают в виде примера шары, оси или барабаны, то они тоже не разрешают апорию, но только запутываются в ней. Ведь мы показали выше, что каждое из этих тел как целое остается на том же месте, а час-

точно меняет места, причем верхняя часть занимает нижнее место, а нижняя — верхнее<sup>19</sup>. Если же это<sup>104</sup> так, то апория остается нетронутой. Ведь каждая часть подобных тел движется или в том месте, где она находится, или в том, где не находится; но она не движется ни в том месте, где находится, как мы установили, ни в том, где она не находится, как мы доказали. Следовательно, она не движется.

Но, далее, некоторые утверждали, что это рассуж-<sup>105</sup> дение приведено вопреки понятию о движении. Ведь движущееся мыслится как занимающее два места: одно, из которого оно движется, и другое, куда оно переходит. Однако легко и этим возражателям ответить, что, если понятие о движении и таково, оно не относится к предмету рассуждения, вследствие того что скептики в первую очередь ставят вопрос не о понятии движения, а о существовании его, о чем ничего не говорят высказывающие подобные возражения. Впрочем, даже<sup>106</sup> если мы опровергнем это рассуждение, они ничего не сумеют нам возразить. Ведь когда они говорят, что движущееся занимает два места — то, в котором оно находится, и то, куда оно устремляется, мы спросим их: когда движущееся переходит из места, в котором оно находится, в другое место? Тогда ли, когда оно находится в первом, или — когда во втором? Но, когда оно находится в первом месте, оно не переходит во второе,<sup>107</sup> ибо оно находится еще в первом. Когда же оно находится не в первом, а во втором, опять оно не переходит, но уже перешло. Ведь невозможно и нелепо, чтобы нечто перешло из того места, в котором оно не находится. Поэтому, если мы будем иметь и такое понятие о движении, изначальная апория все равно остается.

Далее, утверждая, что о месте говорится двояко:<sup>108</sup> в широком и в точном смысле, и что поэтому движение может происходить в месте, мыслимом расширительно, эти мыслители возражают не по существу. Ведь месту, мыслимому расширительно, предшествует место в точном смысле, и невозможно, чтобы в месте, понимаемом в широком смысле, что-либо двигалось, не продвинувшись ранее в месте, понятом узко. Дело в том, что это<sup>109</sup> последнее объемлет движущееся тело, а тем самым место в широком смысле включает в себя вместе с движущимся телом также и место в точном смысле. И как никто не может продвинуться на расстояние в один ста-

дей, не продвинувшись на один локоть, так невозможно и двигаться в месте, понятом расширительно, тому, что не движется в месте, понятом узко.

110 Диодор же составил упомянутый аргумент о движении, придерживаясь места в точном смысле. Поэтому с устранением движения в этом месте не будет и речи о движении в месте, понимаемом расширительно.

Однако совершенное пустословие — говорить, что этот аргумент негоден, потому что начинается с раздельного суждения и утверждает его ложность. 111 Ведь содержание этого рассуждения обладает последовательностью и имеет такое значение: «Если что-либо движется, оно должно двигаться по одному из вышеназванных двух способов; но второе неверно; следовательно, неверно и первое». Ведь если при наличии первого существует и второе, то в отсутствии второго не будет и первого. Это верно и по основоположениям самих диалектиков.

112 Это следовало сказать против возражений на предложенный Диодором аргумент. Он предлагает и некоторые другие аргументы, не столь веские, но более софистические, которые мы изложим, чтобы иметь возможность отклонить каждый из них сообразно нашим исследованиям.

Например, говорит он, движущееся находится на месте; но находящееся на месте не движется; следовательно, движущееся не движется. 113 При существовании двойного движения: одного преобладающего, другого полного, причем преобладающее движение бывает тогда, когда многие части тела движутся, а немногие неподвижны, а полное движение — когда все части тела движутся, — из этих двух видов движения движению 114 полному, по-видимому, предшествует движение преобладающее. Ведь для того чтобы что-либо двигалось полно, т. е. всеми своими частями целиком, предварительно оно должно мыслиться движущимся по преобладанию. Как для того, чтобы кто-либо стал полностью седым, ему необходимо предварительно стать седым в преобладающей части и как для того, чтобы получилась полная куча, ей надо стать кучей в преобладающей части, — таким же образом движение по преобладанию должно предшествовать полному движению, поскольку движение 115 полное есть распространение движения по преобладанию. Но, как мы покажем, никакого преобладающего



движения не существует; следовательно, не будет и полного движения.

Действительно, предположим тело, состоящее из трех [тел], не имеющих частей, из коих два движутся, а одно неподвижно. Этому требует движение по преобладанию. Если теперь прибавим к этому телу четвертое, не имеющее частей и неподвижное, опять произойдет движение. Ведь если движется тело, состоящее из трех [тел], не имеющих частей, причем два движутся, а третье неподвижно, то и с прибавлением четвертого, не имеющего частей, оно будет двигаться, поскольку три тела, не имеющие частей, с которыми ранее происходило движение, сильнее прибавленного одного, не имеющего 116 частей. Но если движется тело, состоящее из четырех не имеющих частей [тел], то будет двигаться и состоящее из пяти, поскольку четыре, не имеющие частей, при которых происходило движение, сильнее одного прибавленного, не имеющего частей. И если движется 117 тело, состоящее из пяти, то, конечно, оно будет двигаться и по прибавлении шестого, не имеющего частей, так как пять более одного. И таким образом Диодор продолжает до десяти тысяч, не имеющих частей, показывая, что движение по преобладанию нереально. Ведь бессмысленно, говорит он, утверждать, что по преобладанию движется тело, в котором неподвижны девять тысяч девятьсот девяносто восемь не имеющих частей тел, а движется только два. Поэтому ничто не движется по преобладанию. А если это так, то ничто не движется и целиком, откуда вытекает, что и ничто не движется [вообще].

Итак, вот какова эта попытка [рассуждать], но она 118 представляется и софистичной и содержащей рядом с собою свое опровержение. Действительно, вместе с прибавлением первого [тела], не имеющего частей, упраздняется и движение по преобладанию ввиду того, что два, не имеющие частей, движутся, а два неподвижны. 119 Ввиду этого надо отклонить подобные подходы и преимущественно воспользоваться следующими рассуждениями.

Если что-либо движется, оно движется теперь; если оно движется теперь, оно движется в настоящее время; но если же оно движется в настоящее время, оно движется в неделимое время. Ведь если настоящее время делится, то, конечно, оно разделится на прошедшее и будущее

120 время и, таким образом, уже не будет настоящим. Если же что-либо движется в неделимом времени, то оно проходит по неделимым местам; но если оно проходит по неделимым местам, то оно не движется. Ведь когда оно находится в первом неделимом месте, оно не движется, поскольку оно находится еще в первом неделимом месте. Когда же оно находится во втором неделимом месте, то опять оно не движется, но подвинуто. Следовательно, ничто не движется.

121 Сверх того, всякое движение составляется из некоторых трех [факторов], именно тел, мест и времен; тела движутся, движение происходит в местах, движение происходит во времени. Движение происходит или  
122 когда все делится на бесчисленные места и промежутки времени и на бесчисленные тела, или когда все это приводится к неделимости и наименьшей величине, или когда некоторые из этих факторов делятся до бесконечности, а другие приводятся к неделимости и наименьшей величине. Но делятся ли все они до бесконечности, или все они приводятся к неделимости, рассуждение о движении все равно окажется аномальным.

123 По порядку, начиная с первого положения, проведем рассуждение, по которому все делится до бесконечности. Именно, его представители <sup>20</sup> говорят, что движущееся тело в одно и то же время проходит все делимое расстояние и не занимает прежде первую часть расстояния своею первою частью, а затем по порядку вторую часть, но по всему делимому расстоянию проходит целиком и сразу. А это нелепо и с разных сторон про-  
124 тиворечит явлениям. Действительно, если в области этих чувственных тел мы помыслим кого-нибудь пробегающим расстояние стадия, то, конечно, окажется, что он должен сперва пробежать первый полустадий, а потом по порядку второй. Ведь совершенно нелепо думать, что он в одно время закончит бег на расстоянии  
125 целого стадия. И если мы разделим любой полустадий на две четверти, то, конечно, он пройдет сперва первую четверть; если разделим на большее количество частей, то будет точно так же. И если он бежит по освещенному стадию, то ясно, что не в одно и то же время он покрывает  
126 свою тень стадий, но то первую часть, то вторую, то третью. И если он будет бежать, касаясь стены рукою, намазанной суриком, то не в одно и то же время он окрасит всю стену стадия, но по порядку и сначала первую

часть. Но то, что показало рассуждение о чувственных предметах, можно принять и относительно мысленных.

Далее, это мнение можно устранить и иначе, пользуясь многими разнообразными предположениями. Предположим расстояние размером в локоть и разделим его посередине на два полулуктя. Пусть будет поделена и каждая его пядь, и пусть делящее будет твердым, чтобы оно могло оттолкнуть и остановить движущееся. Если движущееся в одно и то же время пройдет все делимое расстояние и движение не произойдет сначала по первой части расстояния, то движущееся по вышеуказанному расстоянию тело одновременно оттолкнется от тела, разделяющего два полулуктевых расстояния, и от тела, разделяющего расстояния размером в пядь. Однако если оно оттолкнется от них и в одно и то же время, то оно будет одновременно и подвинувшимся, и неподвинувшимся. Поскольку его оттолкнуло то, чем отделяется полулуктевое расстояние, то это значит, что было пройдено полулуктевое расстояние. Поскольку же его оттолкнуло то, чем отделяется расстояние размером в пядь, то опять упомянутое расстояние не было пройдено. Но нелепо говорить, что то же самое расстояние пройдено и не пройдено. Следовательно, нелепо и думать, что движущееся в одно время проходит все делимое расстояние, а не движется постепенно.

Предположим, далее, расстояние в локоть, и пусть несутся по нему с обоих концов с одинаковой скоростью, как эпикуровские атомы, некоторые тела. В таком случае если эти тела предполагаются движущимися с одинаковой скоростью, то, конечно, на середине локтевого расстояния, наткнувшись друг на друга, они или остановятся, или оттолкнутся к тому месту, откуда вышли. И если они остановятся, то ясно, что каждое из них двигалось в одно время по промежутку от конца до середины, а в другое время должно пройти расстояние от середины до другого конца. Если же они будут отброшены к концам целого промежутка, то опять-таки ясно, что в одно время они прошли расстояние от концов к середине, а в другое время, оттолкнувшись, они повернули к концам. И таким образом, ничто не движется в одно и то же время по всему делимому промежутку.

Еще и таким образом можно опровергнуть тех, которые утверждают, что все делится до бесконечности, но предполагают, что движущееся движется по делимому

промежутку как целое и сразу. Если два тела движутся с одинаковой скоростью по локтевому промежутку, то следует сказать, что каждое из них в одно и то же время проходит не одинаковое расстояние, но одно больше, <sup>132</sup> а другое меньше. Это, однако, противоречит очевидности. Действительно, пусть локтевое расстояние одного из двух тел разделится посередине и разделяющее пусть оказывает сопротивление [всякому] попадающему на него [телу]. Отсюда если они думают, что каждое тело движется в одинаковое время и в одно и то же время проходит локтевое расстояние и его части, а не в одно время части, а в другое — целое, то, конечно, в какое время движется одно из этих тел по целому локтевому промежутку, в одинаковое время и другое тело будет двигаться по полулоктевому промежутку и, натолкну- <sup>133</sup> вшись на преграду, остановится. Однако о каждом из них предполагалось, что они движутся с одинаковой скоростью. Следовательно, движущиеся с одинаковой скоростью в одно и то же время проходят по неравному расстоянию. А это противоречит очевидности. Следовательно, движущееся не движется по всему делимому промежутку целиком и сразу, но движение должно происходить постепенно.

<sup>134</sup> В добавление к сказанному: проходящее в одинаковое время большее расстояние [движется] быстрее проходящего в то же время меньшее расстояние. Например, если в часовой промежуток времени одно из движущихся тел предположительно пройдет двадцать стадий, а другое — только десять, то будет единогласно сказано, что во всех отношениях быстрее [двигалось] тело, прошедшее двадцать стадий, и медленнее — <sup>135</sup> прошедшее десять стадий. Но как раз это явление, кажущееся очевидным, устраняется при предположенной гипотезе и становится ложным, поскольку движущееся в одно и то же время будет и быстрее, и медленнее, что нелепо. Ведь если оно движется не так, что в одно время оно проходит весь локтевой промежуток, а в другое время — части, из которых этот локтевой промежуток состоит, но в одно и то же время проходит и все расстояние, и его части, то одно и то же будет одновременно <sup>136</sup> и медленнее, и быстрее. Поскольку оно проходит в известное время локтевое расстояние, оно будет быстрее, а поскольку в то же время проходит полулоктевое расстояние, оно будет медленнее. Однако совершенно

нелепо говорить, что нечто одновременно и более медленно, и более быстро. Следовательно, движущееся движется не по всему делимому пространству целиком, но постепенно.

Достаточно опровергаются представители этого мнения и при помощи следующего предположения. Именно, пусть будет дано расстояние в палец, пусть оно будет разделено посередине на два расстояния в полупалец каждое, и пусть разделяющее будет по природе отталкивающим и способным отбросить встречное, и пусть тело движется по этому промежутку. Итак, я утверждаю, что поскольку движущееся в одно и то же время проходит и все расстояние, и его части, то в силу приведенного условия одно и то же в одно и то же время должно и наступать, и отступать, что невозможно. Действительно, <sup>137</sup> если в одно и то же время оно проходит и все расстояние в палец, и его части, а расстояние в палец измеряется от конца до середины и от середины до конца, то движущееся в одно и то же время и наступит, и, столкнувшись с разделяющим, отступит. Но в одно и то же время и наступать, и отступать противоречит очевидности. Следовательно, противоречит очевидности и то, чтобы движение происходило этим способом, как равно противоречит этому и утверждение, что в одно и то же время рука разгибается и сгибается, а не так, чтобы в одно время разгибалась, а сгибалась в другое.

Итак, вот какой апорией является для вышеназванных <sup>138</sup> людей учение о том, что движение происходит по всему промежутку; но еще более апорийно, чем это, утверждение, что движение совершается по всему делимому промежутку не сразу, но сначала по первой части, а потом по второй и т. д. Действительно, если движение происходит таким образом, то при делении тел, мест и времен до бесконечности не будет никакого начала движению.

Ведь для того чтобы что-либо двинулось по локте- <sup>140</sup> вому промежутку, оно должно сначала пройти первое полулоктевое расстояние, а затем по порядку второе. Но для того чтобы пройти первое полулоктевое расстояние, оно должно сперва пройти первую четверть локтевого расстояния, затем уж вторую. Если расстояние будет разделено на пять частей, то первую пятую; если на шесть, то первую шестую. Так как каждая первая <sup>141</sup> часть имеет свою первую часть вследствие деления до

бесконечности, то по необходимости начала движения не возникнет, так как число частей как промежутка, так и тела бесконечно и все, что от них берется, имеет еще другие части.

142 Так подобало возразить тем, кто говорит, что тела, места и времена делятся до бесконечности (а это стоики); те же, кто допускает, что все приводится к неделимым, как последователи Эпикура, подвергаются еще более сильным апориям, и прежде всего той, что движение не  
143 может возникнуть, как этому учил Диодор, придерживаясь неделимости места и тела. А именно, неделимое тело, содержащееся в первом неделимом месте, не движется, поскольку оно содержалось в неделимом месте и наполняет его. И в свою очередь находящееся во втором месте не движется, поскольку оно уже подвинуто. Если же движущееся не движется в первом месте, поскольку оно находится в первом, то не движется и во втором, а кроме них немисливо третье место, то именуемое движущимся не движется [вообще].

144 Можно и без такой апории на основании некоторого предположения опровергнуть эту позицию эпикурейцев. Именно, пусть будет расстояние, состоящее из девяти неделимых мест, расположенных в ряд, и пусть движутся по этому именно промежутку два неделимых тела  
145 от каждого из концов [навстречу друг другу], и пусть они движутся с одинаковой скоростью. При таких условиях, поскольку движение имеет равную скорость, каждое из этих тел должно пройти по четырем неделимым местам. Стремясь на пятое место, лежащее между четырьмя [с одной стороны] и четырьмя [с другой], они или остановятся, или одно из них опередит другое, так что одно пройдет пять неделимых мест, а другое только четыре, или же не остановятся и ни одно из них не опередит другого, но оба, сойдясь одновременно, удержат за собою половину пятого неделимого места.

146 Но совершенно невероятно, чтобы оба они остановились. Ведь при наличии места и при отсутствии какого-либо сопротивления для движения они не остановятся. Ускорение же движения одного тела в сравнении с другими противоречит предположению, поскольку было предположено, что каждое из них движется с равной  
147 скоростью. Следовательно, остается сказать, что оба, стремясь к одному и тому же, займут половины остающегося места. Если же одно из них занимает свою поло-

вину, а другое — свою, место не будет неделимым, но будет разделено па две половнины. Так же и тела: занимающая своей частью часть места, они не будут неделимы.

Если же и места делимы, и тела не неделимы, то по 148 необходимости и время не будет неделимым и минимальным. Ведь не в одинаковое время проходит неделимое тело неделимое место и часть неделимого места, но в одно время оно проходит все неделимое место, а его часть — в [какой-то] очень малый промежуток времени. 149 Возьмем какую-нибудь линейку с нанесенными на одной ее стороне делениями, и пусть один из ее концов вращается на какой-либо плоскости, причем все деления будут вращаться одновременно. При вращении конца опишутся, очевидно, круги, по величине различные друг от друга, и внешний, охватывающий все круги, будет самым большим, а внутренний — самым малым, и аналогично с ним промежуточные, — все большие и большие, если идти от центра, и все меньшие и меньшие, если идти от внешней окружности. Поскольку время 150 кругового обхода одно (пусть оно будет неделимо), то я спрашиваю: как в течение одного и того же времени, когда происходит описывание кругов, и при одном и том же движении получают различные друг от друга круги, одни — большие, другие — с малым периметром? Ведь нельзя же говорить, что в неделимых временах 151 есть некая разница в величине, и вследствие этого одни из кругов, описанные в большие неделимые времена, вышли больше, а другие — в меньшие — меньше. И если одно неделимое время больше другого, то время не неделимо и не весьма мало и движущееся, конечно, не движется в неделимом времени.

Сверх того, нельзя сказать, что все круги описываются 152 в одно неделимое время, а части вращающейся линейки не имеют равной скорости, но одни-де обращаются быстрее, другие — медленнее, и круги от обращающихся быстро частей становятся большими, а от обращающихся медленно — меньшими. Если на самом 153 деле одни части движутся скорее, а другие — медленнее, линейка должна была бы при описании кругов или сломаться, или совсем согнуться, когда некоторые ее части спешат, а другие запаздывают. Но она не ломается и не гнется. Поэтому у тех, кто утверждает, что все приводится к неделимому, движение приводит к апориям.

154 И вообще: если все неделимо — и время, в которое происходит движение, и тело, которое движется, и место, в котором совершается движение, то по необходимости все движущиеся тела будут двигаться с одинаковой скоростью, так что солнце сравняется по скорости с черепахой, поскольку оба они проходят в неделимое время неделимое расстояние. Но нелепо говорить, что все движущиеся тела движутся с одинаковой скоростью или что черепаха имеет одинаковую скорость с солнцем. Следовательно, нелепо думать, что движение совершается при том условии, что все приводится к неделимому.

155 Поэтому остается рассмотреть, может ли что-либо двигаться, когда некоторые [тела] делятся до бесконечности, а другие приводятся к неделимому. Именно такого взгляда придерживались последователи физика Стратона. Они принимали, что времена приводятся к неделимому, а тела и места делятся до бесконечности и движущееся в неделимое время движется по всему делимому расстоянию целиком, а не постепенно.

150 Что и их позиция несостоятельна, легко показать на очевиднейших примерах. Действительно, предположим расстояние в четыре пальца, и пусть движущееся тело пройдет его в два неделимых промежутка времени, так что одно расстояние в два пальца оно проходит в один неделимый промежуток времени, а остальное — тоже в один. При таком предположении пусть будет отнято от этого расстояния расстояние в один палец, так что остающееся расстояние будет равно трем пальцам.

157 Но если движущееся тело проходило целое расстояние в четыре пальца в два неделимых промежутка времени, то, конечно, расстояние в три пальца оно покроет в полтора неделимых промежутка времени; в один — расстояние в два пальца, а в половину промежутка — остающееся расстояние в один палец. Таким образом, если у неделимого времени есть остаток неделимого времени размером в половину, то нет никакого неделимого времени, но и оно делится на части.

158 Такое же рассуждение приложимо, если к расстоянию в четыре пальца прибавим расстояние еще в один палец. Как будет теперь двигаться движущееся? Неужели в неделимое время? Но если оно прошло двойное расстояние в неделимое время, то движущееся в одно и



то же время будет вместе и скорым, и медленным; поскольку оно проходит в неделимое время расстояние в два пальца, оно будет скорым, а поскольку оно проходит в одинаковое время расстояние в один палец — медленным. Если же оно проходит пятый палец в промежуток, который меньше неделимого времени, то неделимое время делимо. А этого они не допускают.

Далее, если движущееся в неделимом времени сразу <sup>159</sup> проходит все делимое расстояние целиком, то нечто, как мы покажем, должно остановиться без всякой причины. Однако ничто не останавливается без причины. Следовательно, движение таким способом не происходит. <sup>160</sup>

Действительно, в вертикальном направлении пусть будет дано какое-нибудь расстояние, например в десять локтей, и какое-нибудь тяжелое тело, например свинцовый шар. И пусть этот последний пройдет все это расстояние сверху вниз в один очень малый промежуток времени. Но пусть будет к этому расстоянию прибавлено и другое, размером в локоть, так что все оно будет в одиннадцать локтей. Шар снова пускается с верхнего края. Тогда, дойдя на конце десятого локтя до начала <sup>161</sup> одиннадцатого, шар или остановится, или пройдет и его. Однако нелепо, чтобы он остановился. Это тело, будучи тяжелым и несущимся по воздуху, если остановится при отсутствии сопротивления, то остановится совсем <sup>162</sup> без причины, что нелепо. Если же он будет двигаться, то, поскольку целое расстояние в десять локтей он проходит в одно неделимое время, остающееся расстояние в один локоть при том же движении он пройдет в десятую часть неделимого времени, так что неделимое время не только не есть неделимо, но еще и делится на десять частей.

Далее, если движущееся проходит все делимое рас- <sup>163</sup> стояние в одно неделимое время, то по необходимости в одно и то же время оно будет во всех частях этого промежутка. Если же в одно и то же время оно будет во всех частях этого промежутка, то оно не будет двигаться по промежутку, но будет его занимать [сразу], <sup>164</sup> что нелепо. Следовательно, движущееся не движется в одно неделимое время по делимому промежутку, поскольку [в таком случае] одно и то же будет в одно и то же время и теплым и холодным, и освещенным и неосвещенным. Действительно, предположим расстояние в два локтя, и пусть один локоть будет раскален, <sup>165</sup>

а другой охлажден. Если движущееся в одно и то же неделимое время на самом деле занимает все это расстояние, то, находясь на раскаленном локте, оно будет раскаленным, а находясь на охлажденном локте, оно <sup>166</sup> будет охлажденным. Но в одно и то же время оно будет на раскаленном и на охлажденном локте. Следовательно, одно и то же в одно и то же время будет вместе теплым и холодным. А это невозможно. Впрочем, этим способом можно показать и то, что в одно и то же время одно и то же будет и освещено, и не освещено, что также противоречит очевидности.

Сверх того придется сказать, что движущееся подвижилось в одно и то же время, какой бы промежуток ни <sup>167</sup> предположить. Например, пусть будет расстояние в четыре пальца, пусть оно будет разделено на восемь частей, для наглядности пусть первая часть назовется *A*, вторая — *B*, третья — *C* и так далее по порядку. Если действительно движущееся в одно и то же время проходит делимое расстояние, то, в какое время оно проходит расстояние *AB*, в то же самое время оно сможет пройти и расстояние *BC*. Но в таком случае во столько же времени оно пройдет и расстояние *CD*, и так до бесконечности, так что в одно неделимое время оно пройдет всю поверхность земли.

<sup>168</sup> Итак, если движение не сохраняется ни в случае деления до бесконечности, ни в случае приведения к неделимому, ни в том случае, если одно делится до бесконечности, а другое приводится к неделимому, то следует сказать, что нет никакого движения. За этим следует воздержание от суждения вследствие равной очевидности и равнозначности противоположных утверждений.

### [III. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ВРЕМЯ?]

<sup>169</sup> Ввиду того что движение, как я сказал выше <sup>21</sup>, связано с тремя субстанциями, а именно с движущимся телом, местом, в котором оно движется, и временем, в течение которого совершается движение, то мы, подвергнув апории тело и место, попытаемся произвести исследование и относительно времени. Может быть, рассуждение и об этом покажется апорийным как для физиков, предполагающих вечность мира, так и для тех, которые относят его возникновение к некоему [моменту] времени.

Действительно, некоторые <sup>22</sup> говорят, что время есть <sup>170</sup> дистанция (διάστημα) движения мира, а другие называют его самим движением мира<sup>23</sup>. Но никакого времени не получается, будем ли мы следовать мнению первых или же мнению вторых. Ведь если дистанция движения и [само] движение есть ничто без движущегося, то время, будучи дистанцией мирового движения, или собственно мировым движением, будет ничто без движущегося мира, но время станет миром, находящимся в известном состоянии, что нелепо. И иначе: движение мира можно <sup>171</sup> мыслить не бывшим в течение некоторого времени, так что время не будет движением мира. Еще иначе: <sup>172</sup> всякое движение происходит во времени, поэтому и движение мира произойдет во времени. Но время не происходит во времени. Ведь тогда оно будет или в себе самом, или в другом времени, или в других временах. Однако оно не может возникнуть ни в себе (поскольку тогда одно и то же время будет и одним, и двумя), ни как одно время в другом времени (поскольку ничто из настоящего не существует в ненастоящем и ничто из ненастоящего — в настоящем). Итак, и по этой причине нельзя сказать, что время есть движение мира.

Далее, как движение совершается во времени, так и <sup>173</sup> пребывание на месте. Но как никто не назовет пребывание на месте временем, так и движение мира не следует называть временем. Движение мира всегда одно и то же, а время не всегда одно и то же, но зовется то одним и тем же, то неравным, и если оно неравно, то большим, то меньшим. Следовательно, движение мира <sup>174</sup> есть одно, а время есть другое. Да и те, кто отрицает движение мира, но полагают, что движется земля <sup>24</sup> (вроде последователей математика Аристарха<sup>25</sup>), насколько не затрудняются мыслить время. Следовательно, нужно сказать, что время есть [ничто] другое и нетождественно с движением мира. Кроме того, те, <sup>175</sup> кто обитает в каких-нибудь подземных и неосвещенных пещерах и слепые от рождения, не имеют понятия о движении мира; но, сидя, вставая и гуляя, они получают понятие о времени, в течение которого они производили эти три действия, о большем — нужном для трех этих действий, меньшем — нужном для двух и самом малом — нужном для одного. Но если можно мыслить время, не мысля вращения неба, то это последнее есть одно, а время — другое.

- 170 Аристотель же говорил, что время есть число (счисление) прежнего и последующего в движении <sup>26</sup>. Если же время есть это, а именно некое сознание прежнего и последующего в движении, то покоящееся и неподвижное не будут во времени. Или: если неподвижное находится во времени, а время есть счет предыдущего и последующего в движении, то обретающееся во времени будет и покоиться, и двигаться, что невозможно. Поэтому физик Стратон, отбросив такое понимание, говорил, что время есть мера всякого движения и покоя, поскольку оно равновелико всему движущемуся, когда оно движется, и всему неподвижному, когда оно неподвижно, и поэтому все происходящее происходит во времени <sup>27</sup>.
- 178 Представляется, однако, что весьма многое противоречит этому. Достаточно теперь сказать, что то, что измеряет движение и пребывание на месте, совершается во времени, но само не есть время. А если так, то то, что измеряет движение и пребывает на месте, не может <sup>179</sup> быть временем, поскольку время не существует во времени. И иначе: если время есть мера движения и покоя потому, что оно равновелико движению (поскольку оно есть движение) и покою (поскольку оно есть покой), то, с другой стороны, поскольку движение и покой равновелики, то время будет не более мерою движения и покоя, чем движение и покой — мерою для времени.
- 180 Сказать второе, возможно, было бы даже лучше. Ведь время есть нечто невидимое, а движение же и пребывание на месте видятся хорошо, а воспринимается не видимое на основании невидимого, но наоборот.
- 181 По-видимому, к физикам Эпикуру <sup>28</sup> и Демокриту <sup>29</sup> восходит еще и такое понимание времени: «Время есть видимость, имеющая форму дней и ночей». Если исходить из этого представления, то природа времени опять возбуждает апорию. Ведь если день и ночь являются <sup>182</sup> нереальными, то отсюда следует, что и видимость, имеющая форму дней, не есть время и является нереальной. День, мыслимый в более собственном смысле и состоящий из двенадцати часов, т. е. от восхода до заката, на наш взгляд, кажется нереальным. Ведь когда наступил первый час, тогда еще не наступили [остающиеся] одиннадцать часов, а при отсутствии большинства часов <sup>183</sup> не будет и дня. И далее: когда настал второй час, первый уже прошел, а остальные десять еще не наступили; поэтому при отсутствии большинства часов не

будет и дня. Итак, поскольку постоянно существует только один час, а день вовсе не есть один час, то не может быть и никакого дня.

Далее, не существует даже и отдельный час. Ведь он <sup>184</sup> мыслится в протяжении и состоит из многих частей, из которых одних уже нет, а других еще нет, так что и состоящее из них оказывается нереальным. Если же нет ни какого-нибудь часа, ни дня, ни по аналогии с этим ночи, то и время не будет видимостью, имеющей форму дней и ночей.

Далее, о дне говорится так в двух смыслах. В одном <sup>185</sup> смысле день состоит из двенадцати часов, в другом — он есть освещенный солнцем воздух. Поэтому последователи Эпикура называют временем или образ дня, состоящего из часов, или образ воздуха, освещенного <sup>186</sup> солнцем. Но они не могут назвать время образом дня, состоящего из часов, потому что сам этот день есть время (я имею в виду день двенадцатичасовой). Вследствие <sup>187</sup> этого если образ дня мыслится в качестве времени, то время будет образом времени, что нелепо. Поэтому не следует говорить, что образ двенадцатичасового дня есть время. Но и образ дня как освещенного воздуха также не есть время. Ведь этот [тоже] протекает во <sup>188</sup> времени, и поэтому если образ такого дня есть время, то такой день будет в нашем образе. А это гораздо хуже первого предположения. Далее, с исчезновением мира, по Эпикуру, нет ни дня, ни ночи<sup>30</sup>; поэтому нет ни дневного, ни ночного образа. Но нелепо говорить, что с исчезновением мира не остается времени. Ведь «исчезнуть» и «исчезать» выражает [известное протекание] времени. Если же это так, то время есть одно, а образ дня и ночи — другое.

Таковы апории, касающиеся существования времени <sup>189</sup> и вытекающие из его понятия. Можно так же предположенный пункт обосновать и особым рассуждением. А именно, если время существует, то оно или имеет границу, или безгранично. Но оно ни имеет границы, <sup>190</sup> как мы покажем, ни безгранично, как докажем. Следовательно, время не существует.

Действительно, если время имеет границу, то было некогда время, когда времени не было, и будет некогда время, когда времени не будет. Но нелепо, чтобы было некогда время, когда времени не было, и что будет некогда время, когда времени не будет. Ведь «было» и

«будет», как я сказал выше, выражают разные времена. Следовательно, время не имеет границы. Но оно и безграницно. Ведь одно в нем — прошедшее, другое — будущее. Поэтому каждое из этих времен или существует, или не существует. И если не существует, то время само по себе имеет границу, а если оно имеет границу, то остается первоначальная апория относительно того, что было некогда время, когда времени не было, и что <sup>191</sup> будет некогда время, когда времени не будет. Если же существует и то и другое (я имею в виду прошедшее и будущее время), то они будут в настоящем. Существуя же в настоящем, прошедшее и будущее время окажутся в настоящем времени. Но нельзя говорить, что прошедшее и будущее мыслятся в настоящем времени. Следовательно, время и безграницно. Если же оно не мыслится ни с границей, ни без границы, то его вообще не будет. Далее, и то, что состоит из нереальных частей, нереально само. О времени же считают, что оно состоит из нереальных [моментов], поскольку прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Следовательно, время нереально.

<sup>193</sup> Сверх того, если существует время, то оно или неделимо, или делимо. Но оно не может быть ни неделимым, как мы выявим, ни делимым, как мы установили. Следовательно, никакого времени не существует. Действительно, время не может быть неделимым, так как <sup>194</sup> оно делится на прошедшее, настоящее и будущее. Оно не может быть и делимым, потому что все делимое измеряется какою-либо своей частью. Например, локоть измеряется пядью, и пядь есть часть локтя; пальцем измеряется пядь, и палец есть часть пяди. Следовательно, если и время делимо, то оно должно измеряться <sup>195</sup> какой-либо своей частью.

Но нельзя другие времена измерять настоящим. Ведь если настоящее время измеряет прошедшее, то настоящее время будет относиться к прошедшему, а будучи отнесено к прошедшему, оно будет уже не настоящим, а прошедшим. И если настоящее время измеряет будущее, то, будучи отнесенным к нему, оно будет не настоящим, а будущим. Отсюда и другие времена не могут измерять настоящее. Ведь каждое из <sup>196</sup> них, будучи отнесенным к нему, будет настоящим, а не прошедшим или будущим. Однако если вообще время нужно мыслить или неделимым, или делимым, а мы

показали, что оно ни делимо, ни неделимо, то следует сказать, что времени не существует.

Вместе с тем время трехмерно, поскольку одна 197 часть его — прошедшее, другая — настоящее, третья — будущее. Из них прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Остается существовать одна часть — настоящее. Настоящее время в свою очередь или неделимо, или делимо. Но оно не может быть неделимым, потому что в неделимом времени, как говорит Тимон, не может возникнуть ничего делимого, например возникновения и гибели и чего-либо подобного <sup>31</sup>.

Но если оно неделимо, то оно не будет иметь ни на- 198 чала, которым связывается с прошедшим, ни конца, которым связывается с будущим. Ведь, имея начало и конец, оно уже не является неделимым. Если же оно не имеет ни начала, ни конца, то оно не имеет и середины, поскольку эта последняя мыслится [только] в связи с этим началом и концом. А то, что не имеет ни начала, ни конца, ни середины, — то совсем не может существовать.

Если же настоящее время делимо, то оно делится на 199 существующие времена или на несуществующие. И если оно делится на несуществующие времена, то оно уже не будет временем, поскольку делящееся на несуществующие времена не может быть временем. Если же оно делится на существующие времена, то оно уже не будет целиком настоящим временем, но отчасти прошедшим, отчасти будущим. Вследствие этого оно не будет целиком настоящим и реальным, так как одной части его уже нет, а другой еще нет. Но если доказано, что из 200 трех времен — прошедшего, настоящего и будущего — ни одно не существует, то не будет и времени [вообще].

Говорящие, что настоящее время есть конец прошедшего и начало будущего, и из двух нереальных времен делающие одно нереальное, делают нереальным не только [это] одно, но и всякое время. Еще иначе: если 201 настоящее время есть конец прошедшего, а конец прошедшего проходит вместе с тем, чего он есть конец, то уже не будет настоящего времени, если оно есть конец прошедшего. И еще: если настоящее время есть начало 202 будущего, а начала будущего еще нет, то настоящее время еще не установилось. И таким образом, ему будут свойственны противоположные признаки: поскольку оно настоящее, оно будет существовать; поскольку оно

ушло вместе с прошедшим, его уже не будет; поскольку же оно сосуществует с будущим, его еще не будет. Но нелепо мыслить одно и то же время и существующим и несуществующим, и еще не существующим и уже не существующим. Следовательно, и в этом случае нельзя сказать, что время существует.

203 Можно еще рассуждать и таким образом. Если время существует, то оно или лишено уничтожения и возникновения, или подвержено уничтожению и возникновению. Но оно ни лишено уничтожения и возникновения, как будет доказано, ни подвержено уничтожению и возникновению, как будет установлено и это. Следовательно, никакого времени не существует. Действительно, оно не лишено уничтожения и возникновения, если одна часть его прошла, другая в настоящем, а третья [только еще] будет.

204 Ведь вчерашнего дня уже нет, сегодняшний существует, а завтрашний еще не возник. Поэтому из времени одного уже нет (именно прошедшего), другое есть (именно настоящее), третьего еще нет (именно будущего). Ввиду этого время не может быть лишенным ни возникновения, ни уничтожения.

205 Если же оно подвержено уничтожению и возникновению, то получается апория относительно того, во что оно уничтожится и из чего возникнет. Ведь будущее еще не существует и прошедшее уже не существует. Из несуществующего же как может что-либо возникнуть или в несуществующее как может что-либо уничтожиться? Следовательно, времени не существует.

200 Можно рассуждать еще и следующим образом. Если время существует, то оно или подвержено возникновению, или не подвержено возникновению, или частью подвержено, а частью не подвержено. Но время не может быть ни подверженным возникновению, ни лишенным возникновения, ни частью подверженным возникновению, а частью не подверженным. Следовательно, времени не существует.

207 В самом деле, если оно будет подверженным возникновению, то поскольку все подверженное возникновению возникает во времени, то и возникающее время будет возникающим во времени. Тогда оно будет или возникающим само в себе, или в качестве одного в другом. И если оно само в себе возникает, то нечто возник-  
208 шее будет раньше возникновения, что нелепо. Ведь



поскольку то, в чем что-либо возникает, должно существовать раньше возникающего в нем, то и времени, возникающему в самом себе, надлежит существовать раньше себя. Например, в мастерской создается статуя, но мастерская предполагается ранее статуи. И так же в каком-нибудь месте строится корабль, но место это существовало раньше корабля. Поэтому, если время возникает в самом себе, оно будет существовать раньше самого себя. Таким образом, если оно возникает, то оно еще не будет, поскольку все возникающее, когда возникает, еще не существует. Если же оно в самом себе возникает, то оно должно существовать раньше. Следовательно, время сразу и будет, и не будет. <sup>209</sup> Поскольку оно возникает, оно не будет; поскольку же оно возникает в самом себе, оно будет. Однако нелепо, чтобы одно и то же с одной и той же точки зрения и существовало, и не существовало. Следовательно, нелепо и говорить, что время возникает в самом себе.

Но оно не возникает и в качестве одного в другом, <sup>210</sup> например будущее в настоящем и настоящее в прошедшем. Ведь если одно время возникает в другом, то по необходимости каждое из этих времен, покидая собственное положение, воспримет другое место. Например, если будущее время возникает в настоящем времени, то это будущее, будучи относимо к настоящему, будет настоящим, а не будущим. И если настоящее возникает в прошедшем, то, конечно, возникая в течение прошедшего времени, оно будет не настоящим, а прошедшим. <sup>211</sup> Такое же рассуждение будет и в том случае, если мы поступим наоборот, заставляя прошедшее возникнуть в настоящем, а настоящее в будущем. За этими предположениями опять последуют те же апории.

Итак, если время не возникает ни в самом себе, ни как одно в другом, то время [вообще] не подвергается возникновению. Если же оно не лишено возникновения и не подвержено возникновению, а кроме этого нельзя придумать ничего третьего, то следует сказать, что времени не существует.

Легко убедиться и в том, что время не может быть <sup>212</sup> лишеным возникновения. Ведь если оно лишено возникновения и не возникло и не возникнет, то будет только одно настоящее время, и ни будущее вместе с заключающимися в нем событиями уже не будет будущим, ни прошедшее, равно как и все совершив-

шился в нем события, уже не будет прошедшим. Но это не так. Следовательно, время не лишено возникновения.

213 Но время не есть также и отчасти возникшее, отчасти лишенное возникновения, поскольку тогда все апории соединятся вместе. Действительно, возникшее время должно возникать или в самом себе, или в другом. Но если оно возникнет в самом себе, оно будет предшествовать самому себе; а если в другом, то оно уже будет не тем временем, а отнесенным к тому, в котором возникнет, оставив собственное место. Такое же рассуждение приложимо и в отношении времени, лишенного возникновения. Именно, если оно лишено возникновения, то временем никогда не будет ни будущее, ни прошедшее, но только одно настоящее. А это нелепо. Следовательно, остается сказать, что поскольку нет ни возникшего времени, ни лишенного возникновения, ни отчасти возникшего, а отчасти лишенного возникновения, то времени не существует.

215 В этом пункте можно иметь апорию исходя также из субстанции [времени], как раньше у нас была апория на основании [его] понятия. Например, некоторые из догматических философов говорят, что время есть тело, другие — что оно бестелесно. При этом из тех, кто признает его бестелесным, одни — что оно есть некоторый сам по себе мыслимый предмет, другие же — что оно является акциденцией для другого. Энесидем, следуя Гераклиту, говорил, что время есть тело, потому что оно не отличается от существующего и первого тела. Поэтому в первом введении, говоря, что простые слова, которые суть части речи, прилагаются к шести предметам, он утверждает, что обозначение «время» и 217 «монада», [если их брать как таковые], прилагаются к сущности, которая телесна, длительность же времени и величины чисел производятся прежде всего многократным сложением [этих первых]. «Теперь», являющееся, как известно, обозначением времени, и еще «монада» суть не что иное, как субстанция; а «день», «месяц» и «год» суть умножения «теперь» (т. е. теперешнего времени), а «два», «три», «десять», «сто» суть умножения монады. Итак, они называют время телесным, 218 а философы-стоики полагали, что оно бестелесно. Из всех «нечто»<sup>32</sup>, говорят они, одни суть тела, другие — бестелесны; в бестелесном же насчитывается четыре

вида, именно: словесное выражение, пустота, место и время. Из этого становится ясным, что кроме признания времени бестелесным они считают его еще и некоторым предметом, мыслимым как [существующее] само по себе.

Эпикур же, как его толковал Димитрий Лаконский, <sup>219</sup> говорил, что время есть «симптом симптомов», сопровождающий дни, ночи, часы, чувства и бесчувствие, движения и пребывания на месте <sup>3)</sup>. Ведь все это суть симптомы, являющиеся акциденциями для чего-то, и время, сопровождающее их всех, по справедливости <sup>220</sup> назовется симптомом симптомов. Ведь вообще (если немного вернуться назад для связности изложения) из существующего одно существует само по себе, а другое наблюдается в том, что существует само по себе. При этом сами по себе существуют такие вещи, как, например, субстанции, как тело и пустота; в связи с существующим само по себе рассматриваются у них так называемые акциденции. Из этих акциденций одни неотделимы от того, для чего они являются акциденцией, другие же от них отделяются. Неотделимы от того, для чего они являются акциденцией, например, сопротивляемость тела и податливость пустоты; ведь ни тела <sup>222</sup> нельзя мыслить без сопротивляемости, ни пустоты без податливости; но они являются постоянной акциденцией для того и другого: сопротивляемость — для одного, податливость — для другого. Неотделимы же от того, для чего они суть акциденции, например, движение и пребывание на месте. Действительно, соединения тел <sup>223</sup> не могут ни двигаться постоянно и непрерывно, ни постоянно покоиться, но в виде акциденций обладают то движением, то пребыванием на месте, хотя атом, когда он существует сам по себе, находится в постоянном движении. Ведь он должен приближаться или к пустоте, или к телу. Если он приближается к пустоте, он проносится по ней вследствие ее податливости; если он приближается к телу, то вследствие его сопротивляемости он совершает движение в результате отталкивания от тела.

Итак, вот каковы симптомы, сопровождаемые временем (я имею в виду день, ночь, час, чувства и бесчувствие, движения и пребывание на месте). День и ночь суть симптомы окружающего воздуха; из них день происходит вследствие освещения солнцем, ночь наступает вследствие лишения солнечного света. <sup>224</sup>

- 225 Час, составляющий часть дня или ночи, опять-таки есть симптом воздуха, как день и ночь. Время же в своем течении соприсутствует всякому дню, всякой ночи и часу; по этой причине день и ночь называются длинными или короткими, когда мы обращаем внимание на время, являющееся их акциденцией. Чувства же и бесчувствие бывают страданием или наслаждением, поэтому они не какие-либо субстанции, но симптомы
- 226 тех, кто претерпевает радость или боль, и симптомы не вневременные. Сверх того: и движение, и пребывание на месте, как уже показали, суть симптомы тел и не вне времени. Ведь быстроту и медленность движения, а также более или менее длительное пребывание на
- 227 месте мы измеряем временем. Но из этого ясно, что, по Эпикуру, время бестелесно, однако не в таком смысле, как у стоиков, поскольку те, как сказано, считали время чем-то бестелесным и мыслимым само по себе, Эпикур же считал его акциденцией для чего-нибудь.
- 228 Так рассуждали эти философы. Платон же (а по мнению некоторых, Аристотель) говорил, что время есть число (*ἀριθμός*) предыдущего и последующего в движении. Стратон же, физик (а по другим источникам — Аристотель), говорил, что время есть мера движения и покоя<sup>34</sup>.
- 229 При таком разногласии относительно также и субстанции времени можно уже на основании ранее полученных апорий понять, что из этой субстанции нельзя уверенно что-либо узнать. Вместе с тем теперь же можно возразить против Платона, Аристотеля и физика Стратона, приведя возражения, которые были у нас вначале, когда из понятия времени мы вывели, что времени нет.
- 230 А против тех, кто признает субстанцию времени телесной, именно против приверженцев Гераклита, можно легко выдвинуть положение, что если время есть тело, а всякое тело мыслится или неподвижным, или движущимся, причем неподвижное или движущееся мыслится неподвижным или движущимся во времени (а не мыслится тело неподвижным или движущимся в теле), то, следовательно, время не есть тело.
- 231 Далее, сущее, которым является, как известно, тело, по мнению сторонников Гераклита, существует во времени. Но время не существует во времени. Следовательно, сущее и тело не есть время. И живое существо живет во времени, как и мертвое пребывает мертвым

во времени. Поэтому время не есть живое существо или <sup>232</sup> тело. Далее, те, кто утверждает, что, по Гераклиту, первого тела не существует, не испытывают препятствия мыслить время. Если же время было бы первым телом, как хочет того Гераклит, то мыслить время было бы затруднительно для них. Следовательно, сущее, по <sup>233</sup> Гераклиту, не есть время. Далее, как говорит Энесидем, сущее, по Гераклиту, есть воздух; но время сильно отличается от воздуха, и в каком смысле никто не назовет огонь, воду и землю временем, так не назовет и воздуха. Следовательно, сущее не есть время.

Вот что следует возразить в кратких чертах против <sup>234</sup> этой позиции; но недолог разговор и со стойками, говорящими, что из всех «нечто» одни суть тела, а другие бестелесны, и полагающими, что время есть некий вид «бестелесного», мыслимый сам по себе. Ведь «нечто» вообще, поскольку оно не может быть ни каким-нибудь телом, ни бестелесным, ни телом и бестелесным одновременно, неспособно и существовать.

В самом деле, если оно тело, то все его виды должны <sup>235</sup> быть телами и ни один вид не может быть бестелесным. И как все виды живого существа живы и ни один не бездушен и все виды растения суть растения и ни один не одушевлен, так получится вывод, что виды «нечто», если само «нечто» есть тело, суть тела и ни один из них не бестелесен. Если же оно бестелесное, то все виды его <sup>236</sup> бестелесны и ни один не есть тело. Точно так же если оно будет одновременно и телесно, и бестелесно, то все его виды окажутся одновременно телесны и бестелесны и ни один в отдельности не будет только телом или бестелесным. Поэтому если «нечто» не есть ни тело, ни бестелесное, ни тело и бестелесное одновременно, то это «нечто» — ничто. С устранением же его устраняются и все его виды, что нелепо.

Далее, каждое отнесенное ко времени бестелесное <sup>237</sup> подверглось апории со стороны скептиков, как словесное выражение, пустота и место, но после того, как каждое из них подверглось апории, стойки не захотят допустить, чтобы время принадлежало к одинаковому с ними роду.

Против Эпикура, считающего время симптомом <sup>238</sup> симптомов, при возможности многих других возражений в настоящее время достаточно сказать только то, что субстанции, находящиеся в известном состоянии, воз-

можно, и наблюдаются, и принадлежат к паличным предметам, но зато так называемые акциденции субстанций, не отличаясь от субстанций, переальны.

- 239 Ведь нет никакой сопротивляемости без сопротивляющегося тела, нет никакой податливости без того, что податливо, и без пустоты, нет движения без движущегося тела, и нет пребывания на месте без неподвижного тела; и как нет стратегии без стратега, и нет гимназиархии без гимназиарха, так ни одна из этих акцидентий не существует без того, для чего она является акциденцией. На этом основании, когда Эпикур говорит, что он мыслит тело как соединение величины, фигуры, сопротивляемости и тяжести <sup>35</sup>, он вынуждает нас мыслить существующее тело из несуществующих. Ведь если нет ни какой-нибудь величины без того, что обладает этой величиной, ни фигуры без того, что ею обладает, ни сопротивления без того, что сопротивляется, то каким образом можно мыслить реальное тело
- 241 на основании нереальных [элементов]? Поэтому, для того чтобы было время, должны быть симптомы, а для существования симптомов должна быть налицо какая-нибудь акциденция; но реально нет налицо никакой акциденции, следовательно, не может существовать и время.
- 242 Я уже не говорю о том, что вещи, акциденцией которых называют время, и вещи, симптомом которых оно зовется, например день, ночь, час, движение, покой, чувства, бесчувствие, невозможно обнаружить. Ведь и день, который считается двенадцатичасовым, как мы выше доказали <sup>36</sup>, не существует как состоящий из двенадцати часов, но из одного только настоящего часа,
- 243 который не есть день. То же рассуждение приложимо и к ночи. Так же и час, если его мыслить протяженным и состоящим, например, из трех частей, при нашем рассмотрении снова является нереальным. Когда наступила его первая часть, его еще нет (потому что нет еще остатального); нет его и когда наступила вторая часть,
- 244 поскольку первой части тогда уже нет, а третьей еще нет. При таком отсутствии большинства его частей сам час не может существовать. Но пусть даже будут существовать день, ночь и часы. В таком случае поскольку они суть время, а Эпикур называет время их симптомом, то, согласно Эпикуру, время окажется своим собственным симптомом.

Далее, и рассуждение о движении ведет, как было <sup>245</sup> показано, к разнообразным апориям вследствие того, что ничто не может двигаться ни в том месте, где оно находится, ни в том месте, где оно не находится. Вместе с тем упраздняется и вопрос о покое, поскольку при отсутствии движения не может возникнуть и пребывания на месте. Ведь неподвижное мыслится по противоположению с движущимся, и движущееся — по противоположению с неподвижным. Поэтому как при отсутствии правого нет левого, так при отсутствии одного из этих двух, [т. е. движущегося и неподвижного], нет и <sup>246</sup> другого. И иначе говорят скептики: покоящееся принуждается к этому покою какой-либо причиной, принуждаемое же страдает, а страдающее движется; следовательно, покоящееся движется. Но если Эпикур говорит, что время заключается в симптомах, а относительно них показано, что они апорийны, то нужно признать, что и время, являющееся для них акциденцией, находится под апорией.

Сверх того: бестелесны движение, чувство и каждый <sup>247</sup> из того, что является признаком; бестелесно и время. Поэтому если невероятно, чтобы бестелесное было акциденцией для бестелесного, то мы скажем, что время не есть симптом означенных симптомов.

Подвергши время апории и на основании его субстанции, исследуем после этого вопрос о числе.

#### [IV. О ЧИСЛЕ]

Так как и число принадлежит к вещам, связанным <sup>248</sup> со временем (вследствие того что измерение времени, например часов, дней, месяцев, годов, не бывает без вычисления), то мы сочли за благо после нашего исследования о времени предложить рассуждение и о числе, в особенности потому, что наиболее ученые из физиков отвели числам такую важную роль, что считают их принципами и элементами универсума. Таково направление Пифагора Самосского. Они говорят, что фило- <sup>249</sup>софы в полном смысле слова похожи на занимающихся анализом речи. Ведь как те сначала исследуют слова (поскольку из слов состоит речь) и поскольку слова состоят из слогов, то сперва рассматривают слоги, а поскольку из разложения слогов выявляются буквы записанного звука, то сначала производят исследо- <sup>250</sup>

вания букв, — так, говорят последователи Пифагора, и настоящие физики должны, исследуя вопрос о вселенной, прежде всего разведать, какому анализу подлежит вселенная. При этом говорить, что начало вселенной явно, в некотором отношении нефизично, потому что всякое явление должно состояться из неявного, а составленное из чего-либо не есть начало, но начало есть то, что способно стать составляющим это последнее, [т. е. составление].

251 Поэтому нельзя сказать и того, что явления суть начала вселенной, но последние суть то, что способно стать составляющим эти явления, а это еще не суть явления. Поэтому они, [пифагорейцы], предложили, что начала сущего неочевидны и неявны, и притом не в одном и том же смысле.

252 Именно, говорившие, что началами всего сущего являются атомы, или гомеомерии, или массы, или вообще мысленные тела, высказали это отчасти успешно, отчасти неудачно. Поскольку они считают начала неявными, они рассуждают как надо; поскольку же они считают их телесными, они ошибаются.

253 Ведь как чувственным телам предшествуют тела умопостигаемые и неочевидные, так над умопостигаемыми телами должны первенствовать бестелесные. И это не без основания: ведь как элементы слова не суть слова, так и элементы тел не суть тела. Но [принято, что] или элементы суть тела, или они бестелесны. Вследствие этого они, конечно, бестелесны.

254 Далее, нельзя сказать и того, что атомам свойственно быть вечными, и поэтому, будучи телесны, они могут быть началами всего. Ведь, во-первых, те, кто утверждает, что гомеомерии, массы и мельчайшие неделимые [тела] суть элементы, приписывают им вечное существование, так что атомы являются элементами не более, чем они. Затем, пусть будет даже допущено, что атомы на самом деле вечны. Но как считающие мир нерожденным и вечным тем не менее исследуют при помощи разума начала, из которых он с самого начала образовался, так и мы, говорят пифагорейцы среди физических

256 философов, рассматриваем понятийно, из чего состоят эти вечные и усматриваемые разумом тела. В самом деле, то, что их составляет, есть или тела, или бестелесное. Но мы не назовем их телами, поскольку пришлось бы называть телами и то, что их составляет, и при



бесконечном продолжении этой мысли все окажется 257 лишенным начала. Следовательно, остается сказать, что состав умопостигаемых тел образуется из бестелесного. Это признает и Эпикур, говоря, что «тело мыслится по совокупности фигуры, величины, сопротивляемости 258 и тяжести»<sup>35</sup>. Итак, из сказанного ясно, что начала тел, усматриваемых разумом, должны быть бестелесными. Но если нечто бестелесное существует прежде тел, то оно не есть еще обязательно элементы сущего и некие первичные начала. Вот, например, у Платона идеи, будучи бестелесными, предшествуют телам и все возникающее возникает в соответствии с ними. Но они не суть начало сущего, поскольку каждая идея, взятая в отдельности, считается единым, а по присоединении другой или других — двумя, тремя или четырьмя, так что есть нечто превосходящее их по сущности, именно число, по причастности которому им, [идеям], приписывается единое, два, три или еще большее число.

И пространственные фигуры мыслятся раньше [фи- 259 зических] тел, имея бестелесную природу. Но и они в свою очередь не являются началами всего. Им, согласно их понятию, предшествуют плоские фигуры, 260 потому что пространственные состоят из них. Но и плоские фигуры никто не сочтет элементами сущего, потому что каждая из них опять состоит из предшествующих ей, т. е. линий, а линии предполагают мыслимые раньше их числа. Например, фигура, состоящая из трех линий, зовется треугольником, а из четырех — четырехугольником. И так как простая линия не мыслится без числа, но, будучи проводима от точки до точки, зависит от двух, а все числа и сами подпадают под единицу (ибо двойка есть некая одна двойка, и тройка есть одна тройка, и десятка есть главная единица из чисел)<sup>37</sup>, 261 то, отправляясь отсюда, Пифагор говорил, что началом сущего является монада, по причастности к которой каждое из сущего называется одним. И она, мыслимая по своей собственной самости, мыслится как монада, а прибавленная к самой себе с точки зрения инаковости, создает так называемую неопределенную диаду вследствие того, что она не является ни одной из исчисляемых и определенных двоек, а все двойки мыслятся по общности с нею, как они аргументируют и в отношении 262 монады. Итак, два начала сущего: первая монада, по общению с которой все исчисляемые единицы мыслятся

единицами, и неопределенная диада, по общению с которой определенные двойки являются двойками.

263 И что монада и диада поистине суть начала всего, пифагорейцы учат весьма изощренно. Именно, одно из сущего, говорят они, мыслится как самостоятельное, другое — по противоположению [этому первому], третье же — в отношении [к нему]. Самостоятельно мыслится то, что существует само по себе и вполне независимо, как, например, человек, лошадь, растение, земля, вода, воздух, огонь. Ведь каждое из них рассматривается абсолютно, а не по соотношению с другим предметом. По противоположению существуют те, которые усматриваются на основании противоположения одного другому, например благо и зло, справедливое и несправедливое, полезное и бесполезное, праведное и неправедное, благочестивое и нечестивое, движущееся и покоящееся и другое тому подобное. Относительными бывают предметы, мыслимые по отношению к другому, например правое и левое, верх и низ, двойное и половинное. Ведь правое мыслится по своему отношению к левому, и левое — по отношению к правому, низ — по отношению к верху, и верх — по отношению к низу, и подобно этому в остальных случаях.

266 Они говорят, что мыслимое по противоположению отличается от относительного. Именно, в противоположных вещах уничтожение одного есть возникновение другого, например при здоровье и болезни, при движении и покое. Возникновение болезни есть исчезновение здоровья, возникновение здоровья есть исчезновение болезни. И наличие движения есть исчезновение покоя, а возникновение покоя есть исчезновение движения. Такое же рассуждение приложимо к печали и веселью, к благу и злу и вообще к тому, что обладает противоположной природой.

267 Относительному же свойственно взаимное существование и взаимное уничтожение. Ведь нет ничего правого, если нет левого, ни двойного, если не существует прежде той половины, удвоением которой является двойное. 268 Сверх того: в противоположных вещах вообще не усматривается никакой середины, как, например, при здоровье и болезни, жизни и смерти, движении и покое. Ведь нет ничего среднего между здоровьем и болезнью, между жизнью и смертью, между движением и покоем. В относительных же вещах, которые находятся в извест-

ном состоянии, есть нечто среднее. Между ббльшим, например, и меньшим из вещей, находящихся в известном отношении, может находиться равное; так же посредине многого и малого есть достаточное, а середина высокого и низкого есть благозвучное.

Но при наличии этих трех родов: существующего <sup>269</sup> самостоятельно, существующего по противоположению и, наконец, относительного — необходимо должен выше этих родов стоять некий [общий] род и существовать прежде них, поскольку и всякий род существует прежде подчиненных ему видов. По устранении его устраняются вместе с ним все его виды, а при устранении вида еще не уничтожается род, потому что вид зависит от рода, а не наоборот. Действительно, ученые-пифагорейцы <sup>270</sup> в качестве преобладающего рода самостоятельных вещей выставили единое. Ведь как это единое существует само по себе, так и каждая из самостоятельных вещей есть <sup>271</sup> единое и рассматривается сама по себе. Из познаваемого же по противоположению, говорили они, первенствует, занимая место рода, равное и неравное, поскольку в этом усматривается природа всего противопологаемого. Например, природа покоя — в равенстве (ибо она не допускает большего и меньшего), природа движения — в неравенстве (ибо оно допускает большее и <sup>272</sup> меньшее). Точно так же то, что естественное [имеет свою природу] в равенстве (ибо это есть наивысшее выражение, не допускающее увеличения), а противоестественное — в неравенстве (ибо оно допускает большее и меньшее). Такое же рассуждение приложимо к здоровью и болезни, прямизне и кривизне. Наконец, <sup>273</sup> относительное принадлежит по роду к избытку и недостатку. Ведь большое и большее, многое и более многое, высокое и более высокое мыслится по избытку, а малое и меньшее, немногое и более немногое, низкое и более низкое мыслится по недостатку. Но поскольку мыслимое само по себе и по противоположению, а также и относи- <sup>274</sup> тельное, будучи родами, находятся в подчинении другим родам, как, например, единому, равенству и неравенству, избытку и недостатку, то мы посмотрим, могут ли и эти роды сводиться к другим.

Действительно, равенство подчинено единому (по- <sup>275</sup> скольку единое прежде всего равно самому себе), а неравенство усматривается в избытке и недостатке (поскольку равно то, из чего одно превышает, а другое

превышается). Но и избыток и недостаток строятся по типу неопределенной диады, так как первые избыток и недостаток заключаются в двух [предметах] — в превышающем и превышаемом. Итак, высшими началами всего оказываются здесь первая монада и неопределенная диада. Из них, говорят [пифагорейцы], возникает единица в числах и еще двойка: от первой монады — единица, а от монады и неопределенной диады — двойка. Ведь дважды один два, и, когда еще среди чисел не было двух, не было среди них и выражения «дважды», но взято оно из неопределенной диады, и таким образом из нее и из монады произошла числовая двойка. По 277 такому же способу вышли из них и остальные числа, причем единое всегда служит пределом, а неопределенная диада рождает два и выпускает числа до бесконечного множества.

Поэтому, говорят они, в этих началах значение действующей причины имеет монада, а страдающей материи — диада. И как они создали из них основы чисел, так они сконструировали мир и все, что в мире. Например, точка устроена по типу монады, ведь, как монада есть нечто неделимое, так и точка, и, как монада есть некое начало в числах, так и точка есть некое начало в линиях. Поэтому точка имеет смысл монады, а линия рассматривается сообразно идее — диады. Ведь и линия, 278 и диада мыслятся как результат перехода. И иначе: длина без ширины, мыслимая между двумя точками, есть линия; поэтому линия будет соответствовать диаде, а плоскость — триаде, поскольку они рассматриваются 280 не только как длина соответственно диаде, но присоединяют и третье измерение — ширину. И если даны три точки, причем две на противоположных концах отрезка, третья же в другом измерении против середины линии, образованной из первых двух точек, то получится плоскость. Пространственная же фигура, т. е. тело, например, пирамидальное, строится сообразно тетраде. С присоединением к трем точкам, расположенным так, как выше сказано, еще какой-нибудь точки сверху получается пирамидальная фигура пространственного 281 тела, поскольку оно имеет уже три измерения — длину, ширину и глубину. Некоторые же говорят, что тело составляется из одной точки. Ведь эта точка в своем течении образует линию, а линия в своем течении образует плоскость, а эта последняя, двинувшись в глубину,

порождает трехмерное тело. Однако такая позиция <sup>282</sup> пифагорейцев отличается от позиции их предшественников. Ведь те выводили числа из двух начал — монады и неопределенной диады, затем из чисел — точки, линии, плоскостные и пространственные фигуры. А эти из одной точки производят все. Ведь из нее, [по их мнению], возникает линия, из линии — поверхность, а из этой последней — тело.

Итак, вот как под главенством чисел возникают <sup>283</sup> пространственные тела. Из них, наконец, составляются и [чувственные] тела, земля, вода, воздух и огонь и вообще мир, который управляется гармонией, как говорят они, снова обращаясь к числам, в которых заключены пропорции составляющих совершенную гармонию созвучий — кварты, квинты и октавы, из которых первая основана на отношении четырех к трем, вторая — на полуторном и третья — на двойном отно- <sup>284</sup> шении. Об этом сказано точнее при разборе вопроса о критерии и в рассуждениях о душе <sup>38</sup>.

Теперь же, показавши, что итальянские физики придают числам великое значение, мы, переходя к дальнейшему, приведем апории, вытекающие из их позиции.

Когда они говорят, что среди исчисляемых предме- <sup>285</sup> тов, например чувственных и воспринимаемых, нет никакого единого и что нечто зовется единым [только] по причастности к единому, которое является как бы первичным и элементарным, то если [конкретно] указываемое и называемое животное было бы единым, то, [по их мнению], не указываемое [при этом] растение уже не может быть единым. Ведь многое не должно быть единым, но по общению с единым каждый предмет должен мыслиться единым, как, например, животное, <sup>286</sup> бревно, растение. Ведь если указываемое животное есть единое, то не животное, [говорят они], например растение, уже не может быть единым; и если растение есть единое, то то, что не есть растение, например животное, уже не будет единым. Но то, что не есть животное, как, например, растение, все же зовется единым: и [точно так же] — то, что не есть в свою очередь растение, например животное. Следовательно, [закljučают они], не каждая исчисляемая вещь едина. А то, по причастности к чему каждая вещь мыслится единой, — оно-то и есть единое и многое: единое — само по себе, а многое — по охвату. Это множество опять-таки нельзя <sup>287</sup>

указать среди исчисляемых вещей. Ведь если множество животных есть это множество, то множество растений не будет этим множеством, а если оно есть это множество, то, наоборот, не будет множества животных. Но о множестве говорится и в отношении растений, и в отношении животных, и в отношении достаточного количества других [вещей]. Следовательно, действительное множество не есть то, которое указывается среди исчисляемых вещей, но то, по причастности к чему мыслится [указываемое] множество.

288 Когда пифагорейские философы говорят так, они, очевидно, говорят нечто подобное тому, как если бы никто из отдельных людей не был человеком, но [только] тот, причастностью к которому каждый отдельный человек мыслится единым и многие люди называются многими. Ведь человек мыслится как разумное смертное живое существо, и поэтому ни Сократ не есть человек,

289 ни Платон и никто другой из видовых [людей]. Именно, если Сократ, поскольку он Сократ, есть человек, то Платон не будет человеком, а также Дион или Феон. И если Платон человек, то Сократ не будет им. Однако человеком называется, конечно, и Сократ, и Платон, и каждый из других. Следовательно, не каждый из отдельных людей есть человек, а тот, по причастности к которому каждый из них мыслится как человек и ко-  
290 торый не есть один из них. Такое же рассуждение приложимо к растению и ко всему остальному. Но разумеется, нелепо говорить, что никто из отдельных людей не есть человек и ни одно из растений не есть растение. Следовательно, нелепо и каждую исчисляемую вещь не называть единой по ее собственному смыслу.

291 С другой стороны, апория, приводимая против родового понятия, очевидно, относится и к подобному учению пифагорейцев. Имено, как родовой человек и не рассматривается паравне с видовым человеком (поскольку сам тогда будет видовым), и не существует обособленно (поскольку отдельные люди не станут тогда людьми через причастие к нему), и не объемлется ими (поскольку немисливо, чтобы по причастию к нему существовало бесконечное число людей и чтобы оно  
292 обнимало и мертвых и живых), — ибо как это рассуждение приводит к апии, так и рассуждение о едином возбуждает еще бóльшую апию вследствие того, что это единое не рассматривается вместе с отдельными

исчисляемыми, что оно не может быть установлено в качестве универсального числа, вследствие того что ему причастно не бесконечное множество [отдельных вещей].

Очевидно также, идея единого, по причастности <sup>293</sup> к которой каждое мыслится единым, есть или одна идея единого, или много идей единого. И если она едина, то каждое из исчисляемых вещей или причастно ей всей, или какой-нибудь ее части. И если оно причастно ей всей, то та уже не одна. Ведь если всю идею единого имеет, например, *A*, то по необходимости *B*, уже не имея чему быть причастным, не будет единым. А это слепо. Если же идея единого многочастна и каждая <sup>294</sup> исчисляемая вещь причастна каждой ее части, то, во-первых, каждое сущее будет причастно не идее единого, но части ее и поэтому еще не будет единым. Ведь как часть человека не есть человек и часть слова не есть слово, так и часть идеи единого не может быть идеей единого, чтобы причастное ей тоже стало единым.

Затем, идея единого уже не есть [просто] идея еди- <sup>295</sup> ного и не есть одна идея единого, но их много. Ведь единое, поскольку оно есть единое, неделимо, и монада, поскольку она есть монада, не делится. Или если она делится на много частей, она становится совокупностью многих монад, а уже не [просто] монадою. Если же суще- <sup>296</sup> ствуют многие идеи единого, так что каждая исчисляемая вещь причастна некоторой собственной идее, сообразно которой она мыслится единой, то или идея *A* и идея *B* причастны какой-либо идее единого, сообразно которой каждое из них именуется единым, или не при- <sup>297</sup> частны. И если они не причастны, то подобно тому, как они могут быть относимы к наименованию «единого», не будучи причастными никакой трансцендентной идее единого, так и все, что ни именуется «единым», может именоваться «единым» не через причастие к идее еди- <sup>298</sup> ного. Если же [упомянутые идеи *A* и *B*] причастны [идее единого], то остается в силе первоначальная апория. В самом деле, каким же образом две идеи приобщаются к одной идее? Каждая из них — к целой идее или к части ее? Что бы они, [пифагорейцы], из этого ни утверждали [против этого], с нашей стороны могут быть приведены атории, которые были высказаны немало раньше <sup>30</sup>.

Вместе с тем поскольку воспринимаемое человеком <sup>299</sup> воспринимается или внешним чувством и через простое

- 300 столкновение, или мыслью, то и число, если оно воспринимается человеком, будет обязательно воспринято или чувством, или мыслью. Но чувством и простым впечатлением оно не может быть воспринято, так как бытие исчисляемых вещей вводит некоторых людей в заблуждение, поскольку эти последние, видя вещи белыми или черными или вообще чувственными, предполагают, что и число есть некий чувственный и видимый предмет, в то время как истина не такова. Ведь белое и черное и, если угодно, растение, камень, бревно и каждое из перечисляемых вещей видимо и воспринимается чувством, а число, как число, нечувственно для нас и невидимо.
- 301 Однако рассмотрим дело таким образом. Чувственное, как чувственное, воспринимается нами без научения этому. Ведь никто не учится видеть белое и черное или воспринимать шероховатое и гладкое. Число же, как число, не воспринимается нами без научения. Что дважды два составляют четыре, трижды два — шесть и десятью десять — сто — это мы узнали из изучения.
- 302 Следовательно, число не есть нечто чувственное. Если же оно познается памятью в результате комбинации каких-то вещей, то впадет в апорию тот, кто [в данном случае] отойдет от чувственного, как и Платон затруднялся в диалоге «О душе» относительно того, каким образом два, взятые в отдельности, не мыслятся двумя, а, соединившись в одно целое, становятся двумя<sup>40</sup>.
- 303 Если они таковы же после соединения, каковы были до соединения, а каждое из них до соединения было одним, то и после соединения каждое из них будет одно, потому что если мы допустим, что к ним прибавляется после их соединения что-либо кроме того, что было, например двойственность, то соединение этих двух будет четверкой.
- 304 Ведь если к соединению одного и одного прибавится, кроме того, еще двойка, то, поскольку в ней мыслится единица и единица, при соединении одного с другим должна получиться четверка, ввиду того что мыслятся, с одной стороны, две единицы, вступающие в соединение, а с другой — прибавляемая к ним двойка — двойная [уже] по [самой своей] природе. И еще: если к тому, что образует после соединения десятку, прибавляется [помимо входящих сюда единиц] нечто большее, [а именно] десятка [как новое свойство], то поскольку в десятке мыслятся девять, восемь, семь и прочие числа



в нисходящем порядке, то десять станет бесконечное число раз бесконечностью, как у нас показано выше <sup>41</sup>.

Платон хочет доказать это еще и иначе. Если единое, <sup>305</sup> говорит он, когда оно разделяется и отделяется, мыслится как два, то упомянутое соединение каждого из них по одному воедино, конечно, не будет мыслиться как два. Ведь вторая причина противоположна первой причине, и если то, что выделяется из одного и того же, есть два, тогда и то, что сводится к тому же самому и что одно к другому присоединено, уже не может быть двумя. То, что у него сказано, имеет следующий вид: <sup>306</sup> «Я удивляюсь тому, что когда каждое из них было одно вне другого, то каждое из них было одним и они тогда не были двумя; а когда они приблизились один к другому, то это явилось для них причиной того, чтобы стать двумя. И если кто-нибудь раздробит единицу, то я все равно не могу еще убедиться в том, что раздробление подобным же образом является [здесь] причиной возникновения двух. Ведь тогда причина возникновения двух была противоположной [этому]. Тогда это происходило потому, что они соединялись близко друг с другом и одно прикладывалось к другому, а теперь потому, что одно от другого отводится и отделяется» <sup>42</sup>.

Этими словами он ясно говорит, что если простое <sup>307</sup> соединение одного и одного и простое их сопоставление есть причина того, что стали двумя не бывшие прежде двумя [единицы], то как можно еще верить, что единое, когда отделяется и расчленяется, становится двумя? Ведь раздробление и разделение противоположны соединению.

Таково рассуждение Платона. Можно составить и <sup>308</sup> такой аргумент. Если существует число, то, когда оно прилагается к другому, например к единице единица, тогда или прибавляется что-либо к объединившимся единицам, или что-либо отнимается, или ничего не прибавляется и не отнимается. Но если ничто не прибавляется к ним и ничто не отнимается от них, то после приложения одной к другой двойки не получится, как не было ее и до их объединения.

Если же что-нибудь отнимается после складывания, <sup>309</sup> то произойдет уменьшение одной единицы и уже не будет двух. Если же что-нибудь к ним прибавляется, например двойка, тогда то, что должно быть двумя, станет четырьмя. Ведь прибавляющаяся двойка была

сдиппада плюс единица. Прибавившись к единице и единице (когда последние складываются), она должна создать число четыре. А это нелепо. Следовательно, никакого числа не существует.

#### [v. о возникновении и уничтожении]

- 310 Исследование о возникновении и уничтожении появляется у скептиков против физиков почти относительно  
311 всего универсума, имея в виду, что из рассматривающих состав вселенной одни порождают все из единого, а другие из многого и из первых — одни из бескачественного, другие из качественного, причем из тех, кто порождает из качественного, — одни из огня, другие из воздуха, третьи из воды, четвертые из земли, и из тех, кто порождает из многого, — одни из исчисляемого, другие из бесконечного, и из тех, кто порождает все из исчисляемого, — одни из двух, другие из четырех, третьи из пяти, четвертые из шести, и из тех, кто из бесконечного, — одни из того, что подобно порождающемуся, другие из того, что ему не подобно, и из этих последних — одни из бесчувственного, другие из чувственного.
- 312 Стойки предполагают возникновение универсума из бескачественного и единого тела. Ведь начало сущего, по их мнению, есть бескачественная материя, во всех направлениях изменяемая; при изменении же ее возникают четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля. Последователи Гиппаса, Анаксимена и Фалеса признают возникновение универсума из качественно единого. Из них Гиппас, а по некоторым сведениям, и Гераклит Эфесский допускали возникновение из огня, Анаксимен — из воздуха, Фалес — из воды, Ксенофан, по мнению некоторых, — из земли:

Ибо все из земли и в земле же все умирает <sup>43</sup>.

- 314 Из многого, и притом исчисляемого, именно из двух — земли и воды, [производит все] поэт Гомер <sup>44</sup>, когда он говорит то

...Видеть бессмертных отца Океана и мать Тефису...

то

Но погибайте все вы, рассыптесь водою и прахом!

Очевидно, с ним согласуется, по мнению некоторых, и Ксенофан Колофонский, поскольку он говорит:

Все мы ведь произошли из земли и воды совокупно <sup>45</sup>.

Из земли и эфира [производит все] Еврипид, как <sup>315</sup> можно понять из его слов:

Эфир и Землю, всех родившую, пою <sup>46</sup>.

Из четырех [элементов производит все] Эмпедокл:

Прежде всего узнай бытия четыре основы:  
Светлый Зевес, жизненосная Гера, Аидоней сам,  
И Нестыда, что мочит слезами наш смертный источник <sup>47</sup>.

Из пяти [производят все] Оккел Луканский и Аристо- <sup>316</sup> тель. Ведь они прибавили к четырем элементам пятое вращающееся по кругу тело, из которого, по их словам, происходят небесные тела. Из шести предполагает возникновение всего школа Эмпедокла. Там, где Эмпе- <sup>317</sup> докл говорит о четырех корнях всего, — там он производит возникновение из четырех; когда же он прибавляет:

Все их губительный Спор, одинаково равный повсюду,  
С ними Любовь, равномерная вширь и также длиною <sup>48</sup>,

то он учит о шести началах сущего — четырех материальных (земля, вода, воздух, огонь), а двух действующих (Любовь и Вражда).

Из беспредельного полагали возникновение вещей <sup>318</sup> приверженцы Анаксагора Клазоменского, Демокрита и Эпикура и многие другие. Но Анаксагор — из того, что подобно рождающемуся, Демокрит же и Эпикур — из того, что непохоже на рождающееся, и из нечувствительного, т. е. из атомов; а Гераклит Понтийский и Асклепиад — из непохожего на рождающееся, но подверженного страданию, именно из несцепленных масс.

Итак, предположивши, что у всех них метод натур- <sup>319</sup> философии подвергается апории, если устраняется возникновение и уничтожение, мы смелее примем за наши доказательства. Впрочем, если присмотреться, главное уже достаточно доказано предшествовавшими рассуждениями.

Именно, то, что возникает и уничтожается, уничто- <sup>320</sup> жается и возникает во времени, а времени нет, как мы показали выше <sup>49</sup>; поэтому не будет и того, что возникает и уничтожается.

Далее, всякое возникновение и уничтожение суть <sup>321</sup> некие движения измещения; но, как мы раньше устано-

вили <sup>50</sup>, никакого движения не существует. Следовательно, не может существовать ни возникновения, ни уничтожения.

322 Кроме того, все, что порождается или уничтожается, порождается или уничтожается не без действующего и страдающего. Однако ничто не действует и не страдает, поэтому ничто не порождается и не уничтожается.

323 Далее, если нечто возникает и уничтожается, то что-нибудь должно прибавляться к чему-нибудь, или что-нибудь отниматься от чего-нибудь, или что-нибудь изменяться из чего-нибудь. Ведь возникновение и уничтожение должны происходить по одному какому-либо из этих трех способов. Например, из десятки при отнятии единицы получается девятка, а десятка уничтожается, и из девятки через прибавление единицы снова возникает десятка, а девятка уничтожается. Такое же рассуждение приложимо и к тому, что уничтожается или

324 порождается в результате изменения. Так уничтожается вино и возникает уксус. Поэтому если действительно все, что порождается и уничтожается, возникает и уничтожается через прибавление, отнятие или изменение, то, поскольку мы показали <sup>51</sup>, что нет ни прибавления, ни отнятия, ни изменения, в силу этого мы принципиально установили наперед, что не существует ни возникновения, ни уничтожения. Сверх того: порождающееся и уничтожающееся должно соприкасаться с тем, от чего оно уничтожается и во что оно изменяется; но, как установлено, нет никакого соприкосновения <sup>52</sup>. Следовательно, не может существовать ни возникновения, ни уничтожения.

326 Можно сказать еще в качестве прямой апории: если что-нибудь возникает, то возникает или сущее, или не-сущее. Но не-сущее не возникает, поскольку у не-сущего нет никакой акциденции, а то, у чего нет никакой акциденции, не имеет и акциденции возникновения.

327 И иначе: возникающее страдает, а не-сущее несколько не может страдать, поскольку страдание есть принадлежность сущего. Следовательно, не-сущее не возникает. Но так же ведь не возникает и сущее. Ведь сущее уже существует и не имеет надобности в возникновении. Следовательно, и сущее не возникает. Однако если не возникает ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого нельзя мыслить ничего третьего, то ничто не порождается.

Еще иначе: в явлениях наблюдаются одно порожд- 328  
дающееся из единого через изменение, а другое — из  
многого через соединение, при этом из единого через 329  
изменение — то, которое при сохранении той же сущ-  
ности меняет одно качество на другое, например когда  
при сохранении той же влаги в том же количестве вино-  
градное сусло исчезает, а вино возникает, или вино  
исчезает, а возникает уксус, или при сохранении воска  
твердость его уничтожается, а мягкость возникает, или 330  
наоборот. Из многого же через присоединение —  
например, цепь через связывание колец, дом путем  
соединения камней, одежда через сплетение утка и 331  
основы. Также если нечто возникает в области умо-  
постигаемых, то нечто возникает или из сущего, или  
из не-сущего. Но из не-сущего ничто не может возник-  
нуть. Ведь то, что порождает что-нибудь, должно иметь  
субстанцию и воспринять некоторое движение; поэтому  
из не-сущего ничто не порождается. Но ведь так же и 332  
из сущего. Ведь если что-либо возникает из сущего,  
то оно возникает или из одного, или из многого. Но из  
одного ничто не может породиться. Ведь если оно возни-  
кает из одного, то оно возникает или при его увеличе-  
нии, или при его уменьшении, или при сохранении его  
в том же самом положении. Но одно и то же не может 333  
увеличиться или уменьшиться, и не сможет одно и то  
же сказаться или чем-нибудь больше, или чем-нибудь  
меньше самого себя. Если бы оно стало больше себя,  
то, поскольку оно не имеет ничего большего, кроме  
самого себя, оно будет иметь прибавление из не-сущего;  
если же оно стало бы меньше самого себя, то в свою  
очередь, поскольку оно помимо себя не имеет ничего,  
его исчезающая часть исчезнет в не-сущее. Следова-  
тельно, ничто не может возникать из того, что увеличи- 334  
вается или уменьшается. Но порождающегося не полу-  
чится также и из того, что сохраняется в том же самом  
положении. Ведь если так, то нечто порождается из  
него или при сохранении его непоколебимым и неизмен-  
ным, или из колеблемого и изменяющегося. Однако из  
непоколебимого и постоянно остающегося в том же поло-  
жении ничто не могло бы породиться, поскольку воз-  
никновение есть некое изменение. Если же что-нибудь 335  
возникает из колебимого и изменяющегося, то порожда-  
ющееся возникнет из него, когда оно изменяется в са-  
мого себя или в нечто другое. И если порождающее

что-нибудь изменяется в самого себя, то оно снова остается тем же самым, и, оставаясь тем же самым, оно не способно будет порождать ничего лишнего. Если же оно обращается в другое, то оно, когда обращается и порождается, или выступает из собственной сущности, или, хотя и остается в собственной сущности, но порождается, воспринимая один вид вместо другого, наподобие воска, который меняет свой вид и в разное время принимает разную форму. Но, выходя из своей сущности, оно должно уничтожиться в не-сущее, а то, что уничтожается в не-сущее, ничего не может породить. Если же оно порождается, оставаясь в собственной сущности и воспринимая одно качество вместо другого, то оно подвергается той же апории. В самом деле, второй вид и второе качество возникает в нем или с сохранением первого вида и прежнего качества, или без сохранения. Но второй вид не возникает ни при сохранении первого вида, ни без его сохранения, как мы установили выше<sup>53</sup>, когда разбирали вопрос о страдающем. Следовательно, порождающееся не возникает из одного. Но оно не возникает и из многого. Ведь при соединении двух не может возникнуть третьего, но останется два, и опять-таки при трех не может возникнуть четвертого, но останется три. Об этом было сказано подробнее, когда мы исследовали вопрос о субстанции человека, установивши, что человек не есть ни тело, ни душа, ни их соединение<sup>54</sup>. Поэтому если ничто не возникает ни из одного, ни из многого, а кроме этого нет ничего, то по необходимости ничто из сущего не порождается.

340 Так высказываются апоретики относительно возникновения. А догматики, возражая не по существу, снова прибегают к примерам из чувственной очевидности. Именно, [говорят они], вода, будучи теплой и не будучи холодной, *становится* холодной. Наличная медь, не будучи статуей, *становится* статуей. И яйцо, хотя в возможности оно — птенец, в действительности не есть детеныш, но говорится, что это птенец в возможности, пока он не существует в действительности. Поэтому могут возникнуть сущее и не-сущее. Затем мы видим также, что дитя рождается от человека и сок возникает из травы. Таким образом, все рассуждение догматиков выдвигается на основании очевидности.

341 Однако говорящие так заблуждаются и возражают не по существу вопроса. Ведь теплая вода, не будучи хо-

лодной, не становится теплой, потому что она [уже] такова, и не становится холодной, потому что она [еще] не такова. Однако нет ничего помимо бытия или небытия. Следовательно, и в примере с водой нет никакого возникновение. И далее: не возникает ни медь, потому что она уже есть медь, ни статуя, потому что статуя [уже] не есть медь.

То же рассуждение приложимо и к возможности и <sup>342</sup> действительности. Кроме того, в действительном или есть нечто большее в сравнении с возможным, или нет. И если нет ничего большего, то само собою ничего и не возникает, так как уже существует в возможности. Если же есть нечто большее, то оно возникает из не- <sup>343</sup> сущего, что нелепо. Да, говорят догматики, но и дитя *рождается* от беременной женщины, и сок *происходит* из травы. Но, спросим мы, какое же это имеет отношение к разбираемому вопросу? Ведь ни дитя не возникает, когда оно рождается, но вступает из невидимого состояния в видимое, ни сок, поскольку он существовал раньше в траве и, выступая наружу из травы, переменил только место. Поэтому, как мы не говорим, что выходящий из мрака на свет возникает, по он меняет одно место на другое, таким же образом мы не скажем, что дитя возникает, но что оно перешло из какого-то одного места в другое. Следовательно, ничто не рождается.

По тем же причинам оно и не уничтожается. Ведь <sup>344</sup> если что-нибудь уничтожается, то уничтожается или сущее, или не-сущее. Но не-сущее не уничтожается, поскольку то, что уничтожается, уходит в небытие, а не-сущее, уже находясь в небытии, не нуждается в переходе в это. Следовательно, не-сущее не уничто- <sup>345</sup> жается. Но не уничтожается и сущее. Ведь уничтожается или то, что остается в бытии, или то, что не остается. Если то, что остается, то оно одновременно и будет, и не будет, будет уничтоженным и не будет уничтоженным. Если же то, что не остается, то оно погибает, и уничтожается уже не сущее, но не-сущее. Поэтому если не уничтожается ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого ничего нет, то ничто не уничтожается вообще.

Некоторые, обращаясь к промежуткам времени, <sup>346</sup> в течение которых происходит возникновение и уничтожение, рассуждают так. Если Сократ умер, то он умер

или когда жил, или когда скопчался. Но во время жизни он не умер, потому что он тогда, конечно, жил и не был мертв во время жизни. Но он не умер и тогда, когда умер, потому что это значило бы, что он дважды умер. Следовательно, Сократ не умер [вообще].

347 На основании такого же принципа, но на другом примере [Диодор] Крон построил следующий аргумент: «Если стена уничтожается, то она уничтожается или тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены или когда они разъезжаются. Но стена не уничтожается ни тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, ни когда они взаимно разъезжаются. Следовательно, стена вообще не уничтожается».

348 Таков этот аргумент, и смысл его ясен. Ведь с точки зрения мысли существуют два времени — когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены и когда они разъезжаются. Кроме этих не может мыслиться

349 никакое третье время. Поэтому если стена уничтожается, то она должна уничтожаться в одно из этих двух времен. Но она не может уничтожиться в то время, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, потому что [тут] стена еще существует и, если существует, то она не уничтожается. Не уничтожается она и в то время, когда камни разъезжаются, потому что [тут] уже нет стены, а не-сущее не может уничтожаться. Следовательно, если стена не уничтожается ни тогда, когда камни цепляются друг за друга и взаимно прилажены, ни тогда, когда они разъезжаются, то стена не уничтожается [вообще].

350 Можно рассуждать и так. Если что-нибудь возникает и уничтожается, то оно возникает и уничтожается или в то время, в котором оно существует, или в то время, в котором оно не существует. Если в то время, в котором оно находится, то оно ни возникает, ни уничтожается; ведь поскольку оно существует, оно не возникает и не уничтожается. Но оно не может испытать ничего из этого и в то время, в котором оно не существует, потому что, в чем что-нибудь не находится, в том оно не может ни действовать, ни страдать. А если это так, ничто ни возникает, ни уничтожается [вообще].

351 Вот что пусть будет сказано против физиков из числа философов. Теперь время перейти к тем, кто занимается этическим отделом философии.



## **ПРИМЕЧАНИЯ**

## ПРИМЕЧАНИЯ

Комментарий к изданию сочинений Секста Эмпирика должен отвечать по крайней мере двум требованиям, определившим его построение.

Во-первых, как и всякая философская школа, античный скептицизм имел свою специфическую проблематику и свой терминологический арсенал, не всегда понятный без особых разъяснений (отчасти это относится и к системам других философских школ, упомянутых в трактатах Секста Эмпирика). Эта часть комментария составлена проф. А. Ф. Лосевым.

С другой стороны, очень важно представлять себе меру добросовестности Секста-доксографа, оценить которую помогло бы привлечение более широких (где это возможно) контекстов для процитированных у Секста сентенций или же рассмотрение параллельных свидетельств из сочинений других античных авторов. Для издания последних существует разработанная система подобного рода справок и отсылок, использована она и в данном комментарии. Этот справочный аппарат, а также объяснение некоторых реалий и собственных имен, именной и предметный указатели составлены Т. В. Васильевой.

К сожалению, в большинстве тех случаев, когда Секст Эмпирик излагает или цитирует высказывания своих оппонентов или предшественников, в настоящее время нам приходится этими отсылками ограничиться. обстоятельное исследование философской и историко-философской деятельности Секста Эмпирика во многом остается делом будущего. Предлагаемое издание — лишь первый шаг в этом направлении.

В основу перевода трактатов «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений» на русский язык положен текст последнего по времени четырехтомного издания: *Sextus Empiricus with an English translation by the rev. R. G. Bury, Litt. D., in four volumes, Cambridge, 1933—1949.* Сверка переводов с древне-

греческим текстом указанного издания проведена Т. В. Васильевой.

Квадратными скобками в тексте перевода выделены слова, отсутствующие в оригинале и добавленные переводчиком, а также введенные для удобства читателей заглавия отдельных разделов изложения, никак не выделенных в дошедшем до нас тексте сочинений Секста Эмпирика. Разделение последних на книги и параграфы (помеченные цифрами на полях) соответствует общепринятой традиции.

## ПРОТИВ УЧЕНЫХ ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> Имеются в виду «Три книги Пирроновых положений» (I, 210 слл.), работа, написанная Секстом раньше трактата «Против ученых». В предлагаемом двухтомном издании перепечатывается перевод этого сочинения, выполненный Н. В. Брюлловой-Шаскольской и опубликованный в 1913 г. (*Секст Эмпирик. «Три книги Пирроновых положений», перевод с греческого, предсловие и примечания Н. В. Брюлловой-Шаскольской, под редакцией А. И. Малеина, СПб., 1913*). Поскольку эта работа уже известна русскому читателю, редакторы настоящего издания сочли возможным поместить ее во втором томе, после трактата «Против ученых», который полностью на русском языке выходит впервые. — 61.

<sup>2</sup> Относительно разделения философии на части физическую, этическую и логическую см. также «Три книги Пирроновых положений», II, 12 слл. Примечательно, что имена древних философов перечислены в хронологическом порядке. — 61.

<sup>3</sup> *Аристотель. Риторика, 1354a1. Ср. Диоген Лаэртский, VIII, 57. — 61.*

<sup>4</sup> См. *Гомер. Илиада, XI, 140. — 62.*

<sup>5</sup> *Аристотель. Риторика, там же. Имеется в виду ученик Парменида Зенон Элейский (ок. 490—430 до н. э.). — 62.*

<sup>6</sup> *Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 1, 11 слл. — 62.*

<sup>7</sup> По преданию, Сократ в юности был каменотесом, как и его отец Софрониск. Ср. *Диоген Лаэртский, VIII, 57. — 62.*

<sup>8</sup> О Тимоне Флиунтском (ок. 325—235 до н. э.), скептическом философе и поэте, см. вступительную статью, стр. 27—28. Сохранившиеся фрагменты его произведений собраны в издании: *H. Diels. Poetarum philosophorum fragmenta. Berlin, 1901, — в дальнейшем каждый раз мы будем указывать порядковый*

номер фрагментов Тимона по этому изданию. Так, относительно данного фрагмента см. фр. 25, изд. Дильса. — 62.

<sup>9</sup> *Тимон*, фр. 62, изд. Дильса. — 62.

<sup>10</sup> *Аристотель Хиосский* (III в. до н. э.) был учеником Зенона Китийского, основателя стоической школы философов. Основным пособием для изучения философии стоиков остается издание фон Арнима: «*Stoicorum veterum fragmenta*». Coll. J. Arnim, I—IV. Lipsiae, 1924, куда вошли и сообщения Секста Эмпирика о философах-стоиках и о некоторых моментах их учения. В комментарии указываются порядковые номера таких фрагментов по изданию Арнима. Относительно данного фрагмента см. фр. 356, изд. Арнима. — 63.

<sup>11</sup> *Панфил* и *Алексис* — философы-логики IV—III вв. до н. э., принадлежавшие мегарской школе философии. *Эвбулид* и *Бриссон* — философы-логики IV в. до н. э. *Дионисиодор* и его брат *Эвтидем* — софисты V в. до н. э., о них рассказывает Платон в диалоге «*Эвтидем*» (271С — 272В). *Фурии* — греческая колония в Италии. — 63.

<sup>12</sup> *Архелай Афинский* (V в. до н. э.) — ученик Анаксагора и учитель Сократа, философ, сблизивший учения Анаксагора и Анаксимена. — 63.

<sup>13</sup> *Сотион Александрийский* — перипатетик II в. до н. э. — 63.

<sup>14</sup> *Ксенократ из Халкедона* (395—314 до н. э.) — философ-академик, схолярх 339—314 гг. — 63.

<sup>15</sup> *Посидоний* (ок. 135—51 до н. э.) из сирийского города Апамеи — философ, оказавший чрезвычайно сильное и глубокое влияние на развитие современной ему и последующей философской (и не специально философской) мысли. Формально относясь к так называемой Средней Стое (II — I вв. до н. э.), Посидоний одним из первых выразил начавшийся в зрелом эллинизме процесс синтеза наиболее актуальных идей, выработанных к тому времени в разные периоды разными философскими школами. Относящиеся к Посидонию свидетельства и фрагменты собраны в первом томе пока незаконченного издания под редакцией Л. Эдельштейна и Дж. Кидда: *Posidonius. I. The Fragments*. Ed. by L. Edelstein and J. G. Kidd. Cambridge, 1972, — где настоящий фрагмент помещен под номером 88. — 64.

<sup>16</sup> *Гомер*. Одиссея, IV, 392. Ср. *Диоген Лаэртский*, II, 21. — 64.

<sup>17</sup> Свидетельства античных авторов, касающиеся философии Эпикюра, собраны в классическом издании Г. Узенера: «*Epictæa*». Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887. В дальнейшем будут указываться порядковые номера фрагментов по этому изданию. Относительно данного места см. фр. 247, изд. Узенера. — 64.

<sup>18</sup> См. фр. II, 44, изд. Арнима. — 64.

<sup>19</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 21—24. — 66.

<sup>20</sup> *Тимон*, фр. 69, изд. Дильса. — 66.

<sup>21</sup> Фр. II, 132, изд. Арнима. — 67.

<sup>22</sup> *Словесное выражение* (см. также «словесное обозначение» — «Против логиков», II, 69—70; II, 74—76; «словесность» — «Против логиков», II, 69, 71, 130) — перевод стоического термина λεκτικόν, далеко не исчерпывающий глубины этого понятия, весьма важного в системе философии стоицизма. В стоической терминологии λεκτικόν обозначает предмет высказывания (букв. «сказательное», «сказуемое», «палагаемое»), причем последний берется не в предметно-вещественном смысле и не как платоническая идея; λεκτικόν предполагает смысл как таковой. — 67.

<sup>23</sup> *Ведущее начало* (ἡγεμονικόν) — стоический термин, характеризующий пневматическое истечение (ἀπ'σπασμα) художественно-творческого огня (πῦρ τεχνικόν) в человеке, выступающее в качестве «ведущего», или «господствующего», для всех способностей человеческой души. — 67.

<sup>24</sup> *Солецизм* — термин античной грамматики, означающий погрешность против нормативного синтаксиса. См. «Против грамматиков», 210—214. — 68.

<sup>25</sup> *Ксениад Коринфский* (V в. до н. э.) — софист, младший современник Сократа. *Анахарсис Скифский* — один из легендарных семи мудрецов, юноша-скиф царского рода, предпринявший путешествие в Грецию во времена Солона. *Метродор Хиосский* (IV в. до н. э.) — философ, последователь Демокрита. *Анаксарх* — последователь Демокрита, философ, сопровождавший Александра Великого в его походах. *Моним из Сиракуз* (IV—III вв. до н. э.) — философ кипрской школы. — 69.

<sup>26</sup> Классическим пособием для изучения философии Ксенофана, как и других мыслителей досократического периода, остается издание Г. Дильса: «Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von Hermann Diels», Neunte Aufl. 1960. Относительно данного фрагмента см. В 34, изд. Дильса. — 69.

<sup>27</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 469. — 69.

<sup>28</sup> *Гиппократ Косский* (ок. 460—377 гг. до н. э.) — врач и философ, испытавший влияние Гераклита и Демокрита. — 69.

<sup>29</sup> Это рассуждение (без ссылки на Анахарсиса) приводится в сочинении «Три книги Пирроновых положений» (III, 259 слл.) — 71.

<sup>30</sup> *Протагор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 72.

<sup>31</sup> *Горгий*, фр. В 3, изд. Дильса. — 73.

<sup>32</sup> См. «Против логиков», I, 48. — 77.

<sup>33</sup> *Метродор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 77.

<sup>34</sup> *Анаксагор*, фр. В 21, изд. Дильса. — 78.

<sup>35</sup> *Асклепиад Вифинский* (120—56 гг. до н. э.) — выдающийся

врач и мыслитель, испытавший влияние Демокрита, Эпикура и Платона. — 78.

<sup>36</sup> *Филолай Тарентский* — философ-пифагореец IV в. до н. э. См. фр. А 29, изд. Дильса. — 78.

<sup>37</sup> Фрагмент поэмы Эмпедокла «О природе». См. фр. В 109, изд. Дильса. — 78.

<sup>38</sup> Ср. «Против логииков», I, 119. См. фр. 85, изд. Эдельштейна и Кидда. — 78.

<sup>39</sup> *Simpl. in Arist. phys.*, p. 1102, 22 Diels. Ср. «Против логииков», I, 109; «Против арифметиков», 2. — 78.

<sup>40</sup> Фр. 58, В 15, изд. Дильса. — 79.

<sup>41</sup> *Медики, талант* — греческие единицы измерения веса. — 80.

<sup>42</sup> *Харит* (или Харес) *Линдосский*, создатель знаменитого в древности Колосса Родосского, жил на рубеже IV—III вв. до н. э. и был учеником Лисиппа, великого скульптора времени Александра Македонского. — 81.

<sup>43</sup> Таково определение стоиков. См. фр. I, 73, изд. Арнима. — 81.

<sup>44</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса. Ср. «Против логииков», I, 49. — 81.

<sup>45</sup> *Парменид*, фр. В 1, изд. Дильса. — 82.

<sup>46</sup> «Против логииков», I, 92. — 83.

<sup>47</sup> *Демокрит*, фр. В 164, изд. Дильса. — 83.

<sup>48</sup> См. «Тимей», 45 В слл. Ср. «Против логииков», I, 93. — 84.

<sup>49</sup> *Эмпедокл*, фр. 109, изд. Дильса. Ср. «Против логииков», I, 92. — 84.

<sup>50</sup> *Эмпедокл*, отрывок из поэмы «О природе», фр. В 2, изд. Дильса. — 85.

<sup>51</sup> *Эмпедокл*, О природе, фр. В 4, изд. Дильса. — 85.

<sup>52</sup> *Гераклит*, фр. А 16, изд. Дильса. — 86.

<sup>53</sup> *Гомер*. Одиссея, XVIII, 136—137. — 86.

<sup>54</sup> *Архилох*, фр. 68 (по изд. Диля). См. «Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева». М., 1963, стр. 218, фр. 60. — 86.

<sup>55</sup> *Еврипид*. Троянки, 885 слл. — перевод С. В. Шервинского. 86.

<sup>56</sup> *Гераклит*, фр. В 1, изд. Дильса. — 87.

<sup>57</sup> *Гераклит*, фр. В 2, изд. Дильса. — 87.

<sup>58</sup> *Демокрит*, фр. В 9, изд. Дильса. — 87.

<sup>59</sup> *Демокрит*, фр. В 10, изд. Дильса. — 88.

<sup>60</sup> *Демокрит*, фр. В 6, 7, 8, изд. Дильса. — 88.

<sup>61</sup> *Демокрит*, фр. В 11, изд. Дильса. — 88.

<sup>62</sup> *Диотим*, фр. 3, изд. Дильса. — 88.

<sup>63</sup> *Анаксагор*, фр. В 21<sup>a</sup>, изд. Дильса. — 88.

<sup>94</sup> Платон. Федр, 237 В. — 89.

<sup>95</sup> Платон. Тимей, 27d — 89.

<sup>96</sup> Спевсипп (ок. 403—339 до н. э.) — племянник, ученик и приемник Платона в руководстве Академией. — 90.

<sup>97</sup> Три мойры (по латыни именуемые Парками), дочери Ананки (необходимости) — три пряхи, прядущие нить человеческой жизни. Платон («Государство», X, 617) и Псевдо-Аристотель («О мироздании», С 7) соотносят Лахесиду с прошлым, Клото — с настоящим, Атропос — с будущим временем. Таким образом, Ксенократ — вольно или невольно — указывает на соотношение своих критериев со временем: умопостигаемого — с будущим, чувственного — с настоящим, мнительного — с прошедшим. — 91.

<sup>98</sup> Аркесилай (315—241 гг. до н. э.) — основатель Второй (Средней) Академии, последователь Платона, испытавший влияние скептицизма. См. вступительную статью А. Ф. Лосева к настоящему изданию, стр. 29—30. — 91.

<sup>99</sup> Фр. 1, 67, 69, изд. Арнима. «Постиженное» и «постигающее представление» в стоической гносеологии объединяют содержание важнейших понятий древнегреческой философии знания: «наука» (ἐπιστήμη), т. е. истинное, непреложное знание, и «мнение» (δῆξις), тоже знание, но основанное на чувственной текучести и потому лишенное дискурсив (скажем, доказательства, системы, закономерности, обобщения). «Постигающее представление» — это образ, впечатление в душе (в данном случае разумеется «ведущее» вместе с «ведомым»), причем образ закрепленный, осознанный и зафиксированный как таковой. — 91.

<sup>70</sup> Карнеад Киренский (214—129 гг. до н. э.) — философ, глава Третьей (Новой) Академии. Характеристика деятельности Карнеада есть во вступительной статье к настоящему изданию — см. стр. 30 слл. — 92.

<sup>71</sup> Антиох Аскалонский (II—I вв. до н. э.) — философ, глава Пятой Академии, сочетавший учение Платона с идеями Аристотеля и стоиков. — 93.

<sup>72</sup> См. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 31 сл. — 93.

<sup>73</sup> Еврипид, Орест, 264. — 95.

<sup>74</sup> Имеется в виду версия (ср. Стезигор. Палинодия; Геродот, II, 115; Еврипид, Елена), согласно которой в Трою был увезен лишь призрак Елены, сама же Елена во время Троянской войны пребывала в Египте у царя Протея, где и встретил ее Менелай, возвращавшийся домой после падения Трои. — 97.

<sup>75</sup> Основателем кривенской школы был Арпстипп (ок. 430—355 гг. до н. э.), ученик Протагора, а затем Сократа. — 99.

<sup>76</sup> Еврипид. Вакханки, 918. — 99.

- <sup>77</sup> Это сочинение Секста Эмпирика не сохранилось. — 101.
- <sup>78</sup> Фр. 247, изд. Узенера. — 102.
- <sup>79</sup> Фр. II, 56, изд. Арнима. — 107.
- <sup>80</sup> *Клеанф из Асса* (ок. 330—232 гг. до н. э.) — философ, один из основателей школы стоицизма. См. фр. 484, изд. Арнима. — 107.
- <sup>81</sup> *Хрисипп Солский* (ок. 280—208/205 гг. до н. э.) — философ, третий схолярх Стои. См. фр. 58, изд. Арнима. — 107.
- <sup>82</sup> *Зенон Китийский* (ок. 336—264 гг. до н. э.), основатель школы стоицизма, ученик киника Кратета и философа мегарской школы Стильпона. — 107.
- <sup>83</sup> Фр. I, 59, изд. Арнима. — 111.
- <sup>84</sup> *Еврипид*. Орест, 264. Ср. «Против логииков», I, 170, 245; II, 67. — 111.
- <sup>85</sup> *Еврипид*. Вакханки, 918. Ср. «Против логииков», I, 192. Здесь Геракл назван, по-видимому, вместо Пейфея. — 111.
- <sup>86</sup> Алкесту, пожелавшую собственной смертью сохранить жизнь своего мужа, фессалийского царя Адмета, уже посвященную подземным богам, Геракл отвоевал у демона смерти и возвратил подавленному горем супругу. Этот миф разработан Еврипидом в трагедии «Алкеста». — 112.
- <sup>87</sup> См. «Против логииков», I, 180. — 112.
- <sup>88</sup> См. «Против логииков», I, 47 слл. В связи с проблемой критерия истины Секст Эмпирик перечисляет множество имен и мнений предшествующих философов. Если исключить не признающих никакого критерия истины, то, по Сексту, одни признают разумный критерий, другие — чувственный критерий, третьи — оба вместе. Из отрицающих критерий Секст излагает и критикует Ксенофана, Ксениада, Анахарсиса, Протагора, Дионисодора, Горгия, Метродора, Анаксарха, Монима («Против логииков», I, 49—89). К утверждающим разумный критерий Секст относит Анаксагора, пифагорейцев, Посидония, Пармениада, Гераклита, Демокрита, Платона (I, 90—144). О чувственном критерии говорили, по Сексту, Эмпедокл, Антиох, Асклепиад и Эпикур, который считал, что предмет существует таким, каким является, и что очевидность — фундамент и основание для всего (I, 120—125, 201—216). И то и другое основание принимал Плевсияпп, который говорил о научном разуме и научном восприятии, Ксенократ, учивший о трех критериях, Аристотель и перипатетики (I, 145—149, I, 217—226). Аркесилай говорил о разумной устроенности в качестве критерия истинности, Карнеад и его сторонники — об истинном представлении, отличающемся нерассеянностью и разработанностью, стоики — о постигающем представлении, не имеющем препятствия (I, 158, 173—181, 228, 253,



257). По мнению киренайков, критерием всего существующего являются чувственные аффекции (I, 190—200). Нельзя сказать, что Секст выдерживает здесь свое собственное деление, хотя тенденция к схематизму и систематизму везде остается неизменной. — 113.

<sup>88</sup> См. *Платон*. Федр, 230 А. *Тифон* — младший из титанов, боровшийся с Зевсом за власть над Олимпом (и, по некоторым версиям, победивший его). На греческих вазах Тифон изображается как крылатое змеевидное чудовище с человеческим торсом. — 114.

<sup>89</sup> *Демокрит*, фр. В 165, изд. Дильса. — 114.

<sup>91</sup> *Пифийский бог* — Аполлон, победивший змея Пифона. «*Познай самого себя*» — надпись над входом в дельфийский храм Аполлона, воздвигнутый на месте этой победы. — 114.

<sup>92</sup> Фр. 310, изд. Узенера. — 115.

<sup>93</sup> Ср. *Аристотель*. *Тофика*, 133 В 2. — 115.

<sup>94</sup> *Псевдо-Платон*. *Определения*, 415 А. — 117.

<sup>95</sup> См. «Против логиков», I, 192. — 120.

<sup>96</sup> Так называемый «троп взаимодоказуемости» — один из пяти тропов Агриппы, изложенных Секстом Эмпириком в трактате «Три книги Пирроновых положений» (I, 164—167), — указывает на ошибку «порочного круга», когда доказательство получает обоснование только из доказываемого (и наоборот). См. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 36—37. — 128.

<sup>97</sup> См. «Против логиков», I, 294 слл. — 129.

<sup>98</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 90—99, а также вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 34—36. — 129.

<sup>99</sup> *Дикеарх Мессенский* — ученик Аристотеля, географ, историк, автор философских сочинений, ритор. — 130.

<sup>100</sup> *Стратон Лампсакский* — философ и естествоиспытатель, глава перипатетической школы в 287—269 гг. до н. э. — 130.

<sup>101</sup> *Клеанф*, фр. 484, изд. Арнима. — 135.

<sup>102</sup> *Хрисипп*, фр. 56, изд. Арнима. — 135.

<sup>103</sup> См. «Фрагменты стоиков», I, 64, изд. Арнима. — 135.

<sup>104</sup> См. «Против логиков», I, 357. — 137.

<sup>105</sup> *Демокрит*, фр. А 8 и 114, изд. Дильса. — 138.

<sup>106</sup> См. *Платон*. *Тезтет*, 171 А; *Эвтидем*, 286 В, С. — 138.

<sup>107</sup> См. *Протагор*, фр. А 19, изд. Дильса. — 138.

<sup>108</sup> *Гомер*. *Илиада*, XXIII, 101, пер. Н. И. Гнедича. — 142.

<sup>109</sup> См. *Еврипид*. *Геракл*, 969. *Еврисфей* — аргосский царь, на службе у которого Геракл совершил свои «двенадцать подвигов». — 142.

<sup>110</sup> См. «Против физиков», I, 37. — 143.

<sup>111</sup> *Сорит* (букв. «куча») — один из парадоксов, приписываемых Эвбулиду из Милета (IV в. до н. э.), философу мегарской школы: «если одно зерно не составит кучи, и два не составят кучи, и три и т. д., то никогда не будет кучи». См. *Cic., de divinatione* II, 4, 11; *Acad.*, II, 16, 49; 29, 92. — 144.

<sup>112</sup> Фр. 276, изд. Арнима. — 144.

<sup>113</sup> *Зенон*, фр. 224, изд. Арнима. — 145.

<sup>114</sup> См. «Против логики», I, 249, 414. — 146.

<sup>116</sup> «Фрагменты стоиков», I, 59, изд. Арнима. — 146.

<sup>116</sup> См. «Против логики», I, 264. — 148.

<sup>117</sup> «Фрагменты стоиков», II, 118, изд. Арнима. — 149.

## ПРОТИВ ЛОГИКОВ

### КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> См. «Против логики», I, 146—260. — 151.

<sup>2</sup> «Против логики», I, 53. — 151.

<sup>3</sup> То же сообщает о *Мониме* и Диоген Лаэций (VI, 83). — 152.

<sup>4</sup> Ср. «Против логики», I, 135. — 152.

<sup>5</sup> Платон в диалоге «Кратил» (по имени одного из наиболее крайних последователей Гераклита) так передает эту мысль: «Гераклит говорит где-то, что все сущее течет и ничто не остается на месте, а еще, уподобляя все сущее течению реки, он говорит, что дважды тебе не войти в одну и ту же реку» (402 А, перевод Т. В. Васильевой). — 152.

<sup>6</sup> Таким образом, по сообщению Секста, Энесидем в морфологическом составе слова ἀλτῶσις усматривает так называемую α — privativum (префикс α — со значением отрицания). Ср. *Платон*. Кратил, 421 В. — 152.

<sup>7</sup> Фр. 244, изд. Узенера. — 152.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см. ниже — «Против логики», II, 85, 88 слл. — 152.

<sup>9</sup> Фр. II, 166, изд. Арнима. — 153.

<sup>10</sup> См. «Против логики», I, 38. — 153.

<sup>11</sup> Ср. «Против логики», II, 137 слл. — 154.

<sup>12</sup> См. «Против логики», I, 341. — 155.

<sup>13</sup> Имеется в виду высшая категория стоической логики «ничто» (τὸ τί). Ср. «Против физики», II, 218. — 156.

<sup>14</sup> «Убедительное» — термин Новой Академии. См. вступительную статью, стр. 30—31. Ср. «Против логики», II, 174 слл. — 159.

<sup>15</sup> См. *Еврипид*. Орест, 256. — 160.

<sup>16</sup> Гомер. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковско-го. — 161.

<sup>17</sup> Фр. 253, изд. Узенера. — 161.

<sup>18</sup> См. «Против логики», I, 209 слл. Ср. Лукреций. О природе вещей, IV, 30 слл.:

Есть у вещей то, что за призраки мы почитаем;  
Тонкой подобно плеве, от поверхности тел отделяясь,  
В воздухе реют они, летая во всех направлениях.  
Эти же призраки, нам представляясь, в испуг повергают  
Нас наяву и во сне, когда часто мы видим фигуры  
Странные призраков тех, кто лишен лицемерия света;  
В ужасе мы от сна пробуждаемся, их увидавши.

(Перевод Ф. А. Петровского). — 162.

<sup>19</sup> Еврипид. Геракл, 982. Ср. «Против логики», I, 405 слл. — 162.

<sup>20</sup> «Против логики», I, 402 слл., 426 слл. — 162.

<sup>21</sup> Фр. II, 187, изд. Арнима. «Словесность», «словесное» обозначение — перевод стоического термина λεξις. См. «Против логики», I, 38. — 163.

<sup>22</sup> Гомер, Илиада, III, 130, перевод Н. И. Гнедича. — 163.

<sup>23</sup> Гомер, Илиада, III, 300. — 163.

<sup>24</sup> Гомер, Илиада, VII, 202. — 164.

<sup>25</sup> Отрывок из неизвестной трагедии. — 163.

<sup>26</sup> См. «Против логики», II, 300—315. — 164.

<sup>27</sup> Фр. II, 167, изд. Арнима. — 165.

<sup>28</sup> Гомер, Илиада, I, 1, перевод Н. И. Гнедича. — 165.

<sup>29</sup> Относительно так называемого «постигающего представления» см. «Против логики», I, 151 слл. — 166.

<sup>30</sup> Фр. II, 214, изд. Арнима. — 167.

<sup>31</sup> См. Платон. Федон, 103 С слл. — 167.

<sup>32</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 205, изд. Арнима. — 168.

<sup>33</sup> См. «Басни Эзопа». Перевод, статья и комментарии М. Л. Гаспарова. М., «Наука», 1968, стр. 74, № 35. — 170.

<sup>34</sup> «Имплицитное» в данном случае следует понимать как неразвернутое, несознанное, неформулированное умозаключенное (буквально συνημιθέως значит «сжатое в одном»). — 171.

<sup>35</sup> Филон из Мегары (IV в. до н. э.) — философ мегарской школы. — 172.

<sup>36</sup> Диодор Крон (IV в. до н. э.) — философ мегарской школы, учитель Филона. — 172.

<sup>37</sup> «Фрагменты стоиков», II, 211, изд. Арнима. — 174.

<sup>38</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», II, 98, 140. Беспредельную пустоту вне мира постулировал стояк, о чем

сообщает Диоген Лаэций в главе, посвященной Зенону (VII, I, 140). — 178.

<sup>39</sup> Врачи-логики, или врачи-догматики, — одна из основных медицинских школ эллинизма, придававшая большое значение этиологии заболеваний. См. «Против логиков», II, 188. — 180.

<sup>40</sup> См. фр. II, 229, изд. Арнима; фр. 262, изд. Узенера. — 184.

<sup>41</sup> См. Платон. Федр, 264 d. — 185.

<sup>42</sup> Ср. «Против логиков», I, 135 слл. — 185.

<sup>43</sup> Фр. 247, изд. Узенера, стр. 182. — 186.

<sup>44</sup> Эрасистрат (III в. до н. э.) — врач-анатом, Герофил (ок. 300 г. до н. э.) — врач и философ, Асклепиад (I в. до н. э.) — врач и ритор, все трое относились к школе врачей-логиков, или врачей-догматиков. См. «Против логиков», II, 156. — 187.

<sup>45</sup> Эмпирическая школа врачей существовала в эпоху эллинизма наряду с логической (догматической). Каковы были принципиальные различия между этими школами, в настоящее время установить трудно. Известно к тому же, что в приложении к врачу слово «эмпирик» не всегда означало принадлежность его к специальной эмпирической школе, ибо зачастую «эмпирик» значило то же, что и «врач» (см. вступительную статью А. Ф. Лосева, стр. 39—40). — 187.

<sup>46</sup> См. «Против физиков», I, 237 слл. — 188.

<sup>47</sup> Арат и Александр Этолийский — поэты II в. до н. э., авторы астрономических поэм. — 189.

<sup>48</sup> Ср. «Против логиков», I, 135, 193. Имеется в виду Демокрит. См. также «Против логиков», II, 184. — 190.

<sup>49</sup> Ср. «Против логиков», II, 9—10, 185. Другие — Аристотель и стоики, третьи — эпикурейцы. — 191.

<sup>50</sup> См. «Против логиков», II, 234 слл. — 191.

<sup>51</sup> См. «Против логиков», II, 188. — 192.

<sup>52</sup> Хрисипп, фр. II, 242, изд. Арнима. — 192.

<sup>53</sup> Имеются в виду стоики. См. фр. II, 221, изд. Арнима. — 197.

<sup>54</sup> См. «Фрагменты стоиков», изд. Арнима, единственный фрагмент, сохранившийся под именем Василида (II — I вв. до н. э.), философа стоической школы, ученика Диогена Вавилонского. — 200.

<sup>55</sup> Фр. II, 727, изд. Арнима. — 202.

<sup>56</sup> «Фрагменты стоиков», II, 223, изд. Арнима. — 203.

<sup>57</sup> Гераклит, фр. А 16, изд. Дильса. — 206.

<sup>58</sup> Эмпедокл, фр. В 110, изд. Дильса. — 206.

<sup>60</sup> См. «Против логиков», II, 143. — 206.

<sup>60</sup> См. «Против логиков», II, 142. — 209.

<sup>61</sup> *Воздержание от суждения* — основа скептической философии. См. «Три книги Пирроновых положений», I, 8 слл. — 209.

<sup>62</sup> Фр. II, 266, изд. Ариппа. — 211.

<sup>63</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса. Ср. «Против логиков», I, 49, 110. — 213.

<sup>64</sup> *Демокрит*, фр. В 10<sup>b</sup>, изд. Дильса. — 214.

<sup>65</sup> *Не более, или ничто не более*, — выражение, характеризующее скептическое умонастроение, при котором ни один предмет не получает больше доверия и не производит более сильного действия, чем какой-либо другой. См. «Три книги Пирроновых положений», I, 188. — 214.

<sup>66</sup> Фр. 272, изд. Узенера. — 214.

<sup>67</sup> Относительно этого стоического определения см. «Против логиков», II, 114, 268. — 214.

<sup>68</sup> *Антиципация* — перевод греческого термина πρόληψις (букв. «предвзятие», т. е. одновременно и предвосхищение и предвзятость), занимающего важное место в эпикурейской и стоической гносеологии. Эпикур первый ввел этот термин в язык философии для обозначения способности души воспринимать что-либо как таковое, однако как раз эпикуровское содержание этого термина в настоящее время труднее всего установить, поскольку свидетельства античных авторов об этом предмете крайне скудны и туманны. Антиципация — латинская калька термина πρόληψις, введенная в философское словоупотребление Цицероном, причем тот же Цицерон объяснял πρόληψις как antecertam animo rei quandam informationem «некую предвзятую душой информацию (отображение) вещи» («О природе богов», I, 16, 43). В употреблении стоиков πρόληψις обозначает запас впечатлений, ощущений и т. п., иначе говоря, предшествующий опыт, позволяющий что-то воспринять, поскольку всякое новое впечатление преломляется в душе соответственно тому, что было в сознании раньше. — 215.

<sup>69</sup> См. «Против логиков», II, 374. — 217.

<sup>70</sup> *Димитрий Лаконский* (II в. до н. э.) — философ, последователь Эпикура. — 219.

<sup>71</sup> См. фр. 247, изд. Узенера (стр. 182). — 220.

<sup>72</sup> Фр. 63, изд. Ариппа. — 220.

<sup>73</sup> См. «Против логиков», II, 355. — 221.

<sup>74</sup> Т. е. тех, кто в рассуждении совершает ошибку, имеющую *petitio principii*. — 221.

<sup>75</sup> Фр. II, 167, изд. Ариппа. — 222.

<sup>76</sup> См. *Еврипид*. Электра, 509:

...Лишь нынче я, с путя свернув, к могиле  
Хотел припасть...

(Перевод И. Анненского). — 224.

<sup>77</sup> «Против логиков», II, 334а. — 225.

<sup>78</sup> «Против логиков», II, 174. — 227.

<sup>79</sup> Фр. II, 91, изд. Арнима. — 227.

<sup>80</sup> *Клеанф*, фр. 484, изд. Арнима. — 228.

<sup>81</sup> *Хрисипп*, фр. II, 56, изд. Арнима. — 228.

<sup>82</sup> См. фр. II, 85, изд. Арнима. — 229.

<sup>83</sup> Фр. II, 239, изд. Арнима. — 230.

<sup>84</sup> Намек на Хрисиппа, чьи сочинения носили названия, включавшие, как правило, слово «введение». См. «Против логиков», II, 223, 443. — 233.

<sup>85</sup> Фр. II, 240, изд. Арнима. — 233.

<sup>86</sup> См. «Против логиков», II, 224 слл. — 235.

<sup>87</sup> *Антипатр из Тарса* (первая половина II в. до н. э.) — философ-стоик, ученик и преемник Диогена Вавилонского, учитель Панацея. См. фр. 28, изд. Арнима. — 236.

<sup>88</sup> См. «Против логиков», II, 411 слл. — 237.

<sup>89</sup> См. «Против логиков», II, 112 слл. — 237.

<sup>90</sup> «Фрагменты стоиков», I, 404, изд. Арнима. — 238.

## ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> См. «Против логиков», I, 20 слл. — 244.

<sup>2</sup> *Клитоммах* (175—110 гг. до н. э.) — ученик Карнеада, излагавший его учение. — 244.

<sup>3</sup> См. *Гомер*. Одиссея, IV, 365 слл. Гомеру здесь навязывается аллегория, основанная на этимологическом сопоставлении имени Протей со словом *πρῶτος* (первый), а имени Идофея со словом *εἶδη* (мн. число от *εἶδος*, т. е. «вид»). *Протей* — вещный морской старец, способный менять свое обличье. *Идофея* — дочь Протея. — 245.

<sup>4</sup> *Анаксагор*, фр. В 1, изд. Дильса. — 245.

<sup>5</sup> Гомеомерии (букв. «подобомеры», «подобочастья») — наименование, которое дал Аристотель материальным элементам Анаксагора. См. «Физика», III, 4, 203а20; «О небе», III, 3, 302а3; б3; 302б14. — 245.

<sup>6</sup> См. *Аристотель*. Метафизика, I, 3, 984, В 18 слл. — 245.

<sup>7</sup> *Гермотим Клазоменский* — философ ионийской школы. — 245.

<sup>8</sup> *Гесиод*. Теогония, 116 слл. Перевод В. В. Вересаева. — 245.

<sup>9</sup> *Парменид*, фр. В 13, изд. Дильса. — 245.

<sup>10</sup> *Эмпедокл*, фр. В 17, изд. Дильса. — 245.

<sup>11</sup> Фр. II, 301, изд. Арнима. — 245.

<sup>12</sup> Таково определение стоиков, — см. фр. II, 36, изд. Арнима. — 245.

<sup>13</sup> Легендарному певцу Орфею приписано столько разнообразных деяний, столько глубоких и мудрых изречений, столько поэтических фрагментов, что ученые новейшего времени, учитывая к тому же важное место орфического учения в истории философии, предпочитают говорить об Орфее как о полумифической фигуре. См. *Orphicorum fragmenta*, coll. O. Kern. Berolini, 1922. — 246.

<sup>14</sup> Для первого стиха см. *Гесиод*. Труды и дни, 255, а для второго — *Гомер*. Одиссея, XVII, 487. — 246.

<sup>15</sup> *Эвгемер из Мессены* (IV в. до н. э.) — философ, близкий учению киренайков, предложил рационалистическое истолкование греческой мифологии, ставшее одним из знаменательных явлений эпохи эллинизма и встретившее впоследствии не только осуждение (см. «Против физиков», I, 51), но и сочувствие (в частности, начитатель римской поэзии Эний посвятил Эвгемеру поэму, в которой пересказывал его сочинения). — 246.

<sup>16</sup> *Продик*, фр. В 5, изд. Дильса. — 246.

<sup>17</sup> *Демокрит*, фр. В 166, изд. Дильса. — 247.

<sup>18</sup> Фр. 10, изд. Розе. См. *Aristotelis opera*, Ed. Acad. Reg. Boruss., vol. IV. Berolini, 1870. — 247.

<sup>19</sup> См. *Гомер*. Илиада, XVI, 850 слл., XXII, 358 слл. — 247.

<sup>20</sup> *Демокрит*, фр. А 75, изд. Дильса. — 247.

<sup>21</sup> Фр. 5, изд. Узенера. Ср. *Лукреций*. О природе вещей, V, 1168 слл. — 247.

<sup>22</sup> *Гомер*. Илиада, IV, 297—8, перевод Н. И. Гнедича. — 248.

<sup>23</sup> *Гомер*. Илиада, II, 554, перевод Н. И. Гнедича. — 248.

<sup>24</sup> См. *Сенека*. Письма, 90. Ср. также *Ювенал*. Сатиры, XV, 69—71:

Наш-то ведь род измелечал еще и при жизни Гомера,  
Ныне земля производит все мелких и злобных людшек:  
Глянет на них кто-нибудь из богов — и смешно и досадно.

(Перевод Д. Недовича и Ф. Петровского). — 248.

<sup>25</sup> *Арго* — корабль, на котором греческие герои совершили плавание к берегам Колхиды незадолго до Троянской войны. — 249.

<sup>26</sup> Более распространена была версия, по которой младенец, родившийся у Алкмены, супруги фиванского царя Амфитриона, и получивший при рождении имя Алкея (или Алкида), впоследствии назван был Гераклом в честь аргивской Геры (олимпийской супруги Зевса, отца героя). — 250.

<sup>27</sup> *Кастор и Полидевк* (Поллукс), сыновья Леды, супруги царя Тиндарея, братья Елены и Клитемнестры, по некоторым версиям, были сыновьями Зевса (т. е. «Диоскурами»). — 250.

<sup>28</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 303—4, перевод В. А. Жуковского. — 250.

<sup>29</sup> Ср. стихотворение XXXVII Катулла, где Кастор и Полидевк называются «Близнецами в шапке» (перевод А. Пиотровского). — 250.

<sup>80</sup> Так считал, например, Продик Кеосский. См. «Против физиков», I, 18 или I, 52. — 250.

<sup>81</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191—2, перевод В. А. Жуковского. — 251.

<sup>32</sup> См. «Против логииков», I, 341. — 252.

<sup>38</sup> О термине «антципация» см. «Против логииков», II, 337. — 252.

<sup>34</sup> Эта характеристика принадлежит Каллимаху (александрийский поэт III в. до н. э.). См. также «Против физиков», I, 17. — 252.

<sup>85</sup> *Диасор Милосский* (ок. 420 г. до н. э.) — лирический поэт, ученик Демокрита. — 252.

<sup>36</sup> *Феодор* (ок. 310 г. до н. э.) — философ киренской школы. — 252.

<sup>37</sup> *Продик*, фр. В 5, изд. Дильса. — 253.

<sup>88</sup> См. *Критий*, фр. В25, изд. Дильса. *Тридцать тираннов* — олигархическая коллегия, захватившая власть в Афинах на исходе Пелопоннесской войны. Правление «тридцати тираннов» (404—403 гг. до н. э.) было отмечено жестокостью и произволом. — 253.

<sup>39</sup> *Протагор*, фр. А 12, изд. Дильса. — 254.

<sup>40</sup> *Тимон*, фр. 5, изд. Дильса. — 254.

<sup>41</sup> См. «Против физиков», I, 61—74 (первый способ), 75—122 (второй способ), 123—126 (третий способ), 127—136 (четвертый способ). — 255.

<sup>42</sup> *Философы сада* — эпикурейцы, называвшиеся так от сада в Афинах, где располагалась школа Эпикура. — 255.

<sup>48</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 576 слл., перевод В. А. Жуковского. — 256.

<sup>44</sup> Там же, 582 слл. — 256.

<sup>45</sup> Фр. 337, изд. Уаенера. — 256.



<sup>46</sup> Таково воззрение стоиков. Ср. Цицерон. О природе богов, II, 15. — 256.

<sup>47</sup> Гесиод. Труды и дни, 252 слл., перевод В. В. Вересаева. — 259.

<sup>48</sup> См. Клеанф, фр. 529, изд. Ариппа. — 260.

<sup>49</sup> Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, I, 4, 2. — 260.

<sup>50</sup> Поликлет — знаменитый скульптор второй половины V в. до н. э. — 260.

<sup>51</sup> Зевксис — известный живописец, творивший в конце V и в начале IV вв. до н. э. — 260.

<sup>52</sup> См. Зенон, фр. 113, изд. Ариппа. «Смепа разумного» или «зародышевые смыслы» — перевод стоического термина λόγος σπερματικός. — 262.

<sup>53</sup> Зенон, фр. III, изд. Ариппа. — 262.

<sup>54</sup> Платон. Тимей, 29 D слл. п 30 B, перевод (за исключением последней фразы) С. С. Аверинцева. — 263.

<sup>55</sup> Алексин из Элиды (III в. до н. э.) — философ мегарской школы. См. фр. 110, изд. Ариппа. — 263.

<sup>56</sup> См. фр. II, 1016, изд. Ариппа. — 263.

<sup>57</sup> Наименование «впхрь» Демокрит дал той силе, что сообщала атомам выптовое движение. См. Демокрит, фр. A 1 (44), пзд. Дильса. — 263.

<sup>58</sup> Изобретенный Архимедом (знаменитым ученым III в. до н. э.) планетарий, представляющий движение звезд. — 264.

<sup>59</sup> См. «Против физиков», I, 13. — 265.

<sup>60</sup> Один из фрагментов, связанных с именем Пифагора и пифагорейской школой. — 266.

<sup>61</sup> См. Эмпедокл, фр. В 136, пзд. Дильса. — 266.

<sup>62</sup> Эмпедокл, фр. В 137, пзд. Дильса. — 266.

<sup>63</sup> См. Зенон, фр. 152, изд. Ариппа. — 267.

<sup>64</sup> Диоген Вавилонский (II в. до н. э.) — стоический философ, ученик Хрисиппа, учитель Карпеада. См. фр. 32, изд. Ариппа. — 267.

<sup>65</sup> Ксенофан, фр. В 24, пзд. Дильса. — 269.

<sup>66</sup> Это ироническое замечание имеет в виду теорию Платона (см. «Тимей», 67 E). — 269.

<sup>67</sup> Лаиса, Фрига — племена прославленных греческих красавиц-гетер, ставшие нарицательными. — 270.

<sup>68</sup> О сорите см. «Против логиков», I, 416. — 275.

<sup>69</sup> Гомер. Илиада, XV, 187—9, перевод Н. И. Гнедича. От первого лица выступает Посейдон, владыка морей. — 275.

<sup>70</sup> Ахелой — крупнейшая река в Греции. Мифическая традиция считает его сыном Оксана и Тетиды (Тетиды) (См. Софокл. Трахинянки, 510 слл.). — 275.

<sup>71</sup> *Энодия, Протиридия, Эпимилия, Эпиклибания* — эпитеты, под которыми почиталась Артемиды-Геката, богиня дорог, владычица темных сил, покровительница ворожбы. — 275.

<sup>72</sup> Фрагмент неизвестной комедии. — 275.

<sup>73</sup> *Ксенофан*, фр. В 11, изд. Дильса. — 276.

<sup>74</sup> См. «Против физиков», I, 4—12. — 276.

<sup>75</sup> Имеются в виду стойки. См. фр. II, 337, изд. Арнима. — 277.

<sup>76</sup> См. «Против логиков», II, 453—461. — 279.

<sup>77</sup> См. «Против физиков», I, 218—231. — 279.

<sup>78</sup> Фр. II, 341, изд. Арнима. — 279.

<sup>79</sup> *Гипербореи* — в представлении античности, жители крайнего Севера. Ср. «Против логиков», II, 194. — 285.

<sup>80</sup> «Против физиков», I, 262. — 288.

<sup>81</sup> См. «Против физиков», I, 331 слл. — 293.

<sup>82</sup> См. «Против физиков», I, 258 слл. — 293.

<sup>83</sup> Рассуждение построено на том формально-логическом основании, что каждое число натурального ряда чисел равно ничему общего не имеет ни с каким другим числом из этого натурального ряда, и поэтому, какие бы операции мы ни производили с тем или другим числом, они ни к какому другому числу не имеют отношения. — 295.

<sup>84</sup> См. фр. II, 524, изд. Арнима. — 299.

<sup>85</sup> Фр. 75, изд. Узенера. — 299.

<sup>86</sup> *Гомер*. Илиада, I, 1, перевод Н. И. Гнедича. — 302.

<sup>87</sup> *Ферекид Сирский* — поэт и философ, легендарный учитель Пифагора. — 303.

<sup>88</sup> *Идей Гимерийский* — философ ионийской школы, близкий Анаксимену. — 303.

<sup>89</sup> *Диоген Аполлонийский* — философ второй половины V в. д.) в. э. — 303.

<sup>90</sup> *Гиппас Метапонтийский* — один из ранних пифагорейцев. — 303.

<sup>91</sup> *Ксенофан*, фр. В 33, изд. Дильса. — 303.

<sup>92</sup> *Гиппон Регийский*, прозванный безбожником, — философ эпохи Перикла. — 303.

<sup>93</sup> *Энопид Хиосский* — философ, младший современник Анаксагора. — 303.

<sup>94</sup> *Ономакрит* (VI в. до в. э.) — глава афинских орфиков. — 303.

<sup>95</sup> *Эмпедокл*, фр. В 6, изд. Дильса. *Зевес* олицетворяет здесь, по всей вероятности, огонь, или эфир, *Гера* — землю, *Аидоней* (Аид) — воздух, *Иестида* (сицилийское божество) — воду. — 303.

<sup>96</sup> Фр. 286, изд. Эдельштайна и Кидда. — 303.

<sup>97</sup> *Моз* — фийкийский мудрец, живший, по преданию, еще до Троянской войны. — 303.

<sup>98</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковско-го. — 308.

<sup>99</sup> Фр. 29, изд. Розе. — 310.

<sup>100</sup> Имеется в виду рассуждение из трактата «Три книги Пирроновых положений» (III, 47—48). — 315.

<sup>101</sup> Таново определение тела у Эпикура. Ср. «Против физиков», II, 240, 257; «Против этиков», 226. — 315.

## ПРОТИВ ФИЗИКОВ

### КНИГА ВТОРАЯ

<sup>1</sup> Фр. 271, изд. Узенера. — 316.

<sup>2</sup> Фр. 505, изд. Арнима. — 316.

<sup>3</sup> См. «Против физиков», I, 333 слл. — 316.

<sup>4</sup> Ср. *Аристотель*. О небе, IV, 3 слл. — 317.

<sup>5</sup> *Гесиод*. Теогония, 116 слл., перевод В. В. Вересаева. — 318.

<sup>6</sup> «Против физиков», II, 195. — 319.

<sup>7</sup> «Против физиков», II, 310. — 319.

<sup>8</sup> «Против физиков», II, 37. — 319.

<sup>9</sup> Ср. *Диоген Лаэртий*, X, 2. — 319.

<sup>10</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, IV, 5. — 321.

<sup>11</sup> Ср. *Аристотель*. О небе, I, 3, 270 В 6... В 22. — 322.

<sup>12</sup> *Аристотель*. Категории, 15 А 13. — 323.

<sup>13</sup> Фр. 291, изд. Узенера. — 323.

<sup>14</sup> См. *Платон*. Теэтет, 181 А. — 324.

<sup>15</sup> «Против физиков», II, 85 слл., 120. — 324.

<sup>16</sup> Имеется в виду книжка Диогена. См. также «Три книги Пирроновых положений», II, 244. Ср. остроумную версию этого предания в стихотворении А. С. Пушкина:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый,  
Другой смолчал и стал пред ним ходить.  
Сильнее бы не мог он возразить;  
Хвалили все ответ замысловатый.  
Но, господа, забавный случай сей  
Другой пример на память мне приводит:  
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,  
Однако ж прав упрямый Галилей.

(1825 г.). — 328.

<sup>17</sup> См. «Против физиков», I, 277 слл. — 329.

<sup>18</sup> *Деифоб* — брат Париса, сын троянского царя Приама. — 333.

- <sup>19</sup> См. «Против физиков», II, 52. — 335.
- <sup>20</sup> Имеются в виду стойки. — 338.
- <sup>21</sup> См. «Против физиков», II, 121. — 346.
- <sup>22</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 513, изд. Аршма. — 347.
- <sup>23</sup> Таково платоническое определение. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 136 слл., а также *Платон*. *Тимей*, 47 слл. — 347.
- <sup>24</sup> В данном случае «мир» значит «небо». — 347.
- <sup>25</sup> *Аристарх Самосский* — известный александрийский астроном III в. до н. э. — 347.
- <sup>26</sup> См. *Аристотель*. *Физика*, IV, 11. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 136. — 348.
- <sup>27</sup> Ср. «Три книги Пирроповых положений», III, 137. — 348.
- <sup>28</sup> См. фр. 294, стр. 352, изд. Узенера. — 348.
- <sup>29</sup> *Демокрит*, фр. А 72, изд. Дильса. — 348.
- <sup>30</sup> Ср. *Лукреций*. *О природе вещей*, V, 91 слл., 235 слл. — 349.
- <sup>31</sup> *Тимон*, фр. 76, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 337, а также «Три книги Пирроновых положений», III, 138. — 351.
- <sup>32</sup> Относительно «ничто». См. «Против логиков», II, 32. — 354.
- <sup>33</sup> Фр. 294, изд. Узенера. *Симптом* понимается здесь как сопровождающее свойство, атрибут. — 355.
- <sup>34</sup> См. «Против физиков», II, 176—177. — 356.
- <sup>35</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 358.
- <sup>36</sup> См. «Против физиков», II, 182 слл. — 358.
- <sup>37</sup> Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, I, 5, 986 А 8. — 361.
- <sup>38</sup> См. «Против логиков», I, 96 слл. Трактат Секста под названием «О душе» не сохранился. — 365.
- <sup>39</sup> «Против физиков», II, 293. — 367.
- <sup>40</sup> См. *Платон*. *Федон*, 96 слл. — 368.
- <sup>41</sup> См. «Против логиков», I, 303 слл. — 369.
- <sup>42</sup> *Платон*. *Федон*, 97 А. — 369.
- <sup>43</sup> *Ксенофан*, фр. В 27, изд. Дильса. — 370.
- <sup>44</sup> *Гомер*. *Илиада*, XIV, 201; VII, 99; перевод Н. И. Гнедича. — 370.
- <sup>45</sup> *Ксенофан*, фр. В 33, изд. Дильса. — 371.
- <sup>46</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии. — 371.
- <sup>47</sup> *Эмпедокл*, фр. В 6, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 362. — 371.
- <sup>48</sup> *Эмпедокл*, фр. В 17, изд. Дильса. Ср. «Против физиков», I, 10. — 371.

<sup>49</sup> См. «Против физиков», II, 170 слл. — 372.

<sup>50</sup> См. «Против физиков», II, 37 слл., — 372.

<sup>51</sup> «Против физиков», I, 277 слл.; «Против логиков», I, 378 слл.; «Три книги Пирроновых положений», III, 85, 102. — 372.

<sup>52</sup> См. «Против физиков», I, 268 слл. — 372.

<sup>53</sup> «Против физиков», I, 266 слл. — 374.

<sup>54</sup> «Против логиков», I, 263 слл. — 374.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика . . . . .</i>	5
<b>ПРОТИВ УЧЕНЫХ</b>	
<b>Книжки VII—VIII. Две книги против логиков . . . . .</b>	61
Книга первая . . . . .	—
Книга вторая . . . . .	151
<b>Книжки IX—X. Две книги против физиков . . . . .</b>	244
Книга первая . . . . .	—
Книга вторая . . . . .	316
<b>Примечания . . . . .</b>	377

## Секст Эмпирик

С 28 Сочипеппа в двух тома. Т. 1. Вступит. статья п пер. с древпегреч. А. Ф. Лосева. М., «Мысль», 1975. 399 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Секст Эмпирик — выдающийся античный философ, последний представитель школы античного скептицизма. В настоящем томе впервые публикуются на русском языке наиболее важные его сочинения: «Две книги против логиков» и «Две книги против физиков» из большого трактата «Против ученых», представляющие собой ценнейший источник сведений по истории различных философских школ античности.

С 10501-074  
004(01)-75 подшивное

1 Ф

### *Секст Эмпирик* СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ Том 1

Редактор *Т. В. Васильева*  
Младшие редакторы *Л. И. Сальникова, Е. Н. Тюленева*  
Оформление художника *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*  
Технический редактор *Л. П. Гришина*  
Корректор *Ч. А. Скруль*

Сдано в набор 22 октября 1974 г. Подписано в печать 31 марта 1975 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>2</sub>. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов 21. Учетно-издательских листов 21,71. Тираж 35 000 экз. Цена 1 р. 61 к.  
Заказ № 1705.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли,  
197136. Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.



СЕКСТ ЭМПИРИК  
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ





**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

# СЕКСТ ЭМПИРИК

**СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ**

**ТОМ 2**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**« МЫСЛЬ »**

**МОСКВА - 1976**

1 Ф  
С 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ  
*А. Ф. ЛОСЕВА*

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО

С  $\frac{10501-032}{004(01)-76}$  подписное

© Издательство «Мысль». 1976

# **ПРОТИВ УЧЕНЫХ**

## КНИГА XI ПРОТИВ ЭТИКОВ

Выше мы рассмотрели приводимые скептиками апории относительно логического и физического отделов философии. Теперь нам остается выставить апории, которые могут относиться к этическому отделу. Таким образом, каждый из нас, получив совершенное скептическое устройство, по словам Тимона, будет жить

Ровно, спокойно, блаженно, тихо, легко, беззаботно, Мудрости сладкой пустым слух не вверяя речам <sup>1</sup>.

Но поскольку почти все единогласно принимают, что этическая теория касается различения блага и зла (как и учил первый, выдвинувший это мнение, Сократ, говоря, что самым важным вопросом является разыскание того... «что у тебя худого и доброго дома случилось» <sup>2</sup>, то и мы должны сначала рассмотреть их различие.

### [I. КАКОВО ГЛАВНОЕ РАЗЛИЧИЕ В ДЕЛАХ ЖИЗНИ?]

Все те философы, что в этой области слышат основными положениями, и наиболее ясно, — древняя академия, перипатетики и стоики — обычно говорят, производя деление, что из сущего одни [явления] суть благо, другие — зло, а третьи — среднее между ними, которое они зовут безразличным. Характернее других [в этом случае] говорил Ксенократ, используя единственное число: «Все сущее есть или благо или зло или не благо и не зло» <sup>3</sup>. И если прочие философы высказывают это различие без доказательства, то он счел нужным прибегнуть к доказательству. «Ведь если есть что-либо, — пишет он, — отличное от блага и зла и от того, что ни благо, ни зло, то оно или будет благом, или не будет благом. И если оно благо, то оно будет одним из трех;

если же оно не есть благо, то оно или есть зло или не есть ни зло ни благо. Так же если оно — зло, то оно будет одним из трех. Если же оно ни благо ни зло, то опять оно будет одним из трех. Следовательно, все сущее есть или благо или зло или не благо и не зло». Но по сути дела и он высказал это разделение без доказательства, так как принятый им для установки этого разделения аргумент не отличается от самого этого разделения. Поэтому если данное доказательство содержит подтверждение в себе самом, то и разделение будет своим собственным подтверждением, не отличаясь от доказательства. Однако, хотя, по-видимому, все согласны, что существует тройное различие сущего, некоторые тем не менее резонерствуют, с одной стороны, признавая, что в сущем есть подобное различие, а с другой стороны, софистически нападая на высказанное различие. И это мы увидим, вернувшись немного назад.

Именно, пишущие по вопросам науки говорят, что определение отличается от общего [суждения] простой конструкцией, а по значению оно одно и то же <sup>4</sup>. И действительно, сказавший, что «человек есть разумное смертное живое существо», по отношению к сказавшему: «если человек есть что-нибудь, то он есть разумное смертное живое существо» — по смыслу говорит то же самое, хотя по словесному выражению — различное.

Что это так, ясно из того, что не только общее [суждение] объемлет частности, но и определение простирается на все виды данного предмета, например: определение человека — на всех людей, поскольку они являются видами [данного рода], и определение коня — на всех коней. И если [среди частных] одно окажется ложным, то и другое будет никуда не годным, т. е. и общее [суждение], и определение.

Но как при словесном различии определение и общее по смыслу есть одно и то же, так, говорят они, и совершенное разделение, имеющее общее значение, отличается от общего [самого по себе только] по конструкции. Ведь проводящий такое различие: «из людей одни греки, а другие — варвары» — высказывает мысль, равную положению: «если существуют некоторые люди, то они суть или греки, или варвары». Действительно, если найдется какой-либо человек, который не грек и не варвар, то по необходимости это различие окажется

негодным, а общее [суждение] станет ложным. Отсюда и выражение: «из существующего одно есть благо, дру- 11  
гое — зло, а третье — среднее между ними», согласно мнению Хрисиппа, по значению своему есть одно и то же со следующим общим: «если есть что-либо сущее, то оно или благо, или зло, или безразлично»<sup>5</sup>. Но это общее во всяком случае ложно, если оно включает в себя нечто ложное. Ведь они же говорят, что при двух 12  
наличных предметах: одного — блага, а другого — зла, или одного — блага, а другого — безразличного, или одного — зла и другого — безразличного, — выражение «это из существующего есть благо» истинно, а выражение «это суть блага» ложно, потому что это не все блага, но одно — благо, а другое — зло. И выражение «это есть зло» опять-таки ложно, поскольку не 13  
все это зло, но одно из двух есть зло. Так же и относительно безразличного, ибо ложно выражение «это есть безразличное», как и выражение «это есть благо или зло». Подобное возражение в некотором смысле имеет 14  
место, но, по-видимому, это не касается Ксенократа, поскольку он не пользуется множественным числом, так что при указании на разнородные понятия разделение становилось бы ложным.

Другие возражают еще и так. Всякое, говорят они, 15  
правильное разделение есть раздробление рода на смежные виды, и поэтому негодно такое разделение: «из людей одни — греки, другие — египтяне, третьи — персы, четвертые — индийцы». Ведь одному из смежных видов противопоставляется [здесь] не связывающий [его с общим родом] смежный вид, но виды этого последнего. Поэтому надо бы сказать так: «из людей одни — греки, а другие — варвары» и затем через подразделение: «из варваров одни — египтяне, другие — персы, 16  
третьи — индийцы». То же самое и относительно разделения существующего, так как добро и зло различаются для нас, а среднее между добром и злом для нас безразлично. Поэтому разделение должно было быть проведено не так, но, скорее, следующим образом: «из сущего одно безразлично, другое различается; а из различающегося одно — добро, а другое — зло». Ведь такое деление подобно следующему: «из людей одни — 17  
греки, другие — варвары; из варваров же одни — египтяне, другие — персы, третьи — индийцы». А предложенное деление уподобляется такому: «из людей одни —



греки, другие — египтяне, третьи — персы, четвертые — индийцы».

<sup>18</sup> Нет необходимости долго останавливаться на этих возражениях, но, может быть, будет кстати уточнить, что выражение «есть» имеет два значения, а именно: одно значение «существует» (как, например, мы говорим в отношении настоящего: «день есть» вместо «день существует»); другое же значение «является» (как, например, некоторые из математиков имеют обыкновение часто говорить, что расстояние между какими-либо двумя звездами есть локоть, говоря на самом деле, что оно является таким, но вовсе не таково реально: возможно ведь, оно равно ста стадиям, но является нам размером в локоть вследствие высоты и расстояния от <sup>19</sup> нашего глаза). Итак, ввиду того, что словечко «есть» имеет двойное значение, когда мы, будучи скептиками, говорим: «одно из существующего есть добро, другое — зло, а третье — среднее между ними», мы ставим это «есть» как показатель не реальности, а являемости. Относительно же природной сущности добра, зла и среднего состояния у нас с догматиками споры. Однако <sup>20</sup> с точки зрения явности мы имеем обыкновение каждое из них называть добром или злом или безразличным, как, по-видимому, выражается и Тимон в своих «Изображениях», когда говорит:

Так обо всем расскажу, как явствует каждое дело,  
Правды мерилom храня верное слово мое,  
Блага и божества какова извечно природа,  
Праведной жизни как мужу вернсе достичь <sup>6</sup>.

Итак, поскольку вышеназванное разделение [формально] характеризуется сказанным способом, мы посмотрим, что следует думать относительно содержащихся в нем терминов, начав рассуждение с разбора понятия.

#### (II. ЧТО ТАКОЕ ДОБРО, ЗЛО И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ?)

<sup>21</sup> Ввиду того, что в предпринятом нами по этому вопросу возражении против догматиков важнейшая часть заключается в распознании добра и зла, нам прежде всего будет кстати выставить понятие этих предметов, так как, по мнению мудрого Эпикура, нельзя ни ставить вопрос, ни принимать апорию без антиципации <sup>7</sup>.

Именно, стойки, придерживаясь, если можно так <sup>22</sup> выразиться, общих понятий, следующим образом определяют благо: «Благо есть польза или то, что не отлично от пользы», причем «пользой» они называют добродетель, добросовестную деятельность, а «не отличным от пользы» — добросовестного человека и друга <sup>8</sup>. В самом деле, добродетель, будучи особым расположением ведущего [начала], и добросовестная деятельность, будучи некоторым действительным проявлением добродетели, являются прямой пользой. Но добросовестный человек и друг, опять-таки будучи и сами из числа благих, не могут быть названы ни пользой, ни отличными от пользы по следующей причине. Ведь части, говорят ученые-стойки, не тождественны с целым, но и не <sup>24</sup> отличны от целого; например: рука не тождественна с целым человеком (поскольку целый человек не есть рука), но и не отлична от целого (ибо целый человек мыслится с рукою). Следовательно, поскольку добродетель есть часть добросовестного человека и друга, а части ни тождественны с целым, ни отличны от целого, то и говорится, что добросовестный человек и друг «не отличен» от пользы. Поэтому данным определением охватывается всякое благо, будет ли оно прямо пользой, или оно «не будет отличаться» от пользы.

Затем, сказав в качестве примечания, что благо <sup>25</sup> имеет тройкий смысл, они описывают каждое значение с особых точек зрения. По одному методу, говорят они, благом называются причина и источник пользы, какой прежде всего является добродетель. Ведь от нее как от некоего источника возникает всякая польза. По другому методу благом называется то, сообразно <sup>26</sup> чему происходит польза. Тогда благом назовутся не только добродетели, но и сообразные с ними поступки, поскольку польза получается также и от них. По третьему и последнему методу благом называется все то, <sup>27</sup> что способно принести пользу, с включением сюда добродетелей, добродетельных поступков, друзей и добросовестных людей, богов и добрых демонов.

По этой причине у Платона и Ксенократа <sup>28</sup> говорится о разнообразном именовании блага иначе, чем у стойков, а именно: первые, говоря, что в одном смысле благом называется идея, а в другом смысле — причастное идее, предлагают обозначения, далеко отстоящие друг от друга и не имеющие ничего общего, как мы ви-

дим на примере слова «собака». Действительно, как <sup>29</sup> этим словом обозначается понятие, под которое подходит лающее животное, а также водное животное, кроме того, философ [киник], а также, наконец, и созвездие <sup>9</sup>, причем эти предметы не имеют ничего общего между собою и ни во втором не содержится первый, ни в третьем второй, — так и выражение, что благо есть идея и причастное ей, есть просто выяснение значений, вполне раздельных и не обнаруживающих никакой связи между собой.

<sup>30</sup> Таково было мнение, как я сказал выше, более ранних философов. Стоики, однако, желают, чтобы при наименовании блага второе значение охватывало первое, а третье — оба предыдущих <sup>10</sup>. Некоторые же из них утверждали, что благо есть то, что достойно выбора само по себе. Другие же говорили: «Благо есть то, что содействует счастью». Иные называли благо тем, что «восполняет счастье». А счастье, по мнению последователей Зенона, Клеанфа и Хрисиппа, есть «удачное течение жизни» <sup>11</sup>.

<sup>31</sup> Таково в общей форме определение блага. Некоторые же, поскольку благо употребляется в трех смыслах <sup>12</sup>, обыкновенно прямо ставят такой вопрос относительно определения первого значения, которое гласит: «Благо есть причина или источник пользы». Если на самом деле благо есть источник пользы, то нужно сказать, что благом является лишь родовая добродетель вообще (ибо только от нее получается польза) и что из определения устраняются рассуждение, воздержание и прочие из видовых добродетелей. Ибо ни от одной из них не получается польза сама по себе, но от рассуждения — рассудительность, а не вообще польза (ведь если получится сама по себе польза, то это будет не конкретно рассуждение, а вообще добродетель), и от воздержания получается его признак — воздержанность, а не вообще польза. То же и с прочими видовыми добродетелями.

<sup>32</sup> Возражающие на этот упрек говорят так. Когда мы утверждаем: «благо есть источник, откуда получается польза», — мы говорим равносильно со следующим выражением: «благо есть источник, откуда получается какая-либо из житейских польз». Ведь таким образом и каждая из видовых добродетелей станет благом, не принося общей пользы, но доставляя какую-либо из

житейских польз, например: [любое] рассуждение так же, как и рассудительность, а воздержание наравне с воздержанностью.

34

Эти возражатели, желая избежать первого упрека, скатываются ко второму. Именно, при определении: «благо есть источник, откуда получается какая-либо жизненная польза» — родовая добродетель, будучи благом, не подойдет под это определение. Ведь от нее получается не какая-либо житейская польза (ибо тогда она станет одной из видовых добродетелей), но просто польза.

35

И в другом роде обычно возражают против этих определений, имея в виду бесполезное старание догматиков. Для нас же достаточно показать, что называющий благом полезное или достойное выбора само по себе, или содействующее счастью, или еще что-нибудь не научает тому, что есть благо, но показывает его акциденцию. А показывающий акциденцию блага не показывает самого блага. Все признают, например, что благо приносит пользу и что оно само по себе достойно выбора — недаром благом (*ἀγαθόν*) называется удивительное (*ἀγαστόν*), — и что оно создает счастье<sup>13</sup>. Но если исследуется, что такое это полезное, само по себе достойное выбора и создающее счастье, то единодушия уже не будет, и те, кто раньше единогласно называл его полезным и достойным выбора, будут вовлечены в непримиримую борьбу, причем один будет говорить о добродетели, другой — о наслаждении, третий — о беспечальности, четвертый — о чем-либо другом и различном. Если бы на основании вышеназванных определений было показано, что такое благо, то они не спорили бы так, как если бы природа блага была неизвестна. Итак, предложенные определения учат не тому, что есть благо, но акциденции блага. Вследствие этого они не только по данной причине негодны, но еще и посколькучу берутся за невозможное дело. Действительно, не знающий ничего о сущем не может знать и его акциденции. Например, говорящий тому, кто не знает, что такое конь: «Конь есть животное ржущее», — не научает тому, что такое конь, ибо тот, кто не знает коня, не знаком и с ржанием, которое является акциденцией коня. И говорящий тому, кто не понимает, что такое бык: «Бык есть животное мычащее», — не показывает быка, ибо не знающему быка не понятно и мычание, являю-

37

38

щеется акциденцией быка. Так и не понимающему блага <sup>39</sup>напрасно и бесполезно говорить, что благо есть то, что достойно выбора и полезно. Ведь прежде всего нужно узнать природу самого блага, а затем уже заметить, что оно полезно, достойно выбора и создает счастье. А при неизвестности природы [блага] подобные определения не поясняют искомого.

<sup>40</sup> Этого — ради примера — достаточно будет сказать о понятии блага. Из этого, я думаю, становится ясным то, что у догматиков научно говорится о зле. Ведь зло противоположно благу. Оно есть вред или неотличное от вреда, а именно «вред» в смысле порока и дурной деятельности, а «неотличное от вреда» — в смысле дурного человека и врага. Между ними, т. е. между благом и злом, находится нейтральное состояние, что и называется безразличным. Каково же значение этих определений и что надо сказать против этих определений, можно узнать из сказанного о благе. Теперь же на основании изложенного перейдем к рассмотрению, существуют ли по природе благо и зло так, как они мыслятся.

### [III. существуют ли благо и зло по природе?]

<sup>42</sup> Мы уже разобрали выше, что догматики недостаточно убедительно очертили понятие блага и зла. Для того чтобы с большей легкостью подойти к рассуждениям и об их реальности, достаточно сказать, что, конечно, все люди, как говорил и Эпесидем, считая благом то, что их влечет (каково бы оно ни было), имеют в отношении отдельных благ суждения спорные. И как, соглашаясь, например, что телесная благовидность существует, люди спорят о благовидной и красивой женщине, причем эфиоп предпочтет самую курносую и черную, перс одобрит самую белую и горбоносую, иной же назовет красивее всех среднюю по чертам лица и цвету кожи, — так и полагающие сообразно антиципации, <sup>44</sup> что существует некое благо и зло, простые люди и философы считают благом влекущее их и полезное им, а злом — противоположное этому, но о частностях друг с другом спорят:

Люди несходны; те любят одно, а другие — другое <sup>14</sup>,  
и по Архилоху

...каждому другое душу радует <sup>15</sup>.

Именно, один радуется славе, другой — богатству, третий — здоровью, четвертый — наслаждению. И такое же рассуждение у философов.

В самом деле, академики и перипатетики<sup>16</sup> признают<sup>45</sup> три рода благ: одни — душевные, другие — телесные, третьи — находящиеся вне души и тела. Душевыми благами они называют добродетели, телесными — здоровье, крепость тела, хорошее самочувствие, красоту и все подобного же рода, а находящимися вне души и тела — богатство, отечество, родителей, детей, друзей и сходное с этим.

Стоики<sup>17</sup> также говорили, что существует три рода<sup>46</sup> благ, но не одинаково [с академиками и перипатетиками], а именно: одни из благ, по их мнению, относятся к душе, другие — вне ее, а третьи — ни в душе, ни вне ее. При этом род телесных благ они упразднили, не считая их благами. И благами душевными они, как известно, называли добродетели и добросовестные поступки, благами же вне души — друга, добросовестного человека, хороших детей и родителей и тому подобное, а благами, которые и не в душе, и не вне ее, — добросовестного человека в его отношении к самому себе, поскольку ему невозможно быть ни вне самого себя, ни в душе (потому что он состоит из души и тела).

Некоторые же настолько далеки от упразднения рода<sup>47</sup> телесных благ, что полагают в них самое важное благо. Таковы любители плотских наслаждений. И чтобы не казалось, что мы теперь слишком растягиваем наше рассуждение, показывая, что людское суждение о благе и эле разноречиво и спорно, мы на одном примере разъясним этот вопрос, именно на примере здоровья, поскольку нам более привычно рассуждение о нем.

Итак, одни называют здоровье благом, другие —<sup>48</sup> не-благом; из считающих его благом одни называют его величайшим благом, другие же не величайшим. А из тех, которые не считают его благом, одни считают его безразличным и предпочтительным, а другие — безразличным, но не предпочтительным. Благом, и притом первым, называют здоровье многие из поэтов и писате-<sup>49</sup>лей и вообще все обыватели. Симонид<sup>18</sup>, мелический поэт, говорит, что даже нет приятности в прекрасной мудрости, если у кого-либо нет благодатного здоровья. А Ликимний<sup>19</sup>, раньше сказавши:

С блестящими глазами мать престолов вышних  
И чтимых Аполлона, жданная царица,  
Гигия добродушная, веселая...

— возносит это здоровье (Гигию) на такую высоту:

В богатстве иль в родных какая радость,  
Иль в богоравной царской власти человека?  
Никто не счастлив без тебя...

50 Герофил<sup>20</sup> в своем сочинении «Дизтетик» говорит, что без здоровья и мудрость незавидна, и искусство бледно, и сила вяла, и богатство бесполезно, и слово  
51 бессильно. Так рассуждают они. Благом, хотя, впрочем, и не главным, называют здоровье академики и перипатетики. Они предполагали, что у каждого из благ должны быть свои собственные ранг и достоинство. По этой причине Крантор<sup>21</sup>, желая дать нам объяснение своей мысли, пользуется очень милым примером.  
52 Если, говорит он, мы помыслим некое всеэллинское торжество и пришедшее на него с целью состязания на первый приз каждое из благ, мы тотчас же придем к мысли о различии в благах. Именно, прежде всего  
53 выступит Богатство и скажет: «Я, о мужи всеэллины, доставляя украшение всем людям, одежду, обувь и другие предметы обихода, полезно больным и здоровым. Ведь во время мира я доставляю удовольствия, и во время войны я становлюсь нервом деятельности». Выслушавши эти слова, всеэллины, очевидно, единодушно  
64 распорядятся отдать первый приз Богатству. Но когда уже при объявлении победителем Богатства выступит Наслаждение, в котором

...и любовь и желания, в нем разговоры влюбленных,  
Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных<sup>22</sup>,

55 и скажет, что справедливо будет провозгласить [победителем] именно его, —

И что оно, богатство? Тень, название...  
На миг блеснет в чертоге, и пропало...<sup>23</sup>

причем люди гоняются за ним не ради его самого, но ради получаемого от него наслаждения и удовольствия, — то, конечно, все эллины, полагая, что дело обстоит так, а не иначе, воскликнут, что следует увенчать Наслаждение. Но едва оно вознамерится унести с собою  
56 первый приз, как вступит Здоровье вместе с сопрестоль-

ными ему божествами <sup>24</sup> и разъяснит, что нет никакого прока ни в наслаждении, ни в богатстве, если нет здоровья:

Какую же в болезни пользу даст богатство мне?  
Имея на день лишь немного, я б хотел  
Скорей без болей жить, чем средь богатств болеть <sup>25</sup>.

Опять всеэллипы, выслушавши эти слова и сообра- <sup>57</sup>  
эив, что счастье не может быть больным и прикован-  
ным к постели, скажут, что победило Здравье. Но  
когда, уже при победе Здравья, выступит Мужество  
со свитой храбрецов и героев и, вставши, скажет: «Без  
меня, о мужи всеэллины, другим станут принадлежать <sup>58</sup>  
ваши блага, ибо, чем больше будет у вас всяких благ,  
тем сильнее будет желание врагов победить вас». Тогда  
эллины, услышавши эти слова, отдадут первый приэ  
Мужеству, второй — Здравью, третий — Наслажде-  
нию, а последний присудят Богатству.

Следовательно, Крантор ставил здоровье на втором <sup>59</sup>  
месте, идя вслед за вышеназванными философами.

Стойки <sup>26</sup> же называли здоровье не благом, а без-  
различным. Безразличное, по их мнению, имеет троя-  
кий смысл. В одном смысле — это то, что не вызывает  
ни стремления, ни отвращения к себе, как, например,  
то, четное или нечетное количество звезд или волос на  
голове. В другом смысле — это то, что вызывает к себе  
стремление или отвращение, но не более к одному, чем <sup>60</sup>  
к другому; например: при наличии двух драхм, одина-  
ковых по чеканке и блеску, когда нужно выбрать одну  
из них. Стремление к одной из них возникает, но не  
более к одной, чем к другой. В третьем и последнем  
смысле стойки называют безразличным то, что не спо- <sup>61</sup>  
собствует ни счастью, ни несчастью, и в этом-то смысле  
они говорят, что безразличны здоровье, болезнь, все  
телесное и многое из бестелесного, потому что они не  
относятся ни к счастью, ни к несчастью. Чем можно  
пользоваться хорошо или плохо, это, [говорят они],  
безразлично. Быть добродетельным всегда хорошо, а по-  
рочным плохо; пользоваться же здоровьем и телесным  
[благополучием] можно то хорошо, то плохо, поэтому  
оно якобы безразлично.

Но из безразличного, говорят они, одно предпочти- <sup>62</sup>  
тельно, другое отвергаемо, третье и не предпочти-  
тельно, и не отвергаемо. При этом предпочтительным



они считают имеющее достаточную ценность, а отвергаемым — имеющее недостаточную ценность. Не предпочтительным и не отвергаемым они считают, например, вытягивание или сгибание пальца и все близкое к этому. В числе предпочтительных ставятся ими: здоровье, сила, красота, богатство, слава и тому подобное; в числе неpreferируемых — болезнь, бедность, боль и тому подобное. Так рассуждают стоики.

<sup>64</sup> Аристотель <sup>27</sup> Хиосский же говорил, что здоровье и все близкое к нему есть неpreferируемое безразличное. Называть здоровье предпочтительным безразличным, говорил он, все равно что называть его благом, так что разница здесь только в наименовании. Ведь вообще <sup>65</sup> ничто безразличное, находящееся между добродетелью и пороком, не может никак различаться, и неверно, что одно здесь по природе предпочтительно, а другое по природе отвергаемо, но все зависит от различных временных обстоятельств, поэтому ни так называемое предпочтительное не всегда предпочтительно, ни так называемое отвергаемое не обязательно отвергается. Например, если здоровые должны служить тирану и через это <sup>66</sup> гибнуть, а больные должны освободиться от службы и тем самым избавляются от гибели, то мудрец предпочтет в таком случае болеть, чем быть здоровым, и, таким образом, не всегда здоровье предпочтительно и болезнь <sup>67</sup> отвергаема. Так же как при писании слов мы подставляем то те, то другие буквы, сообразуясь с различными обстоятельствами, и ставим то дельту, когда пишем имя Диона, то йоту, когда пишем имя Иона, то омегу, когда пишем имя Ориона, предпочитая одни буквы другим не по их природным свойствам, но вынуждаемые к тому обстоятельствами, — так и в поступках, средних между добродетелью и пороком, предпочтение отдается не по природе, но, скорее, по обстоятельствам.

<sup>68</sup> Однако после того как мы показали, более на примерах, разноречивость мнений относительно благ и зол, а также безразличного, надо, наконец, коснуться и рассуждений скептиков по этому вопросу.

<sup>69</sup> Итак, если существует какое-либо благо по природе и существует какое-либо зло по природе, оно должно быть общим для всех и для всех быть благом или злом. Ведь как огонь, будучи по природе согревающим, согревает всех, а не то что одних согревает, а других охлаждает, и как снег, будучи охлаждающим, не охла-

ждает одних, а других согревает, но всех равно охлаждает, — так и благо по природе должно быть благом для всех, а не то что для одних благом, а для других не-благом. Поэтому и Платон<sup>28</sup>, установив, что бог<sup>70</sup> благ по природе, отправлялся от подобных же представлений. Именно, как теплу, говорит он, свойственно согревать, а холоду — охлаждать, так и благу свойственно благотворить. Но бог есть благо. Следовательно, богу свойственно благотворение. Поэтому, если существует какое-либо благо по природе, оно есть<sup>71</sup> благо для всех; и, если есть какое-либо зло по природе, оно есть зло для всех. Но, как мы покажем, ни благо, ни зло не общи для всех. Следовательно, нет никакого блага или зла по природе.

Действительно, или все, кем-либо почитаемое за бла-<sup>72</sup>го, должно действительно называться благом, или не все. Но все не должно называться. Ведь если мы назовем благом все кем-либо считаемое благом, то, поскольку одно и то же один считает злом, другой — благом, а третий — безразличным, мы признаем, что одно и то же есть одновременно и благо, и зло, и безразличное. Например, наслаждение Эпикур называет благом, а ска-<sup>73</sup>завший<sup>29</sup>: «Я предпочел бы безумствовать, чем наслаждаться», — называет его злом, стоики — безразличным и непредпочтительным, но Клеанф говорил, что оно не соответствует природе и не имеет значения в жизни, как, например, женские прикрасы не соответствуют природе<sup>30</sup>; Архедем же говорил, что оно соответствует природе, как волосы под мышкой, но не имеет ценности<sup>31</sup>; Панэций же говорил, что некоторые [из наслаждений] соответствуют природе, а другие противоречат<sup>32</sup>. Поэтому если все, кажущееся кому-либо благом, есть на самом деле благо, то, поскольку насла-<sup>74</sup>ждение Эпикуру кажется благом, кое-кому из киников — злом, а стоику — безразличным, наслаждение одновременно будет и благом, и злом, и безразличным. Однако одно и то же по природе не может совмещать противоположности и быть одновременно и благом, и злом, и безразличным. Следовательно, не все, кажущееся кому-либо благом или злом, следует называть благом или злом.

А если не все, кажущееся кому-либо благом, есть<sup>75</sup> для всех благо, то мы должны обладать различием и быть в состоянии замечать в именуемых благах раз-

личие так, чтобы мы могли сказать, что одно, считаемое кем-либо благом, действительно есть благо, а другое, кому-либо кажущееся благом, по природе не есть благо.

- 76 Различие это приходится принять или вследствие очевидности, или вследствие какого-либо рассуждения. Но вследствие очевидности это невозможно. Ведь все, бросающееся в глаза по очевидности, воспринимается одинаково и согласно всеми, кто обладает ненарушенной способностью восприятия, как это можно видеть почти на всех явлениях. Однако благом не называется согласно одно и то же, но одними — добродетель и все причастное ей, другими — наслаждение, иными — еще что-нибудь. Следовательно, действительное благо не
- 77 является очевидным для всех. Если же это различие воспринимается на основании рассуждения, то, поскольку каждый из всех, сообразующихся с разными школами, имеет собственное рассуждение (например, одно имеет Зенон, по которому он считал благом добродетель, другое — Эпикур, по которому он считал благом наслаждение, не одинаковое с ним — Аристотель, считавший благом здоровье), каждый выскажется за свое благо, которое не есть благо по природе и не
- 78 является общим для всех. Следовательно, не существует никакого блага по природе. Ведь если свойственное каждому не есть благо для всех и благо по природе, а кроме блага, признаваемого каждым для себя, нет блага, признаваемого согласно всеми, то никакого блага не существует.
- 79 Далее, если какое-нибудь благо существует, то оно в собственном смысле должно быть достойно выбора, ибо всякий человек желает его достигнуть так же, как и избежать зла. Но, как мы покажем, ничто, достойное выбора, не есть достойное выбора само по себе. Следовательно, никакого блага не существует. Дейст-
- 80 вительно, если существует нечто достойное выбора само по себе, то достоин выбора или сам выбор, или что-либо кроме него; например: достоин выбора или
- 81 выбор богатства, или само богатство. Но выбор не может быть достойным выбора. Ведь если выбор достоин выбора сам по себе, то мы не должны стараться достигать того, что мы выбираем, дабы не лишиться возможности еще дальше выбирать. Подобно тому как мы должны были бы избегать питья или еды, чтобы питьем и пищей не лишиться желания пить или есть, так, если

достоин выбора выбор богатства или здоровья, то нам не следовало бы тогда стремиться к богатству или здоровью, чтобы, получивши их, не лишиться выбора в дальнейшем. Однако мы стремимся к их достижению.<sup>82</sup> Следовательно, [сам] выбор не достоин выбора, а скорее, его следует избегать. И как влюбленный спешит получить возлюбленную, чтобы избежать любовной тревоги, и как жаждущий торопится пить, чтобы избежать мучения жажды, — так и волнуемый выбором богатства стремится, сообразно своему выбору, достигнуть богатства, чтобы избавиться от необходимости выбирать в дальнейшем.

Если же достойное выбора есть нечто другое, чем<sup>83</sup> сам выбор, то оно относится или к тому, что находится отдельно от нас, или к тому, что находится в нас. И если оно находится отдельно от нас и существует вне нас, то или нечто из него доходит до нас, или ничто не доходит. Например, от друга, или хорошего человека, или от сына, или от какого-либо другого из находящихся вне нас благ или происходит в нас радостное волнение, приятное состояние и чудесное настроение, или ничего такого не происходит, и мы не испытываем новых [душевных] движений, когда считаем достойным выбора друга или сына. И если совершенно ничего по-<sup>84</sup>добного не происходит в нас, то совсем не будет ничего и достойного выбора вне нас. Ведь как мы могли бы совершить выбор того, к чему относимся безразлично? И с другой стороны, если радостное мыслится на осно-<sup>85</sup>вании нашей от него радости, печальное — на основании печали от него, а благо — от почтения к нему, то отсюда следует, что не родится и никакого выбора того, от чего не возникает для нас ни радости, ни чудесного расположения, ни какого-нибудь веселого настроения. Если же с нами происходит нечто от на-<sup>86</sup>ходящегося вне нас, например от друга или от сына, а именно какое-либо приятное состояние или веселое настроение, то друг или сын будут достойны выбора не сами по себе, а вследствие этого самого приятного состояния или веселого настроения. Но подобное состояние находится не вне нас, а в нас. Следовательно, ничто из внешнего не достойно выбора само по себе и не есть благо.

Но также достойное выбора и благо не есть ничто из<sup>87</sup> находящегося в нас. Ведь оно или только телесно, или

душевно. Но оно не может быть только телесным. Ведь если бы оно было только телесным, но еще не душевным явлением, оно ускользнуло бы от нашего познания (поскольку всякое познание относится к душе) и сравнялось бы с находящимся вовне и не имеющим никакой <sup>88</sup> симпатической связи с нами. Если же его приятность простирается на душу, то оно будет достойным выбора и благом сообразно с ней, но не поскольку оно является голым телесным движением. Ведь все достойное выбора оценивается сообразно чувству или мысли, а не сообразно неразумному телу. Но чувство или мысль, воспринимающая то, что достойно выбора, относится к душе в собственном смысле. Следовательно, ничто из происходящего с телом не достойно выбора само по себе и <sup>89</sup> не есть благо. Но если что-либо вообще [достойно выбора], так это происходящее с душой, — что опять возвращает нас к первоначальной апории <sup>33</sup>. Именно, ввиду того что мысль каждого имеет суждения, не согласующиеся с мыслью ближнего, неизбежно каждый считает благом то, что является таковым ему самому. Но то, что является для каждого благом, не есть благо по природе. Следовательно, нет никакого блага.

<sup>90</sup> Такое же рассуждение приложимо и к злу, потому что по сути дела оно содержится [уже] в исследовании блага. Прежде всего, это происходит потому, что с устранением одного устраняется и другое (поскольку каждое из них мыслится по отношению к другому). Затем, это можно продемонстрировать и непосредственно на отдельном примере, а именно, на примере безумия, которое одно признают стойки за зло <sup>34</sup>. Действительно, <sup>91</sup> если безумие есть зло по природе, то, как тепло познается, что оно есть тепло по природе, потому, что приближающиеся к нему согреваются, а холод потому, что они охлаждаются, так надо, чтобы безумие, если оно зло по природе, узнавалось бы по причинению им зла. Получать же зло от безумия должны или те, кто именуется безумным, или разумные. Но разумные не <sup>92</sup> получают зла, поскольку они находятся вне безумия; а при отсутствии у них зла, отделенного от них, они зла и не получают. Если же безумие приносит зло безумным, то оно причиняет им зло, будучи или ясным для них, или неясным. Но оно никоим образом не неясно, по- <sup>93</sup> скольку, будучи для них неясно, оно не есть для них ни зло, ни предмет избежания. Но как никто не усколь-

зает и не волпуется от невидимой печали и нечувствуемой боли, так никто не представит себе злом невоспринимаемое и невидимое безумие. Если же оно ясно познается ими и есть зло по природе, то безумные должны избегать его как зла по природе. Но безумные не избегают как явного зла того, что у других имеет кличку перазумия, но каждый не только держится за свое суждение, но и называет злом суждение того, кто мыслит противоположное. Поэтому безумие не очевидно для безумных как зло по природе. Отсюда вывод: если ни разумные не получают никакого зла от безумия, ни безумные не считают, что его надо избегать, то следует сказать, что безумие не есть зло по природе. А если так, то и никакое из так называемых зол [не есть зло по природе].

Но некоторые из последователей учения Эпикура<sup>35, 90</sup> возражая на подобные апории, обыкновенно говорят, что живое существо избегает страдания и стремится к наслаждению естественно и без всякого научения. Именно, [ново]рожденное и не являющееся рабом никакого мнения дитя, как только поражается непривычной прохладой воздуха, плачет и кричит. Если же оно стремится к наслаждению и уклоняется от страдания естественно, то по природе страдание для него есть то, чего надо избегать, а наслаждение — то, что нужно выбирать.

Говорящие так не поняли, во-первых, что они допускают благо для презреннейших живых существ (поскольку эти последние имеют много наслаждений), а во-вторых, что страдание вовсе не есть то, чего следует избегать. Ведь страданием облегчается страдание; через страдание достигается здоровье, крепость и воспитание тела; основательное познание в искусствах и науках получают люди также не без страдания. Поэтому страдание вовсе не есть то, чего по природе надлежит всячески избегать. Также и то, что кажется нам приятным по природе, еще вовсе не достойно выбора. Ведь часто то, что при первом соприкосновении дает нам приятное настроение, при вторичном, оставаясь тем же, считается неприятным, как если бы приятное было таковым не по природе, но, в зависимости от разных обстоятельств, волновало нас то так, то этак. Однако те, которые полагают, что только прекрасное — благо<sup>36, 99</sup> тоже хотят доказать (и даже на примере неразумных

животных), что оно достойно выбора по природе. Действительно, мы видим, говорят они, что некоторые благородные животные, как, например, быки и петухи, хотя им не предстоит никакого удовольствия и наслаждения, бьются насмерть. Да и люди, предающие себя смерти за отечество, родителей или детей, не совершали бы этого (поскольку у них нет надежды ни на какое наслаждение после смерти), если бы прекрасное и благое в природном смысле не влекло всегда к этому выбору их и всякое благородное живое существо. Но и от этих [философов] ускользнуло, что совсем глупо считать, будто вышеназванные животные из-за мысли о благе бьются до последнего издыхания. Ведь от этих [философов] можно услышать, что только разумное устройство ума усматривает прекрасное и благое, а безумие слепо относительно их распознавания. Отсюда петух и бык как не причастные к разумному устройению не должны бы усматривать прекрасного и благого.

102 Иначе, если из-за чего-либо бьются эти животные насмерть, то не из-за чего иного, как из-за победы и главенства. Но иногда быть побежденным и подчиняться лучше, а иногда то и другое безразлично. Следовательно, победа и главенство не суть блага по природе, но безразличное. Затем, если они говорят, что петух, или бык, или какое-либо из сильных животных стремится к прекрасному, то откуда они взяли, что и человек к тому же направляется? Указанием на то, что [эти животные] думают о прекрасном, еще не показано, что человек таков же. Действительно, если на том основании, что некоторые сильные животные размышляют о приятном и противостоят болям, говорится, что и человек думает о прекрасном, то и на том основании, что многие из этих животных жадны и суть рабы своего желудка, в свою очередь скажем, что и человек более предпочитает приятное. Если же они говорят, что некоторые животные любят наслаждения, а человек не вполне таков, то и мы скажем, наоборот, что если некоторые животные естественно стремятся к прекрасному, то человек не направляется к той же цели.

106 Кто-нибудь другой возразит, что животные дерутся за победу и главенство не ради них самих, но из-за услаждения и радости, сопутствующих им в душе, из-за того, что доставляет некоторое приятное состояние. Но вернее предположить это относительно людей, для ко-

торых почести, похвалы, уважения и хорошей репутации достаточно, чтобы усладить и развлечь мысль и через это доставить ей возможность противостоять тревогам. Поэтому бьющиеся насмерть и предающие себя смерти за отечество, вероятно, мужественно борются и умирают именно по этой причине. Ведь если они умирают и перестают жить, то зато при жизни они наслаждаются и радуются похвалам. И вероятно, некоторые из них явно желают смерти, надеясь, что после кончины их ожидает подобная же похвала. Правдоподобно и то, что другие претерпевают смерть в предвидении того, что их жизнь будет невыносима, когда им придется

Видеть сынов убиваемых, дочерей, в неволю влекомых,  
Домы Пергама громимые, самых младенцев невинных  
Видеть об дол разбиваемых в сей разрушительной брани <sup>37</sup>.

Итак, по различным причинам некоторые желают славной смерти, а не потому, что считают многожеланным то прекрасное, о котором идет болтовня у некоторых догматиков. Однако обсуждение этих вопросов пусть будет здесь окончено.

#### IV. МОЖНО ЛИ ЖИТЬ СЧАСТЛИВО, СЧИТАЯ, ЧТО БЛАГО И ЗЛО НЕ СУЩЕСТВУЮТ ПО ПРИРОДЕ?

Мы достаточно разобрали положение о том, что существует блага и зла по природе. Теперь мы спрашиваем, можно ли даже и при их допущении жить хорошо и счастливо. Догматические философы утверждают, что дело обстоит именно так. По их мнению, достигший блага и уклоняющийся от зла счастлив. Вследствие этого они говорят, что разум есть некое познание жизни, так как он различает благо и зло и доставляет счастье. Скептики же, ничего на веру не утверждающие и не отрицающие, но все подводящие под скепсис, учат, что тем, кто допустил благо и зло по природе, предстоит несчастная жизнь, а тем, кто отказывается от определений и воздерживается от суждения, — жизнь такая, как там,

Где пробегают светло беспечальные дни человека <sup>38</sup>.

И это мы можем понять из сказанного немного выше.

Итак, всякое несчастье возникает вследствие какой-либо тревоги. Но всякая тревога происходит у людей



вследствие или какого-либо напряженного стремления, или какого-либо напряженного избегания. Но все люди напряженно стремятся к тому, что считают благом, и <sup>113</sup> избегают того, что считают злом. Следовательно, всякое несчастье возникает вследствие того, что к благам стремятся как к благам и избегают зол как зол. Поскольку же догматик уверен, что вот это есть благо по природе, а вот то есть зло по природе, то, постоянно гоняясь за одним и избегая другого и вследствие этого тревожась, он никогда не будет счастлив.

<sup>114</sup> Ведь или все, за чем кто-либо гонится, само по себе есть уже благо по природе, и все то, чего он избегает как того, чего следует избегать, действительно таково; или нечто из того, к чему он стремится, есть достойное выбора, но не все, и нечто из того, чего он избегает, есть то, чего и следует избегать, или все это находится в сфере относительного, и по отношению к данному человеку данный предмет достоин выбора или избегания, но иногда достоин выбора, а иногда избегания.

<sup>115</sup> Если кто-нибудь предположит, что все, за чем кто-либо гонится, есть благо по природе, а все, чего кто-либо избегает, по природе избегаемо, — тот будет влечь несчастную жизнь, вынуждаемый одновременно за тем же самым гоняться и его же избегать; и гоняться, поскольку некоторыми оно принято как достойное выбора, и избегать, поскольку другими оно сочтено за избегаемое. Если же он не назовет всего, за чем гонятся и чего

<sup>116</sup> избегают, достойным выбора и избегаемым, а нечто из этого — достойным выбора и нечто — избегаемым, он будет жить, но не без тревоги. Ведь, постоянно гоняясь за тем, что показалось ему благом по природе, и уходя от того, что сочтено им за зло, он никогда не избавится от тревоги. Не уловивши блага, он будет сильно тревожиться от желания овладеть им, а достигнув его, никогда не успокоится вследствие избытка радости или заботы о полученном.

<sup>117</sup> Такое же рассуждение приложимо и к злу. Действительно, будучи вне его, [догматик] не беззаботен, ввиду того что его достаточно мучит тревога по избежанию зла и по предохранению себя от него, а, обретаясь среди зла, он не имеет покоя от мучений, соображая, «как избежать ему глубокой гибели»<sup>39</sup>.

<sup>118</sup> Если же кто-либо скажет, что ничего нет по природе достойного более выбора, чем избегания, и более избе-

ганя, чем выбора, то, ввиду того что каждое из них относительно и в различное время и при разных обстоятельствах то достойно выбора, то избегаемо, он будет жить счастливо и безмятежно, не возносясь при благе как благе и не унижаясь при зле как зле, бодро встречая неизбежно случающееся, свободный от беспокойства насчет мнения, по которому что-либо считается злом или благом. Ему будет возможно это на основании того мнения, что нет блага или зла по природе. Следовательно, нельзя счастливо жить тому, кто предполагает существование каких-либо благ или зл по природе.

Далее, то, что приносит какое-либо зло для чего- 119  
нибудь, конечно, должно быть избегаемо как зло. Например, если боль есть зло, то, конечно, причинение боли присоединится к боли, и его должно избегать. И если смерть принадлежит к числу зл, то и причиняющее смерть будет принадлежать к числу зл, притом избегаемых. Следовательно, вообще, если зло должно быть избегаемо, то и причинение его неизбежно будет избегаемым злом. Кроме того, так называемые 120  
у некоторых блага по природе, как мы покажем, способны причинять и зло. Следовательно, то, что называется некоторыми благом, потенциально есть зло и потому причина несчастья. Именно, через подобные блага возникают, как известно, все пороки: корыстолюбие, честолюбие, сварливость, сластолюбие и прочее, близкое к этому. Ведь каждый человек, напряженно 121  
гоняясь за тем, что он считает благом и достойным выбора, по сильной доверчивости незаметно впадает в соседние пороки.

Например (сказанное будет ясно из предложенных 122  
нами знакомых примеров), забравший себе в голову, что богатство есть благо, должен усердно делать все для достижения богатства и каждый раз применять к себе комический совет:

Прибитай, дружище, летом и зимой <sup>40</sup>,

а также припимать к сведению и трагическое увещание:

О, злато — лучшая приятность для людей!..<sup>41</sup>

А делать все для достижения богатства — значит быть корыстолюбивым. Стало быть, считающий богатство величайшим благом в своем устремлении к нему ста-

новится корыстолюбцем. Так же и тот, кто считает  
123 славу достойной выбора, напряженно стремится к  
славе, а напряженно стремиться к славе — значит быть  
честолюбивым. Следовательно, признание славы до-  
стойной выбора и благом по природе производит некое  
великое зло, именно, честолюбие.

124 Мы придем к такому же выводу и относительно насла-  
ждения. Ведь тому, кто стремится к его осуществлению,  
сопутствует нечто дурное — сластолюбие. Поэтому если  
то, что производит зло, есть зло, а доказано, что кажущиеся некоторым философам блага производят всякое  
зло, то надо сказать, что то, что некоторыми сочтено  
за благо, потенциально суть зло.

125 Далее, противники не могут возражать [здесь] в том  
смысле, что [только] через горячность и стремление  
к этим благам возникает зло для тех, кто за ними гоня-  
ется и кто к ним стремится (например, для тех, кто  
охотится за богатством, — корыстолюбие, за славой —  
честолюбие, и для каждого своя тревога), а что по до-  
стижении их является-де избавление от тревог и успо-  
коение от прежней тяготы. Достигший богатства уже  
126 якобы не стремится напряженно к богатству, и полу-  
чивший наслаждение снижает напряженность стрем-  
ления к нему. Подобно тому как горные животные  
ради питья преодолевают [разнообразные] затрудне-  
ния, стремясь к наслаждению, и вместе с утолением  
жажды избавляются от прежних бедствий, так и человек,  
стремясь к благу, неизбежно отягощается, а достигнув  
того, чего желал, избавляется от тяготы.

127 Мы, однако, говорим, что, очевидно, так нельзя воз-  
ражать, да и не так обстоит дело. Ведь если даже они  
достигнут того, что они считали благами, они тяготеют  
и горюют еще больше оттого, что не они одни имеют эти  
блага. Ведь они считают блага ценными и вожделенными  
в том [только] случае, если обладают ими они одни,  
вследствие чего рождается в них зависть к ближним,  
враждебность и ненависть. Следовательно, эта погоня  
за так называемыми благами не лишена несчастья, и  
приобретение их порождает много зла. Такое же рас-  
128 суждение в свою очередь и о самом зле. Именно, пред-  
положивший существование природного зла, как-то:  
бесчестье, бедность, слепота, боль, болезнь, вообще  
безумие, — отягощается не только ими, но и многими  
другими через них возникающими бедствиями.

Ведь при наличии их он волнуется не только ими, <sup>129</sup> но и мнением о них, по которому он уверен, что зло для него наступило, причем он преследуется бóльшим злом от такого представления. В их же отсутствие он также не успокаивается, но, или предохраняя себя от будущего, или его боясь, он подвержен неразлучной с ним заботе.

Но когда рассуждением доказано, что ничто из этого <sup>130</sup> не есть благо по природе или зло по природе, то для нас должны наступить прекращение тревоги и мирная жизнь. Однако из сказанного ясно, что через кажущиеся блага приключается много бедствий, а через эти бедствия возникают другие бедствия, так что счастье из-за них оказывается недостижимым. Вслед же за этим надо <sup>131</sup> показать, что и никакой помощи не могут получить себе те, кто отправляется от догматической философии. Ведь при наличии какого-либо блага по природе или зла по природе тот, кто утешает человека, испытывающего тревоги при напряженном стремлении к благу как к благу или при усиленном избегании зла как зла, унимает тревогу, или говоря, что подобает не гоняться за благом и не бегать от зла, или представляя, что то, за чем тот гонится, имеет наименьшую ценность и что <sup>132</sup> за этим не стоит гоняться, а другое-де обладает большей ценностью и подобает заполучить именно это (например, меньшую ценность имеет богатство, а бóльшую — добродетель и что следует стремиться не к нему, а к ней); или, наконец, представляя, что одно, будучи малополезным, заключает в себе много тягостей, а другое, будучи весьма полезным, заключает в себе немного тягостей. Однако говорить, что не стоит ни напряженно <sup>133</sup> гоняться за благом, ни бегать от зла, противоречит требованию догматиков, постоянно твердящих о выборе и отвержении их, о желании их и бегстве от них. Говорить же, что за тем-то не следует гоняться как за неиз- <sup>134</sup> менным, а к тому-то надо стремиться как к более пышному, свойственно людям, не разрешающим тревогу, но только меняющим ее направление. Ведь как кто-нибудь, гоняясь в первый раз за благом, испытывал <sup>135</sup> тягость, так же будет он испытывать тягость, гоняясь и во второй раз, в результате чего данное рассуждение философа [только] создает одну болезнь вместо другой, потому что, отклоняя стремящегося к богатству, славе или здоровью как к благу и направляя его стремление

- от этих предметов, например, к прекрасному и к добродетели, он не избавляет от гоньбы, но [только] мсняет ее на другую погоню. Как врач, устраняя плеврит, но вызывая воспаление легких, или уничтожая воспаление мозга, но вызывая летаргию, не избавляет [больного] от опасности, но видоизменяет ее, — так и философ, вводя одну тревогу вместо другой, не помогает тому, кто испытывает тревогу. Ведь нельзя сказать, что вызываемая взамен тревога умеренна, а устраняемая более сильна. Какое представление имел испытывающий тревогу о первом, к чему он стремился, такое же он имеет о втором. Первое он считал благом и поэтому стремился к нему. Следовательно, считая благом и второе и одинаково к нему стремясь, он будет иметь одинаковую тревогу, а может быть, и более сильную, поскольку он убедился, что то, к чему он стремится теперь, имеет ббльшую ценность. Следовательно, если философ настраивает испытывающего тягость стремиться к одному вместо другого, он не освобождает его от тяготы. Если же он [наконец] просто наставляет, что это вот <sup>139</sup> менее полезно, но заключает в себе много тяготы, [а то весьма полезно и имеет пемного тяготы], то он произведет сравнение одной погони и избегания с другой погоней и избеганием, а не устранение тревоги. А это нелепо, ибо испытывающий тягость не желает знать, что больше или меньше его отягощает, но желает освободиться от тягости.
- <sup>140</sup> Избежать ее, следовательно, можно будет единственно только в том случае, если мы докажем тревожащемуся в результате его бегства от зла или его погони за благом, что нет ни блага, ни зла по природе, но «суд об этом вынесет человеческий ум», по словам Тимона <sup>42</sup>. Однако подобное учение свойственно как раз скепсису. Следовательно, ему свойственно и доставлять счастливую жизнь.

IV. ВПОЛНЕ ЛИ СЧАСТЛИВ ТОТ, КТО ВОЗДЕРЖИВАЕТСЯ  
ОТ СУЖДЕНИЯ О БЛАГЕ И ЗЛЕ ПО ПРИРОДЕ?

- <sup>141</sup> Счастлив живущий безмятежно и, как сказал Тимон, пребывающий в покое и тишине, «ибо всюду объела его тишина» <sup>43</sup>, и «я мыслю его в безветрии тишины» <sup>44</sup>. А из так пазываемых благ и зол одни допущены на основании известных мнений, а другие по необходимости.

Однако на основании разумных мнений введены такие, к которым люди стремятся или которых избегают, <sup>142</sup> согласно суждению; например: из числа внешних считаются достойными выбора и благами богатство, слава, благородство, дружба и все тому подобное, из числа душевных — мужество, справедливость, разум, вообще добродетель, а избегаемыми считаются противоположные им. По необходимости же появились те, которые находятся в нас, согласно неразумной аффекции чув- <sup>143</sup> ства, и которые доставляет нам некая естественная необходимость, «чего добровольно никто не выбрал бы» <sup>45</sup> или избежал бы, как боль и наслаждение. Вслед- <sup>144</sup> ствие этого при таком различии в вещах мы уже и раньше выставляли наши соображения, что безмятежно живет среди мнимых благ и зол только тот, кто воздерживается от суждения о всех них, когда беседовали о цели скептицизма <sup>46</sup>, а также в настоящем рассуждении, когда мы показывали <sup>47</sup>, что не может быть счастлив тот, кто предполагает существование блага и зла по природе.

Ведь так поступающего сопровождают бесконечные <sup>145</sup> тревоги. Одиого он избегает, за другим гонится, через блага привлекает к себе немало зол и мучится множеством разнообразных зол вследствие соображения о зле. Например, говорящий, что богатство есть благо, а бедность есть зло, не имея богатства, вдвойне тревожится: <sup>146</sup> и потому, что не имеет блага, и потому, что старается приобрести его. А приобретя его, он мучится тройко: и потому, что чрезмерно радуется, и потому, что старается сохранить богатство; и потому, что томится, боясь его утраты. А тот, кто не считает богатство ни бла- <sup>147</sup> гом по природе, ни злом по природе, а высказывает свое «не более» [то, чем это], не тревожится его отсутствием и не радуется его присутствию, а пребывает безмятежным в обоих случаях. Поэтому среди благ и зол, выбранных по известным соображениям, и среди погони за ними и избегания их он совершенно счастлив. А в том, что выбирается на основании ощущения, и в неразумных волнениях он пользуется догадками. Ведь то, что происходит не по извращению мысли и не по негодному <sup>148</sup> мнению, а по невольной аффекции ощущения, то невозможно изменить скептическим рассуждением. Тому, кто мучится голодом или жаждой, скептическим рас- <sup>149</sup> суждением нельзя внушить убеждения, что он не му-

чится; и нельзя тому, кто испытал в этом удовлетворение, внушить убеждения, что он его не испытал.

150 Но чем, говорят догматики, способствует счастью воздержание от суждения, если в любом случае надо тревожиться и, испытывая тревогу, быть несчастным? Весьма многим, ответим мы. Ведь если тот воздерживается от суждений относительно всего и тревожится от наличия причиняющего зло, то он переносит тяготу легче, чем догматик. Во-первых, стремиться к бесчисленным благам и избегать бесчисленных зол, когда связанные с погоней и богатством тревоги преследуют человека, как Эринии, — это далеко не равносильно тому, чтобы, не претерпевая всего этого, выделить из всех зол одно и заниматься избежанием его и охраной от него.

152 А во-вторых, и то, чего избегают как зла воздерживающиеся от суждения, не способны вызвать сильную тревогу. Это или какое-нибудь небольшое страдание (например, ежедневно возникающий у нас голод или жажда, холод или тепло или что-либо подобное), или,

153 наоборот, крайне сильное и острое, как у одержимых неизлечимыми болезнями, для которых врачи, однако, нередко изобретают унимающие боль средства, чтобы добиться какого-нибудь быстрого перелома в сторону облегчения, или же, [наконец, страдание] среднее и длительное, как это тоже происходит в некоторых болезнях.

154 Из этих страданий то, которое встречается ежедневно, получая легко добываемые утешения, пищу, питье и кров, тревожит очень мало. Острое же страдание, способное вызвать наибольшую тревогу, но молниеносно поразившее, или [сразу] уничтожает, или уничтожается

155 само. А среднее и затяжное страдание не длится всю жизнь и не постоянно по природе, а имеет много пауз и облегчений. Ведь если бы оно было непрерывным, оно не длилось бы. Поэтому приключаящаяся со скептиком тревога умеренна и не так уж страшна.

156 Впрочем, даже если бы она была и очень большой, то нам следует обвинять не тех, кто страдает невольно и по необходимости, а природу, «которая нисколько не заботится о законах»<sup>48</sup>, и того [человека], который, согласно своему мнению и суждению, навлекает на себя зло. Ведь как лихорадочного нельзя обвинить в том, что он болен лихорадкой (поскольку он болеет против воли), а того, кто не воздерживается от вред-

ного, следует обвинять (поскольку от него зависело воздержаться от вредного), — так не следует обвинять и того, кто испытывает тревогу при огорчениях, поскольку тревога из-за страдания происходит не от него, но неизбежно должна возникнуть, хочет он этого или не хочет. Однако следует обвинять того, кто по собственным мнениям создает себе множество предметов, которые надо выбирать и которых надо избегать, поскольку он сам навлекает на себя поток бедствий. То же самое можно видеть на примере того, что называется злом.

Именно, ничего не выдумывающий относительно того, что страдание есть зло, подчиняется [лишь] волнению, необходимо вызванному страданием; а воображающий, что страдание просто не свойственно [природе человека], что оно только зло, удваивает этим мнением тягость, возникшую в связи с наличием страданий. Разве мы не видим, что при операциях часто сам оперируемый больной мужественно выдерживает боль от операции, и

...не помню, чтобы он от чего побледнел, содрогнулся или заплакал <sup>49</sup>,

потому что он подвергается лишь тому волнению, которое вызвано операцией, а тот, кто присутствует, как только увидит небольшую струю крови, бледнеет, дрожит, покрывается потом, теряет самообладание, наконец, падает, лишившись речи не из-за страдания (ибо он не страдает), но из-за мнения, что страдание есть зло? Таким образом, иногда тревога из-за мнения о каком-либо зле как зле больше той, которую причиняет само так называемое зло. Следовательно, воздерживающийся от суждения обо всем, что возникает в связи с мнением, пожинает самое совершенное счастье, а при невольных и безотчетных волнениях он, хотя и тревожится, ибо он

...верно не отрасль  
Славного в древности дуба, не камень от груди утеса,  
Но человек... <sup>50</sup>,

Однако затрагивается этим умеренно. Поэтому и не следует обращать внимание на тех, которые полагают, что он замыкается или в бездеятельности, или в противоречивости.



163 И при этом в бездеятельности — потому что в то время как вся жизнь состоит в погоне и избегании, тот, кто не гоняется и не избегает, в силу этого отрицает жизнь и живет растительной жизнью, а в противоречивости — потому что, находясь иногда под вла-  
164 стью тирана и вынуждаясь исполнять беззакония, он или не подчиняется приказанию, а избирает добровольную смерть, или, избегая мучений, исполнит приказание и, таким образом, уже «не будет тем, который не убегает и не гонится», как выражается Тимон<sup>61</sup>, по одно изберет, а от другого отступится, что является свойством тех, которые уверены в существовании того, что достойно избегания и выбора.

165 Говорящие так, очевидно, не понимают, что скептик живет не согласно философскому рассуждению (ибо он в этом смысле бездеятелен), а по нефилософскому наблюдению может одного желать, а другого избегать. Принуждаемый тираном к совершению чего-  
166 либо недозволенного, он, возможно, будет выбирать то, что, по его представлению, согласно с отеческими законами и обычаями, а другого избегать. И он, конечно, легче перенесет ужасное, чем догматик, потому что он ничего не примысливает к нему, как тот. Об этом сказано подробнее в рассуждениях относительно цели  
167 скептицизма<sup>62</sup> и не нужно

Снова рассказывать то, что уж мы рассказали однажды<sup>63</sup>.

Изложив таким образом вопрос о благе и зле, начиная с которых апории простираются почти на всю этическую область, мы рассмотрим после этого, существует ли искусство жизни.

#### [VI. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИСКУССТВО ЖИЗНИ?]

168 Мы достаточно показали, что можно целесообразно жить тем, которые избрали воздержание от суждения обо всем. Но ничто не мешает параллельно разобрать точку зрения догматиков, хотя отчасти уже разобран-  
169 ную. Ведь они обещают научить некоему искусству жизни.

Итак, Эпикур говорил, что философия есть деятельность, доставляющая счастливую жизнь рассужде-  
170 ниями и диалогами<sup>64</sup>. Стоики же прямо говорят, что разум, будучи познанием блага, зла и безразличного,

есть искусство жизни, овладевшие которым одни только становятся прекрасными, богатыми, мудрыми. Ведь приобретший то, что имеет бóльшую ценность, богат, а бóльшую ценность имеет добродетель, и ею владеет только мудрый; стало быть, мудрый богат. Кроме того, привлекательный прекрасен; но только мудрец привлекателем; следовательно, только мудрец прекрасен<sup>55</sup>.

Такие предположения, как известно, уловляют<sup>171</sup> юношей напрасными надеждами, но это еще не значит, что они верны. Поэтому и Тимон то высмеивает обещающих [научить искусству жизни], говоря:

Многих бездельников портят они, хитроумные шуты<sup>56</sup>,

то выводит в нижеследующих словах тех, кто слушает<sup>172</sup> их, жалея о том, что они перенесли:

Жалобно кто-то сказал (как бывают жалобы смертных):  
Горе мне! Что я терплю! И какая от этого мудрость?  
Духом я нищ, и нет во мне ума никакого!  
Правда, напрасно я мню избежать гибели страшной.  
Трижды блаженны, четырежды те, кто трудов не паведал  
Тех, что выпали мне, моих не авает страданий!  
Но суждено мне теперь угвстенье в злбном раздоре,  
В бедности и в остальном, что слабых смертных терзает<sup>57</sup>.

Что это именно так, можно узнать из того, что ведь<sup>173</sup> мнимое искусство жизни, следуя которому они предполагают быть счастливыми, не единственно, по их много, и они разноречивы, например: одно — по учению Эпикура, другое — по учению стоиков, третье — какое-то перипатетическое. Поэтому надо следовать или всем одинаково, или одному только, или ни одному из них. Следовать всем нельзя вследствие их противоборства. Что одно из них считает желанным, то другое<sup>174</sup> отрицает как избегаемое, а нельзя одновременно к одному и тому же стремиться и его же избегать.

Если же надо следовать одному, то не исключено,<sup>175</sup> что какому бы то ни было, а это невозможно. Ведь это равняется желанию следовать всем. Если следует предпочесть это, то почему это, а не то? И наоборот. Поэтому остается сказать, что надо следовать тому, что мы сочли лучшим.

Однако мы будем следовать искусству, о котором<sup>176</sup> вынесли суждение на основании другого [искусства] или на основании его самого. Если на основании его самого, то оно будет недостоверно или придется все искус-

ства считать верными. Ведь если оно сочтено достоверным на основании самого себя, то и остальные станут достоверными, поскольку о каждом из них будет вынесено суждение на основании его самого. Если же на осно-  
177 ании другого искусства, то придется опять и точно таким же образом разувериться в нем. Ведь как оно само нуждается в оценке (поскольку разногласит с другими), так и искусство, оценивающее его (поскольку оно разногласит с остальными наставлениями), будет нуждаться в оценивающем и поэтому не будет достоверным его критерием. Итак, если нельзя следовать ни всем искусствам жизни, ни одному из них, то остается не следовать никакому.

178 И иначе. Как я сказал раньше, при наличии многих искусств жизни неизбежно придется быть несчастным тому, кто привязался к одному из них, и это не только по вышесказанным причинам, но и по той, которая будет высказана по ходу нашего рассуждения. Именно, каждый человек придерживается какого-либо пристрастия: он или корыстолюбив, или сластолюбив, или честолюбив. А будучи таковым, он не может успокоиться ни на одном из догматических наставлений. Но корысто-  
179 любивый или честолюбивый воспламенится в своем вожделении скорее перипатетической философией, по которой богатство и слава принадлежат к благам; сластолюбивый разжигается наставлением Эпикура (ибо, по его мнению, наслаждение есть цель счастья); а честолюбивый доходит до крайности в этом своем пристрастии через рассуждения стоиков, по мнению которых только добродетель и то, что возникает из добродетели, есть благо. Следовательно, всякая так  
180 называемая наука о жизни у догматических философов есть укрепление человеческих зол, а не помощь [людям].

И если даже мы допустим, что есть одно искусство жизни, и притом единогласно признанное, как, например, стоическое, мы и тогда не примем его, потому что вместе с ним придет много разных несчастий. Именно,  
181 если искусство жизни, будучи разумом, есть добродетель, а добродетелью обладает только мудрый, то стоики, не достигшие мудрости, не будут обладать ни разумом, ни искусством жизни; а не имея этого искусства, они не научат и других. И если, по их мнению, не может существовать никакого искусства, то

не будет существовать и искусство жизни. Однако первое верно, следовательно, верно и второе.

В самом деле, искусство есть система постижений, <sup>182</sup> а восприятие есть одобрение постигающего представления <sup>58</sup>. Однако нет никакого постигающего представления, вследствие того что и не всякое представление есть постигающее (поскольку все они противоречивы), и ни одно из них не есть постигающее (потому что нет критерия их истинности). При отсутствии же постигающего представления не будет и его одобрения, а значит, и постижения. При отсутствии же постижения не может возникнуть и системы постижений, т. е. искусства. А отсюда следует, что нет никакого искусства жизни.

Кроме того, критерием постигающего представления <sup>183</sup> как постигающего, по мнению стойков <sup>59</sup>, является то, что оно возникает в результате вылепливания и запечатления от реально существующего и в соответствии с реально существующим, реальное же проверяется в своем качестве на основании того, что оно заставляет действовать постигающее представление. Но если для того, чтобы оценить постигающее представление, надо познать реальное, а для познания этого последнего должно быть устойчивым постигающее представление, а то и другое взаимно недостоверно, то при неизвестности постигающего представления устраняется и искусство, которое есть система постижений.

Далее, если наука жизни, т. е. разум, имеет в виду <sup>184</sup> благо, зло и безразличное, то она или отличается от тех благ, наукой о которых она, как говорят, является, или сама есть благо, как и говорят некоторые из них в целях определения: «Благо есть добродетель и то, что причастно добродетели». И если она отличается от благ, наукой о которых она называется, то она вовсе <sup>185</sup> не будет наукой. Ведь всякая наука есть познание каких-нибудь реальных предметов, а благо и зло, как мы выше показали <sup>60</sup>, нереальны. Поэтому и не будет никакой науки о благе и зле. Если же она есть благо и считается наукой о благе, она будет наукой о самой себе, что опять нелепо. Ведь то, что является предме- <sup>186</sup> том науки, мыслится до науки. Например, медицина называется наукой о здоровье, болезни и том, что не есть ни то, ни другое, но здоровье и болезни существуют раньше медицины и предваряют ее. И еще: музыка

- есть наука о гармонии и дисгармонии, о ритмическом и периритмическом; но сама музыка не предшествует им. Да и сами они <sup>61</sup> диалектику называли наукой об
- 187 истинном, ложном и том, что не истинно и не ложно. Следовательно, истинное, ложное и то, что не есть ни истинное, ни ложное, существует прежде диалектики. Поэтому же если разум есть наука о самом себе, то он должен существовать раньше себя самого. Но ничто не может существовать раньше самого себя. Следовательно, и в этом случае необходимо сказать, что не существует науки о жизни.
- 188 Далее, всякое реальное искусство и наука воспринимаются на основании обнаруживаемых ими художественных и научных функций, например: медицина — на основании лечебных действий, кифаристика — на основании игры на кифаре, точно так же и живопись, и скульптура, и все подобные им искусства. Однако то, что считается искусством, относящимся к жизни, не имеет, как мы покажем, никакого свойственного ему действия. Следовательно, нет никакого искусства жизни.
- 189 Поскольку у стоиков много говорится о руководстве детьми, о почитании родителей, а также о благоговении к умершим, мы, избравши из каждого вида некоторое ради примера, применим это к построению нашего рассуждения. Именно, о воспитании детей глава школы
- 190 (ἀρεσιάρχης) Зенон так рассказывает в своих «Диатрибах» <sup>62</sup>: «Спать с мальчиками [следует] ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной — не больше и не меньше, чем с женщиной, потому что одно и то же приличествует в отношении детей и не детей, женщин и мужчин». И далее <sup>63</sup>: «Поспал ли ты с любимцем? — Нет. — Что же, ты не имел вожделения с ним поспать? — И очень даже имел. — Но, захотев, чтобы он тебе отдался, ты побоялся ему это сказать? — Ей-богу, не побоялся. — И ты сказал ему? — И очень даже. — И он тебе услужил? — Нет».
- 191 Относительно же почтения к родителям пусть сошлется кто-нибудь на болтовню [стоиков] по поводу кровосмешения, а именно: Зенон <sup>64</sup>, изложивши повествование об Иокасте и Эдипе, говорит, что не страшно жить с матерью. «Если он пользуется больную, растирая ее тело руками, в этом нет ничего постыдного; если же он радовал трением другую часть ее тела, успока-

ивая скорбящую, и родил от матери благородных детей, то что тут постыдного?» А Хрисипп<sup>66</sup> в «Госу- 102 дарстве» говорит буквально следующее: «Я одобряю практику, которая и теперь еще с полным правом существует у многих, когда мать рождает детей от сына, отец от дочери и единоутробный брат от родной сестрицы». Примером же их благоговения к умершим будут наставления о людоедстве. Ведь они считают, что нужно есть не только мертвых, но и свое собственное тело, если случится какой-либо его части быть отрезанной. Хрисипп<sup>66</sup> сказал в труде «О справедливости» 103 так: «Если отпадает от членов тела какая-либо часть, годная в пищу, то не следует ни зарывать ее, ни отбрасывать в сторону, но надо съесть ее, чтобы другая часть возникла из наших частей».

В сочинении «О долге»<sup>67</sup>, рассуждая о погребе- 104 нии родителей, он выразительно говорит: «По кончине родителей надо погребать их как можно проще, как если бы их тело ничего не значило для нас, подобно ногтям или волосам, и как если бы мы не были обязаны ему подобным вниманием и заботливостью. Поэтому если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным. Если же это мясо не годно для употребления, то пусть спрячут его, вырыв могилу, или по сожжении развеют его прах, или же выбросят подальше, не обратив на него никакого внимания, как на ногти и волосы».

Так говорят стойки. Но надо выдвинуть против них 105 наше следующее возражение. Именно, они увещевают поступать так, имея в виду, что этим воспользуются юноши или не воспользуются. Но конечно, они не имеют в виду, что юноши воспользуются этим: ведь это воспрещают законы, если только не приведется жить среди лестригонов и киклопов, у которых позво- лительно

Чрево паполнить свое человеческим мясом и, свежим  
Страпную пищу запив молоком...<sup>68</sup>

Если же они пишут это не с тем, чтобы кто-то вос- 106 пользовался их советами, лишним становится и само искусство жизни, пользование коим невозможно. Ведь как в стране слепых бесполезна живопись (поскольку это искусство для зрячих) и как в городе глухих бес-

полезна игра на кифаре (поскольку она услаждает имеющих слух), — так и искусство жизни ни к чему тем, кто не может им воспользоваться.

197 Далее, всякое искусство: то ли теоретическое, как геометрия и астрология, то ли практическое, как военное искусство, то ли производственное, как живопись и скульптура, — имеет свойственное ему действие, которым оно отличается от других занятий; но у мудрости, как я покажу, нет собственного действия, следовательно, мудрость не есть искусство жизни.

198 В самом деле, как общее между музыкантом и немусыкантом не есть музыкальность и общее между грамотным и безграмотным не есть грамотность, так и, говоря вкратце, общее между художником и неучем не есть искусство. Поэтому свойственное мудрости действие не будет общим между разумным и безумным.

199 Всякое ведь действие, о котором известно, что оно возникло от разумного человека, является общим действием и с неразумным. Например, если мы сочтем действием разумного человека почитание родителей, возвращение залога доверителям или что-либо подобное, то мы найдем, что и нехорошие люди делают то же самое. Поэтому нет ни одного действия, свойственного мудрому, которым он мог бы отличаться от немудрых. А если так, то мудрость не может быть искусством жизни, поскольку мудрость не имеет никакого свойственного [только] ей искусного дела.

200 Однако, возражая на это, они говорят, что все действия общи всем, а разграничиваются они возникновением от художественного или нехудожественного устройства. Именно, забота о родителях и иное почитание родителей не есть действие хорошего человека; дело хорошего человека есть исполнение этого от мудрости. И как лечить одинаково свойственно и врачу и частному

201 человеку, но лечить медицински свойственно только искуснику, так и почитание родителей является общим у хорошего и нехорошего человека, но мудрецу свойственно почитание родителей от мудрости, так что он владеет и искусством жизни, особенное действие которого — совершать всякий поступок на основании наилучшего устройства.

202 Но возражающие таким образом подобны тем, кто притворяется глухим и делает что угодно, только не отвечает на вопрос. Именно, когда мы прямо показываем,

что у разумного человека нет никакого действия, которым он отличается от неразумного, но все, совершаемое им, совершается и людьми нехорошими, [стойки] не умеют опровергнуть этого, но говорят наобум, что общее действие производится на основании то устройства разумного, то легкомысленного. Это, однако, не является доказательством того, что нет общего действия у разумных и неразумных, но само [еще] нуждается в доказательстве, поскольку можно спросить, откуда именно мы распознаем, когда это происходит на основании разумного намерения и когда нет. Ведь сами общие действия не выявляют этого, поскольку они суть общие. Отсюда и пример, приведенный из области медицины, говорит скорее против них. Именно, если, по их словам, лечение, являясь общим для врача и не-врача, становится особенным действием человека, владеющего врачевным искусством, когда оно достигается медицинскими приемами, то они или знают различие между врачом и частным человеком (например, что врачом все совершается быстро, безболезненно, в некотором порядке и квалифицированно), или не знают этого и принимают, что все это у него общее с частными людьми. И если они знают это, то тем самым сразу же и признают, что существует свойственное врачу видимое действие, и им, исходя из этого, следует учить, что и у мудрого есть свойственное ему действие, которым он отличается от не-мудрого. Если же они этого не знают, но говорят, что все, совершаемое врачом, совершается и простым человеком, они лишают врача свойственного ему действия и в силу видимого неотличия в совершаемых действиях не распознают ни владеющего искусством, ни не владеющего им, ни производимого на основании искусной установки, ни производимого без нее, вследствие того что они не могут познать в каждом случае [нелипкой] установки из нее самой (поскольку она неясна). Итак, им не приносит никакой пользы признание, что действия, совершаемые мудрым и не-мудрым, являются общими, но различаются тем, что в одном случае происходят из разумной установки, а в другом — из неразумной.

Другие же думают, что различие здесь можно провести по принципу ровности и порядка. Именно, как в посредственных искусствах мастеру свойственно делать все по установленному порядку и получать



ровные результаты (исполнит ведь иногда и простой человек художественное задание, но редко и не всегда, притом не следуя всегда одному образцу и одинаково), так, говорят они, и действие разумного состоит в ровности получаемого успешного результата, а у неразумного наоборот.

- 208 Однако и они подходят к предмету рассмотрения не в согласии с природой вещей. Ведь реальность некоторого порядка жизни, согласно закону искусства, определенно выраженного, похожа скорее на [бессильное] упование. В самом деле, каждый человек, применяясь к разнообразию и пестроте встречающихся ему вещей, никак не может сохранить одного и того же порядка [жизни], а особенно человек разумный, имеющий в мыслях непостоянство судьбы и неостоянство вещей. И еще иначе: если бы разумный имел
- 200 один и определенный порядок жизни, то на основании его разумный был бы, очевидно, понят неразумным. Однако неразумные его не понимают. Следовательно, разумный непостижим и на основании порядка своих действий. Отсюда, если всякое искусство обнаруживается из собственных ему дел, а мудрость не имеет никакого только ей свойственного действия, из которого она обнаруживалась бы, то мудрость не может быть искусством жизни.
- 210 Далее, если разум есть некое искусство жизни, он не был бы полезен никому другому так, как владеющему им мудрецу, доставляя ему умеренность в стремлениях к благу и в уклонениях от зла. Но разум, как мы покажем, не приносит пользы мудрецу. Следовательно, он не есть какое-нибудь искусство жизни. Дейст-
- 211 вительно, так называемый воздержанный мудрец называется воздержанным или вследствие того, что он не испытывает никакого стремления к злу и уклонения от блага, или вследствие того, что он хотя и имеет дурные стремления, но преодолевает их рассуждением. При этом от того, что он не приходит к дурным суждениям, он не может быть назван воздержанным: ведь не будет же он воздерживаться от того, чего не имеет; и как никто
- 212 не назовет евнуха воздержанным в любви и страдающего желудком — воздержанным в пище (у них ведь даже и не возникает никакой потребности, чтобы восставать против желаний в целях воздержания), — так же нельзя говорить, что и мудрец воздержан, потому что в нем даже и не возникает того, от чего он

должен воздерживаться. Если же сочтут его воздержан- 213  
ным на основании того, что он хотя и приходит к дурным  
суждениям, но преодолевает их рассудком, то, во-пер-  
вых, они должны согласиться, что разум не принес  
ему никакой пользы, если он еще находится в наивыс-  
шей тревоге и нуждается в помощи; а затем, он окажется  
гораздо более несчастным, чем люди дурные. Ведь по-  
скольку он стремится к чему-либо, он, конечно, тревожится, 214  
поскольку же он преодолевает это рассуждением, он  
сдерживает зло в себе самом и поэтому тревожится  
более, чем дурной человек, который этого еще не испы-  
тывает; этот последний, поскольку он стремится, трево-  
жится, поскольку же он получает желаемое, его тре-  
вота уже ослабляется.

Итак, мудрец не становится воздержанным, посколь- 215  
ку это зависит от разума, или если становится, то он  
бывает несчастнее всех людей. Однако если всякое  
искусство помогает более всего тому, кто им владеет,  
а показано, что признаваемое за искусство жизни не  
приносит пользы и владеющему им, то надо сказать,  
что никакого искусства жизни не существует.

#### [VII. МОЖНО ЛИ НАУЧИТЬСЯ ИСКУССТВУ ЖИЗНИ?]

В положении, что нет никакого искусства жизни, 216  
потенциально доказано и то положение, что ему нельзя  
научиться. Ведь не бывает научения тому, чего не суще-  
ствует. Все-таки, допустивши (без всякого принужде-  
ния к тому) его существование, мы покажем, что ему  
нельзя научиться.

Как известно, у философов существует много разно- 217  
образных теорий относительно научения. Однако мы  
выберем и изложим основные положения, из которых  
одни трактуются у скептиков в более общем смысле  
в целях доказательства несуществования научения  
вообще, а другие, в более частном смысле, высказы-  
ваются о научении самой мудрости. Первыми по по-  
рядку мы рассмотрим более общие аргументы.

Итак, [говорят], при всяком научении должно суще- 218  
ствовать согласие относительно *изучаемого предмета,*  
*учащего, изучающего и способа научения* <sup>69</sup>. Как мы пока-  
жем, ни в чем этом нет согласия. Следовательно, нет  
никакого научения. Так как мы прежде всего упомянули  
изучаемый предмет, то прежде всего следует выдвинуть  
апории относительно него.

- 219 Действительно, если изучается какой-либо предмет, то изучается или сущее, или не-сущее. Однако ни сущее не изучается, как мы покажем, ни не-сущее, как мы представим. Следовательно, никакой предмет не изучается. Именно, не-сущее не изучается, поскольку ему не свойственно никакой акциденции, в том числе
- 220 и изучаемости. Кроме того, если изучается не-сущее, это не-сущее будет истинным, поскольку изучение относится к истинному. А если не-сущее будет истинным, то тотчас оно должно быть и реальным; ведь стойки говорят <sup>70</sup>, что истинно то, что реально и противоположно чему-нибудь. Однако нелепо, чтобы не-сущее было реальным. Следовательно, не-сущее не изучается. И конечно, изучается изучаемый предмет, если он вызывает представление; не-сущее же не может вызывать представления. Следовательно, не-сущее неизучимо.
- 221 Кроме этого, если изучается не-сущее, то не изучается ничего истинного, поскольку истинное принадлежит к области сущего и реального. Если же не изучается ничего истинного, то все изучаемое ложно. Но нелепо, чтобы все изучаемое было ложным. Следовательно, не-сущее не изучается. Затем, если изучается не-сущее, то оно изучается или поскольку оно есть не-сущее, или в силу чего-либо другого. Поскольку оно есть не-сущее, оно не изучается. Ведь если изучается не-сущее, поскольку оно есть не-сущее, не будет изучаться ничто сущее, что нелепо. Но оно не изучается и в силу чего-нибудь другого. Ведь это «другое» существует, а не-сущее не существует. Следовательно, не-сущее не может изучаться.
- 222 Остается сказать, что изучается сущее. Мы покажем, что и это невозможно. Именно, если изучается сущее, то или поскольку оно сущее, или в силу чего-либо другого. И если оно изучается, поскольку оно сущее, то ничто не будет неизучаемым; если же среди сущего нет ничего неизучаемого, то нечего будет и изучать, поскольку должно существовать что-либо неизучаемое, чтобы из него получилось научение. Следовательно, сущее, поскольку оно сущее, изучаться не может. Но оно не
- 223 может изучаться и в силу чего-либо другого. [Ведь сущее не имеет никакой другой] акциденции, которая оказалась бы не-сущим, но всякая его акциденция есть сущее. Поэтому если сущее, поскольку оно есть

сущее, не изучается, то оно также не может изучаться и в силу чего-либо другого, поскольку это другое — сего акциденция, чем бы она ни была, — есть уже сущее. Следовательно, если не изучается ни сущее, ни не-сущее, а кроме этого ничего нет, то не изучается и [вообще] ничто из сущего.

Еще иначе: вследствие того что из всех «печто» 224 (τὸ τί) одни суть тела, другие бестелесны, то, если что-либо изучается, изучается или тело, или бестелесное. Но не изучается ни тело, ни бестелесное. Следовательно, ничто не изучается. Действительно, тело не изучается, особенно, по мнению стойков 71, поскольку изучаемое есть словесное обозначение, а словесное обозначение не есть тело. И иначе: если тело не чувственно и не умопостигаемо, то телесное не изучается. Ведь изучаемое должно быть или чувственно, или 225 умопостигаемо. Не будучи ни тем, ни другим, оно и не изучается. А то, что телесное ни чувственно, ни умопостигаемо, — это мы показали в рассуждениях против физиков 72.

Будет ли тело некоторым сочетанием фигуры и 226 сопротивляемости, как говорит Эпикур, или имеющим три измерения вместе с сопротивляемостью 73, — поскольку всякое воспринимаемое соединение многих частей нельзя воспринять неразумным чувством, но [только] при помощи некоторой разумной способности, — тело не будет принадлежать к области чувственного. Но если даже оно чувственно, оно опять ста- 227 нет неизучаемым, поскольку ничто из чувственного не изучается (как, например, никто не учится видеть белый цвет или вкушать сладкое и ни от кого не учится ощущать приятный запах, испытывать холод или тепло), но всякий воспринимает все это без обучения. Следовательно, тело не чувственно, а если чувственно, то по этому самому оно не может быть предметом изучения.

Далее, оно не может изучаться и как умопости- 228 гаемое. Действительно, если ни длина в отдельности, ни ширина, ни глубина не есть тело, но [тело есть] составленное из всего этого, то придется, ввиду того что все это бестелесно, и сочетание их мыслить бестелесным, а не телом. А поэтому и тело неизучимо.

Из тел одни чувственные, другие умопостигаемые. 229 Вследствие этого если тело изучается, то изучается

- или чувственное, или умопостигаемое. Но чувственное не изучается, потому что оно явно и для всех ясно само по себе; не изучается и умопостигаемое вследствие неясности и неопределенности разногласий о нем даже до настоящего времени. Одни называют его атомом, другие — делимым, третьи — амерой и мельчайшим, четвертые — членимым и способным делиться до бесконечности <sup>74</sup>. Следовательно, тело неизучимо. Но неизучимо и бестелесное. Оно есть или некая платоновская идея, или, как у стоиков, «словесное обозначение», или пустота, или место, или время, или другое что-либо подобное. Однако, чем бы из этого оно ни было, его реальность есть еще только предмет разыскания <sup>230</sup> и перешенного разногласия. Но совершенно нелепо говорить, что спорное изучается уже как бесспорное. И следовательно, если из сущего одно есть тело, а другое бестелесно и если, с другой стороны, доказано, что ничто из этого не изучается, то ничто не изучается [и вообще].
- <sup>232</sup> И иначе: если что-либо и изучается, то оно или истинно, или ложно. И оно не ложно, как ясно само собой. А если оно истинно, то оно составляет предмет апории, как мы доказали в рассуждениях о критерии <sup>75</sup>. Но об апорийном не существует научения. Следовательно, изучаемого предмета не существует.
- <sup>233</sup> Кроме того, изучаемое или относится к искусству, или не относится. Но не относиться оно не может, так как в этом случае оно не нуждалось бы в изучении. Если же оно относится к искусству, то оно или явствует само по себе, или неявно. И если оно явно само по себе, то оно не искусно и не подлежит изучению. Если же оно неявно, то ввиду этой неявности не может быть изучимым.
- <sup>234</sup> На основании этого доказано, что предмет изучения апориен. Вместе с этим устраняется и *учащий*, поскольку у него не имеется чему учить, и *изучающий* за неимением того, что ему изучать. Тем не менее и относительно всего этого можно будет выдвинуть подобные апории.
- <sup>235</sup> Действительно, если есть учащий и учащийся, то или мастер обучает мастера, или неуч неуча, или, наоборот, мастер неуча или неуч мастера. Но ни неуч не может обучать неуча, как слепой вести слепого, ни мастер мастера, потому что ему нечему того учить. Неуч тоже не обучает мастера, как слепой не может вести

зрячего. Ведь простой человек слеп в отношении приемов искусства и поэтому не пригоден быть учителем.

Остается поэтому сказать, что мастер обучает <sup>236</sup> пеуча, что опять невозможно. Ведь мастер поставлен у нас под вопрос вместе с приемами своего мастерства; и неуч, если он обучается и становится мастером, то <sup>237</sup> он становится мастером или когда он неуч, или когда он мастер. Но когда он неуч, он не может стать мастером, а когда он мастер, он уже не становится мастером, но является таковым. И это имеет смысл. В самом деле, неуч похож на слепого или глухого от рождения, и, <sup>238</sup> как слепой от роду не поймет красок и глухой от роду не уразумеет звуков, так и неуч, поскольку он неуч, будучи слепым в отношении приемов мастерства, не может иметь их познания. А мастер уже не учится, но выучился.

Далее, как это подлежит апории, так подлежит <sup>239</sup> ей и способ обучения. Ведь обучение происходит или на основании очевидности, или при помощи [научающего] слова. Но, как мы покажем, оно не происходит ни на основании очевидности, ни при помощи слов. Поэтому и способ обучения не избегает апории.

Обучение не происходит на основании очевидности, <sup>240</sup> поскольку очевидность принадлежит к области предметов наглядных. Наглядное же явствует, а явное, поскольку оно явствует, воспринимается всеми одинаково, а то, что воспринимается всеми одинаково, не есть предмет изучения. Следовательно, то, что в силу очевидности наглядно, не подлежит изучению. Но оно не изучается и при помощи слова. Ведь слово что-нибудь <sup>241</sup> значит или ничего не значит. Но если оно ничего не значит, то оно ничему и не научит. Если же оно что-либо значит, то значит оно или по природе, или по установлению. Но по природе оно ничего не значит вследствие того, что не все понимают всех, например: греки не понимают варваров, а варвары греков. Если же оно обозначает что-либо по установлению, то ясно, <sup>242</sup> что уже раньше понявшие то, с чем соотносены словесные выражения, воспримут их не из [выражений], научаясь тому, чего раньше они как раз не знали, но [только] путем воспоминания и возобновления того, что они знали раньше [до всяких речений]; а те, кто ищет паучесия неизвестного и не знает того, с чем соотносены словесные выражения, ничего не воспримут.

- 243 Вследствие этого если нет ни изучаемого предмета, ни учащего, ни учащегося, ни способа обучения, то нет и никакого обучения. Так в более общей форме говорится у скептиков по поводу несуществования обучения. Но эти апории можно перенести и на так называемое искусство жизни.
- 244 Действительно, или разумный научает этому искусству разумного, или неразумный неразумного, или неразумный разумного, или разумный неразумного. Но ни разумный не может научить ему разумного (поскольку оба они совершенны в добродетели, и никто из них не нуждается в обучении), ни неразумный неразумного (поскольку оба они нуждаются в обучении, и никто из них не разумен, чтобы обучить другого). Но и
- 245 неразумный не обучит разумного. Ведь слепой не указчик красок для зрячего. Следовательно, остается, чтобы разумный обучал неразумного. Но и это принадлежит к апориям. Именно, если мудрость есть наука
- 246 о благе, зле и том, что не есть ни благо, ни зло, то неразумный, не имеющий никакой мудрости и не знающий всего этого, когда разумный будет его учить относительно блага, зла и безразличного, услышит только слова, но не познает того, о чем в этих словах говорится. В самом деле, если он воспримет их, находясь в неразумии, то неразумие явится орудием познания блага, зла и безразличного. Но, по их мнению, неразумие как раз не способно познать этого. Следовательно, неразумный не воспримет в соответствии с доводами
- 247 разума слов или поступков разумного. И как слепой от рождения до тех пор, пока он слеп, не имеет понятия о красках, и глухой от рождения до тех пор, пока он глух, не воспринимает звуков, так и неразумный, поскольку он неразумен, не воспринимает разумных слов и поступков. Следовательно, разумный не может руководить неразумным в искусстве жизни. Далее, если
- 248 разумный обучает неразумного, то разум должен быть способен познавать неразумие, равно как и искусство — познавать отсутствие искусства. Но разум как раз не способен к познанию неразумия. Следовательно, разумный не может научить неразумного. Действительно, ставший разумным вследствие комплексной тренировки и упражнения (ведь никто не разумен по природе) или приобрел разум при наличии в нем нера-

зумия, или стал разумным, отбросив это неразумие и обладание им.

И если он приобрел разум при наличии в нем нера- 249  
зумия, он будет одновременно и разумным, и неразум-  
ным. А это невозможно. Если же он приобрел разум,  
отвергнув неразумие, он не будет иметь возможности  
познать на основании позднее возникшего состояния  
то состояние, которое было у него раньше, а теперь  
отсутствует.

И это естественно. Ведь восприятие каждого пред- 250  
мета, чувственного или умопостигаемого, происходит  
или на основании непосредственной очевидности,  
или по аналогическому переходу от непосредственно  
воспринятого, и притом по переходу или уподоби-  
тельному (когда, например, на основании изображения  
Сократа познается отсутствующий Сократ), или син-  
тетическому (когда, например, на основании человека 251  
и коня мы по соединению их мыслим реально не суще-  
ствующего гиппокентавра), или по аналогии (когда,  
например, на основании вообще человека в увеличен-  
ном виде воспринимается киклоп, который не сходен  
был

... с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой,  
Дикой вершиной горы 78,

а в уменьшенном виде пигмей). Отсюда если неразумие 252  
воспринимается разумом, и разумным становится не-  
разумный, то это будет или в порядке непосредственного  
восприятия, или в порядке некоторого перехода от него.  
Однако оно не воспринимается ни непосредственно  
(поскольку никто не познает неразумие так же, как  
познает белое и черное, сладкое и горькое, т. е. непо-  
средственно), ни по переходу от непосредственного  
восприятия (поскольку ничто из сущего не похоже на  
неразумие). Если же разумный совершает переход  
от этого, то этот переход или уподобительный, или  
синтетический, или аналогический. Поэтому разум  
никогда не может воспринять неразумия.

Да, но, может быть, скажет кто-нибудь, разумный 253  
способен представить себе неразумие другого на осно-  
вании своего разума. Это глупо. Ведь неразумие есть  
состояние, которое проявляется в тех или других  
делах. Значит, если разумный познает и воспринимает 254  
его в другом, то он или воспримет это устроение из



него самого, или, обращая внимание на его дела, познает на этом основании и его самого, как, например, <sup>255</sup> содержание медицины — на основании действий врача, а содержание живописи — на основании произведений живописи. Но он не может постигнуть [неразумного] расположения из него самого, поскольку оно невидимо и непознаваемо, и нельзя его обзреть через форму тела. Он не может его постигнуть и на основании проявляемых им действий, поскольку все видимые поступки, как мы показали и раньше <sup>77</sup>, общи для разума и неразумия. Но если для того, чтобы разумный <sup>256</sup> научил неразумного искусству жизни, он сам должен уметь рассматривать неразумие, как мастер — невежество (а доказано, что неразумие неуловимо для него), то разумный не может научить неразумного искусству жизни.

<sup>257</sup> Итак, подвергнувши апории главнейшие пункты этических вопросов, мы оканчиваем этим все изложение скептического учения.

## КНИГИ I—VI ПРОТИВ РАЗНЫХ НАУК

### КНИГА I

#### [ВСТУПЛЕНИЕ 1]

Возражения против всех ученых в более общем смысле выставляют, по-видимому, эпикурейцы и пирроновцы, однако не с одной и той же точки зрения, а именно: Эпикур<sup>2</sup> выступает против наук по той причине, что они несколько не помогают усовершенствованию в мудрости, или, как предполагают некоторые, он делал это, надеясь прикрыть свое собственное невежество (ведь Эпикур во многом уличается как человек невежественный<sup>3</sup> и не умеющий даже говорить чистым языком в повседневных разговорах). Возможно, причипой была и его неприязнь к сторонникам Платона, Аристотеля и подобным, поскольку те отличались большой ученостью. Не является неправдоподобным также и то, что это произошло из-за вражды его к Навсифапу, слушателю Пирропа. Этот Навсифан<sup>4</sup> имел много учеников среди молодежи и серьезно занимался науками, особенно риторикой. Хотя Эпикур был его учеником, он, чтобы казаться самоучкой и самородным<sup>3</sup> философом, всячески старался это скрыть, стремясь ослабить его славу, и стал яростным обвинителем наук, которыми тот гордился. По крайней мере, в письме к митиленским философам он говорит<sup>5</sup>: «Жалки, я полагаю, те, которые станут считать меня учеником этого моллюска на том основании, что я слушал его вместе с пьянчужками-подростками». Под моллюском в данном случае он подразумевал Навсифана как человека бесчувственного. А ниже, много наговаривая на этого человека, он о продвижении того в науках

отзывается в таких словах: «Ведь это был человек ничтожный и искусный в том, что не может привести к мудрости», — имея в виду науки. Вот с каких позиций, как можно предположить, Эпикур считал нужным выступить против наук.

Что же касается пирроновцев, то они [возражали против наук] не потому, что те несколько не помогают мудрости (такой аргумент был бы догматическим), и не вследствие присущей им самим невежественности. Ведь они вместе с воспитанностью и гораздо большей в сравнении с прочими философами опытностью еще и относятся вполне безразлично к мнению о себе толпы. Также возражали они и не вследствие неприязни к кому бы то ни было (подобный порок очень далек от их кротости), но к наукам у них было то же чувство, что и ко всей философии. Именно, в этой последней, стремясь найти истину, они пришли к воздержанию от всякого суждения, ибо столкнулись с тем, что споры идут между равносильными сторонами, а в вещах царит разнобой; точно так же в прочих науках, к овладению которыми стремились они также в поисках истины, там заключенной, они не стали скрывать того факта, что обнаружили здесь такие же апории. Поэтому и мы, придерживаясь одинаковой с ними позиции, попробуем перечислить и изложить практические возражения против ученых, не желая, однако, вступить с ними в пререкания.

Я считаю излишним говорить о том, откуда ведет свое происхождение наименование наук энциклопедии<sup>6</sup> и каково их число, поскольку наше изложение предназначено для тех, кто имеет достаточное знакомство с ними. А то, что является необходимым для настоящего момента, сводится к тому указанию, что из возражений против наук одно высказывается в общей форме против всех наук, другое — против отдельных наук. В более общей форме говорится о том, что никакая наука не существует, а в более частной форме говорится, например, против грамматиков о слогах слова, против геометров — о невозможности гипотетического принятия принципов, против музыкантов — о несуществовании звука и времени. Рассмотрим же по порядку сначала более общие возражения.

В настоящем случае не стоит входить в рассмотре-<sup>9</sup>ние тех многочисленных и разнообразных споров, которые ведутся у философов относительно обучения. Достаточно будет установить, что если существует какая-либо наука, доступная человеку, то предварительно должно существовать согласие по четырем вопросам: о преподаваемом предмете, о преподающем, об учащемся и о способе обучения<sup>7</sup>. Как мы докажем, не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения. Следовательно, не существует и никакой науки.

## [2. О ПРЕПОДАВАЕМОМ]

Итак, если начать с первого, то мы прежде всего<sup>10</sup> утверждаем, что если нечто преподается, то или существующее преподается [в силу] существования, или несуществующее — в силу несуществования. Но как мы установим, ни существующее не преподается в силу существования, ни несуществующее — в силу несуществования. Следовательно, ничто не преподается [вообще].

Действительно, несуществующее не может преподаваться в силу несуществования. Ведь если оно преподается, оно преподаваемо, а будучи преподаваемо, оно окажется существующим и вследствие этого одновременно будет и несуществующим и существующим.<sup>11</sup> Однако во всяком случае невозможно, чтобы одно и то же было и существующим и несуществующим. Следовательно, несуществующее не преподается в силу несуществования. Кроме того, несуществующее не имеет никаких акциденций. А у чего нет никаких акциденций, тому не свойственна и преподаваемость, поскольку преподаваемость есть тоже одна из акциденций. Следовательно, и поэтому несуществующее не преподаваемо. Наконец, предмет преподавания изучается, возбуждая наше представление. Не-сущее же не может возбудить наше представление и не является преподаваемым.

И далее, несуществующее не может быть преподаваемым и в качестве истинного. Ведь истинное не относится к области не-сущего, и ничто истинное не может быть преподавано в качестве несуществующего. А если

ничто истинное не преподаваемо в качестве несуществующего (поскольку истинное относится к области существующего), то, следовательно, несуществующее не преподаваемо. Если же ничто истинное не преподается, то все преподаваемое ложно. А это неразумнее всего. Следовательно, несуществующее не преподается. Ведь преподаваемое или ложно, или истинно. Но в качестве ложного оно было бы неразумнее всего, а как истинное оно было бы существующим. Следовательно, несуществующее не преподаваемо.

14 Однако и существующее не преподается в силу существования, потому что раз существующее явствует для всех одинаково, то не преподаваемым окажется все. А за этим должно последовать, что ничто не преподаваемо. Необходимо ведь, чтобы существовало в личности нечто, чему не надо учить, чтобы на основании его знания возникло обучение преподаваемому. Следовательно, не преподается также и существующее в силу существования.

15 Подобный же способ апории должен возникнуть и в отношении тех, кто утверждает, что преподается «ничто» или «нечто». Действительно, если преподается «ничто», то, поскольку оно преподается, оно будет существовать как «нечто», и поэтому оно должно совместить в себе противоположности «ничто» и «нечто». А это относится к невозможному. Кроме того, «ничто» не имеет никаких акциденций, а потому не имеет и преподаваемости, поскольку последняя относится к акциденциям. Следовательно, «ничто» не преподается.

16 Аналогично должно быть отнесено к не преподаваемому и «нечто». Действительно, если оно будет преподаваемо потому, что существует как «нечто», то не окажется ничего преподаваемого. А за этим следует, что не будет и ничего преподаваемого. Кроме того, если

17 что-нибудь преподается, то оно будет преподаваться или при помощи «ничто», или при помощи «нечто». Но оно не может быть преподаваемым при помощи «ничто», поскольку у стойков<sup>8</sup> это оказывается лишенным реальности для разума. Следовательно, остается, чтобы обучение происходило при помощи «нечто».

18 А это опять апорийно. Именно, как преподаваемый предмет преподается постольку, поскольку по есть «нечто», так и то, на основании чего ведется обучение, а поскольку есть «нечто», постольку оно тоже должно

оказаться преподаваемым. И тогда, поскольку нет ничего не преподаваемого, обучение должно устраниться.

Еще иначе: поскольку из «нечто» одно есть тела, а другое бестелесно, то и преподаваемое, являясь этими «нечто», тоже должно быть или телами, или бестелесным. Но, как мы установили, оно не может быть ни телом, ни бестелесным. Следовательно, «нечто» преподаваемо.

### [3. О ТЕЛЕ]

Тело, и в особенности у стойков<sup>9</sup>, не может относиться к преподаваемому. Ведь необходимо, чтобы преподаваемое было словесным<sup>10</sup>. Тела же не словесны. Следовательно, тела не преподаются. Если же тела ни чувственны, ни умопостигаемы, то ясно, что они не могут стать и преподаваемыми. Однако они не чувственны, как это явствует из их понятия. Именно, если тело есть [некое] слияние в результате объединения<sup>21</sup> величины, фигуры и сопротивляемости<sup>11</sup> (как говорит Эпикур), или трехмерность, т. е. длина, ширина и глубина (как утверждают математики), или трехмерность с сопротивляемостью (как говорит опять-таки Эпикур в целях отличия тела от пустоты), или масса с сопротивляемостью (как говорят иные), и вообще, чем бы оно ни было, оно мыслится [только] как сочетание многих свойств. Соединение же многих свойств есть дело не какого-нибудь простого и неразумного ощущения, но логического рассудка. А если это дело логического рассудка, то тело не может относиться к чувственному. Да если мы и отнесем его к чувственному, оно все равно будет преподаваемым. Ведь<sup>23</sup> чувственное, поскольку оно чувственное, в свою очередь, не преподается. Никто же не учится видеть белое или чувствовать сладкое, или осязать теплое, или обонять благовонное, но это относится к преподаваемому и присуще нам от природы.

Следовательно, остается назвать тело умополагаемым<sup>24</sup> и в этом смысле считать его преподаваемым. Однако мы посмотрим, насколько это истинно. В самом деле, если тело не есть в отдельности ни длина, ни ширина, ни глубина, но то, что мыслится на основании всего этого, то необходимо, поскольку все это бестелесно, составленное из этого тоже мыслить бестелесным, а не телом и потому и преподаваемым. К тому же

25 мыслящий тело составленным из этих [элементов] сначала должен мыслить эти последние, чтобы быть в состоянии мыслить и тело; и он должен мыслить их или на основании непосредственного восприятия, или на основании перехода от непосредственного восприятия. Но он не может мыслить это на основании непосредственного восприятия, потому что они бестелесны, а бестелесное мы не воспринимаем непосредственно, поскольку чувственное восприятие всегда совершается путем [физического] прикосновения. [Не могут мыслиться они] и по переходу от непосредственного восприятия, ввиду того что не существует ничего чувственного, исходя из которого можно было бы создать о них (т. е. о длине, ширине и глубине) понятие. Следовательно, совершенно не будучи в состоянии мыслить то, из чего составляется тело, мы совершенно не в состоянии будем и преподавать его.

26 Однако более точно о понятии тела и о его реальности мы говорили в «Скептических рассуждениях»<sup>12</sup>. Теперь же, оставив в стороне эти возражения, скажем, что существует некое двойное различие тел в наиболее общем смысле, а именно: одни из них чувственные, другие — умопостигаемые. И если преподаваемое есть тело, то оно, конечно, или чувственное, или умопостигаемое.

27 Но оно не может быть ни чувственным — ввиду того что оно должно являться всем одинаково и быть очевидным, ни умопостигаемым — ввиду своей неизвестности и возникающего отсюда неразрешимого разногласия о нем у всех философов, когда одни говорят, что это атом, другие — что делимое, и из тех, кто говорит о делимом, некоторые утверждают, что оно делимо до бесконечности, другие же — что оно оканчивается на наименьшем, не имеющем никаких дальнейших частей. Следовательно, тело преподаваемо.

28 Однако не [может быть преподаваемым] и бестелесное. Ведь всякое бестелесное, какое только можно представить себе преподаваемым: будь то платоновская идея, будь то стоическое «словесное», будь то место, пустота, время или что-нибудь подобное (мы не делаем здесь никаких опрометчивых заключений о субстанции этих бестелесных предметов и не разворачиваем одно за другим различные доказательства их нереальности), — [всякое такое бестелесное, говорим мы], очевидным образом [только еще] ищется и будет разыски-

паться у догматиков, «Воды покуда текут и цветут большие деревья»<sup>13</sup>, причем одни утверждают их существование, другие — их несуществование, а третьи воздерживаются от суждений. Но ведь абсурдно утверждать, будто преподается в качестве бесспорного и общепризнанного то, что пока еще спорно и ожидает решения.

Итак, если из существующего одно есть тело, а другое бестелесно и в то же время доказано, что ни то ни другое из этого не преподается, то и [вообще] ничто не преподается.

Можно рассуждать еще и так. Если что-нибудь преподается, то оно или истинно, или ложно. Однако ни ложное не преподаваемо, что само по себе бесспорно, ни истинное, поскольку истинное, как показано в «Скептических мемуарах»<sup>14</sup>, апорийно, а обучения апорийному не бывает. Следовательно, нет ничего преподаваемого.<sup>30</sup>

И вообще, если что-нибудь преподаваемо, то оно или научно (τεχνικόν), или ненаучно (ἄτεχνον). При этом, будучи ненаучным, оно и не может быть преподаваемо. А если оно научно, то, непосредственно явствуя, оно [тем самым] уже и ненаучно и не преподаваемо; а будучи неявным, [оно] опять-таки не преподаваемо в силу этой неявности.

Вместе с этим исчезает и преподаватель — за именем того, чему учить, а также и учащийся — за именем того, чему учиться. Все же мы выставим апории и относительно каждого из них в отдельности.

#### [4. ОБ УЧАЩЕМ И УЧАЩЕМСЯ]

Именно, если существует кто-нибудь из них, то<sup>31</sup> или неуч должен будет учить такого же неуча, или же знаток — такого же знатока, или неуч — знатока, или наоборот<sup>15</sup>. Но ни неуч не может учить неуча, как и слепой — вести слепого, ни равным образом знаток — знатока, поскольку ни тот, ни другой не нуждаются в обучении, и в смысле обучения этот испытывает нужду в том не более, чем тот — в этом, будучи оба в избытке наделены одним и тем же. Но и неуч не [может обучать] знатока. Ведь это было бы все равно, как если бы кто-<sup>32</sup>нибудь говорил, что калека ведет зрячего. Ведь неуч, будучи слепцом в научном умозрении, не может никого



учить тому, чего он совершенно не знает сам; и знаток, который разбирается в научных умозрениях и обладает их знанием, не будет нуждаться в том, кто его научил бы.

- 33 Следовательно, остается утверждать, что знаток — учитель неуча. А это еще абсурднее прежнего. Ведь в нашем скептическом изложении знаток подпадал под апорию вместе с умозрениями своей науки. Кроме того, неуч не может стать знатоком, когда он [только еще] неуч, но и не становится он знатоком, но уже является таковым, когда он уже знаток. Ведь будучи неучем, он подобен слепому или глухому от рождения.
- 34 И как эти последние по самой природе своей не могут прийти к понятию о цветах и звуках, так и неуч, поскольку он неуч, будучи слепым и глухим к научным умозрениям, не в состоянии ни видеть, ни слышать что-либо из этого. А если он стал знатоком, то он уже не учится, но он — ученый.

#### § 5. О СПОСОБЕ ОБУЧЕНИЯ

- 35 Сюда же можно перенести и апории относительно изменения и страдания, а также относительно возникновения и уничтожения, выдвинутые нами ранее в наших аргументах против физиков<sup>16</sup>. Теперь же, согласившись с представителями наук, что существует преподаваемый предмет и что существует некий изъяснитель, равно как и учащийся, исследуем способ обучения.
- 36 Действительно, преподавание происходит или с помощью очевидности, или с помощью слова. Но очевидность относится к указуемому, указуемое явствует, явствующее, поскольку оно явно, воспринимается всемп одинаково, то, что всеми одинаково воспринимается, преподаваемо. Следовательно, указуемое с помощью очевидности преподаваемо. Слово же или обозначает что-нибудь, или не обозначает. И если оно ничего не
- 37 обозначает, то не может оно и научить ничему. А если оно обозначает, то оно обозначает что-нибудь или по природе, или по установлению. Но по природе оно ничего не обозначает, потому что не все понимают всех: греки варваров и варвары греков или греки греков или варвары варваров<sup>17</sup>. Если же оно обозначает что-
- 38 нибудь по установлению, то ясно, что люди, заранее

знающие вещи, с которыми соотнесены слова, воспримут эти вещи, не научаясь из них тому, чего они не знают, но лишь вспоминая то, что [уже] они знали раньше, причем те, кто еще нуждается в изучении неизвестного, не достигнет и этого.

#### [6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

Следовательно, если не существует ни преподаваемого предмета, ни преподающего, ни учащегося, ни способа обучения, то ясно, что не существует ни науки, ни ученого. Однако поскольку мы обещали сделать <sup>39</sup> возражение не только вообще против всех ученых, но и против каждого из них в отдельности, то, предполагая существование науки и возможность обучения, мы рассмотрим, возможно ли преподавание каждой науки. При этом мы подвергнем опровержению не все то, что говорится у тех, кого мы опровергаем (ведь это слишком непоследовательно и неметодично, а может быть, <sup>40</sup> и неосуществимо), и не случайно выбранное (такая аргументация, пожалуй, не коснулась бы их всех), но мы возьмем то, с разрушением чего разрушается [у них решительно] все. Как те, кто стремится взять город <sup>18</sup>, по преимуществу стараются овладеть тем, со взятием чего берется и город (например, разрушить стены или сжечь флот, или отрезать от источников продовольствия), так и мы, состязаясь с учеными, пытаемся достигнуть того же самого, [а именно, уничтожить то], на чем у них держится все: принципы, основанные на принципах общие методы и цели. Ведь всякая наука создается или в этом, или из этого.

К Н И Г А I  
[ПРОДОЛЖЕНИЕ 1]  
П Р О Т И В Г Р А М М А Т И К О В

[1. ВВЕДЕНИЕ]

- 41 Сейчас мы начнем с исследования, направленного против грамматиков, прежде всего потому, что мы получаем наставления в грамматике почти с младенчества и с первых пеленок, и она является как бы каким-то исходным пунктом для обучения, а также еще и потому, что она возносится над всеми науками, давая щедрые обещания, какие давались разве что сиренами. Ведь эти последние, зная, что человек по природе любопытен и носит в груди огромное врожденное вожделение к истине, обещают не только зачаровать плывущих мимо божественными песнями, но и научить их сущему. Они говорят:

К нам, Одиссей богоравный, великая слава ахеян,  
К нам с кораблем подойди; сладкопеньем сирен  
насладися,  
Здесь ни один не проходит с своим кораблем мореходец,  
Сердеусладного пенья на нашем лугу не послушав;  
Кто же нас слышал, тот в дом возвращается, многое  
сведав.  
Знаем мы все, что случилось в троянской земле, и какаю  
Участь по воле бессмертных постигла троян и ахеян;  
Знаем мы все, что на лоне земли многодарной творится <sup>2</sup>.

- 43 Грамматика же вместе со смысловым определением мифов и истории хвастается еще тем, что она полезна для изучения диалектов, правил науки [о слове] и чтения, вселяя в своих слушателей огромную к себе любовь. Однако, чтобы не показалось, будто мы блуждаем около дверей, следует рассмотреть, какие бывают грамматик и о какой из них надлежит нам производить исследование.

Итак, при одном и том же названии о грамматике<sup>44</sup> говорится в двух смыслах — вообще и в частности. В общем смысле грамматика есть знание каких бы то ни было письмен (γραμμάτων), будь то греческих, будь то варварских. Это мы обыкновенно называем грамматистикой. В более же частном смысле грамматикой называется та законченная наука, которая разработана Кратетом Маллотским, Аристофаном и Аристархом<sup>3</sup>. В обоих случаях, по-видимому, название законным образом выведено из одного корня, а именно: в первом — от тех письмен, которыми мы означаем членораздельные звуки; во втором, возможно, как считают иные, [оно выведено] расширительно от первого смысла, поскольку грамматистика является ее частью. Именно, как врачебное искусство (ιατρική) получило в древности свое название от извлечения ядов (ἰαί), а теперь оно относится к лечению и прочих болезней, что требует гораздо большего искусства; и как геометрия первоначально получила свое название от измерения земли, в настоящее же время распространяется и на созерцание более высоких природных существ, так и полная грамматика, названная первоначально в связи с познанием письмен, распространилась и на более сложное и научное умозрение этих предметов. А может быть, как утверждает Асклепиад<sup>4</sup>, и эта<sup>47</sup> последняя наука получила свое название от письмен, но не от тех, от которых получила свое название и грамматистика, а именно: грамматистика, как я сказал, — от букв [алфавита], а грамматика — от тех сочинений (συγγραμματα), которыми она занимается. Ведь и эти сочинения тоже называются «граммотами», как, например, мы называем «граммотами» государственные архивы или говорим о «граммотном» мастере не в смысле алфавита, но в смысле качества его сочинений. И Каллимах<sup>5</sup>, называя «граммотами» то поэтическое произведение, то<sup>48</sup> сочинение прозаическое, говорит:

Я — Креофила труд, кем божественный некогда прятан  
 Был певец на дому. Подвиг Еврита во мне  
 С русой Иолой найдешь. «Гомеровы граммоты» имя, —  
 Боже родимый! — мое: автору честь какова!

И в свою очередь:

«Солнце, прощай!», — Клеомброт Ампракийский с такими  
словами

Прыгнул с высокой стены в бездну Аида навек.

Но потому, что имел он важные к смерти причины, —  
Нет. — Платона прочел грамоты он о душе.

- 69 Однако грамматика бывает двойкая. Одна обещает научить основным звукам и их сочетаниям и вообще является некоей наукой о письме и чтении. Другая же является знанием более глубоким в сравнении с первой, заключааясь не в простом познании письмен, но и в исследовании их происхождения и природы, а также частей речи, составляемых из них, и [вообще] в том, что относится к той же категории. Возражать нам надлежит теперь не против первой [грамматики]. Ведь она полезна, согласно единодушному мнению всех. К ним нужно причислить и Эпикура<sup>6</sup>, хотя, как известно, он и враждует с учеными. По крайней мере, в сочинении «О дарах и благодарности»<sup>7</sup> он в достаточной мере пытается доказать, что изучать письмена необходимо мудрецам. Мы могли бы сказать, впрочем, что не только мудрецам, но и всем людям.
- 60 Что цель всякой науки есть благополезное для жизни, это ясно. Из наук одни появились преимущественно ради устранения трудностей, другие же — ради нахождения полезного. К первой категории относится медицина, поскольку она является наукой лечебной и устраняющей страдания. Ко второй же категории относится наука кормчего на корабле. Ведь все люди особенно нуждаются в той пользе, которую они получают от других народов (сообщаясь с ними при помощи
- 62 мореплавания). Поэтому если грамматистика своими понятиями о письменах, с одной стороны, лечит острейшую болезнь, забвение, и поддерживает, с другой стороны, необходимейшую деятельность, память, то от нее зависит почти все. И без нее невозможно ни учить других необходимому, ни самому учиться у другого чему-нибудь полезному. Следовательно, грамматистика относится к предметам самым полезным. Несомненно, мы при всем желании не сможем ее устранить, не опровергая самих себя. Ведь если наставления, поучающие о бесполезности грамматистики, сами полезны, но без нее нельзя их ни запомнить, ни передать потомкам, то грамматистика полезна. Правда, истолкователь
- 63

Пирроновых рассуждений Тимон, как может некоторым показаться, придерживается противоположного мнения, когда говорит:

Не было ни рассмотренья в грамматке, ни наблюдений  
У изучавших тогда финикийские Кадмовы знаки <sup>8</sup>, —

тем не менее па деле, оказывается, рассуждает вовсе не так. То, что сказано им, вовсе не говорится им против грамматистики, при помощи которой [как раз и] «изучаются» «финикийские Кадмовы знаки», но говорится, что «не было никакого ни рассмотрения, ни наблюдения». Да и как мог бы не иметь никакого дела с грамматикой тот, кто ее «изучает»? Но Тимон, скорее, говорит, что изучивший «финикийские Кадмовы знаки» не имеет уже дела ни с какой другой грамматикой, кроме этой. А такое суждение имеет целью не обесценивание данной грамматистики, которая заключается в рассмотрении основных звуков и возникающего из них письма и чтения, но обесценение [грамматики] слишком хвастливой и чересчур излишней. Пользование алфавитом, конечно, способствует усовершенствованию жизни, чего никак нельзя сказать в том случае, когда не удовлетворяются тем, что дает наблюдение букв алфавита, но указывают, кроме того, что такие-то звуки по природе гласные, а такие-то согласные и что из гласных одни по природе краткие, другие — долгие, третьи же — двойкой длительности, т. е. могут быть и долгими, и краткими, и вообще все остальное, о чем поучают надутые спесью грамматика. Поэтому мы не только ничего не возражаем против грамматистики, но еще и обязаны ей величайшей благодарностью, но в отношении прочей грамматики мы выставляем возражения. Правильно это или неправильно, узнаем, войдя в разъяснение самого ее характера.

### [3. ЧТО ТАКОЕ ГРАММАТИКА?]

Поскольку, по мудрому Эпикуру, без антиципации <sup>9</sup> невозможно ни производить исследования, ни выставить апории <sup>9</sup>, то было бы хорошо раньше всего рассмотреть, что же такое грамматика и можно ли мыслить какую-нибудь стройную и реальную науку по ее составу и в ее реальности на основании того понятия, которое дается о ней грамматиками.

Дионисий Фракийский <sup>10</sup> в своих «Наставлениях» говорит: «Грамматика есть опытное знание о большей

части того, что говорится у поэтов и писателей». Как это ясно из его противопоставления писателей поэтам, под первыми он понимает не кого другого, как пишущих прозой. Именно, грамматик, оказывается, и дает толкование тому, что находится у поэтов, как, например, у Гомера и Гесиода, Пиндара и Еврипида, Менандра и других, и в качестве своего собственного дела изучает то, что содержится у писателей, каковы Геродот, Фукидид и Платон. В связи с этим лучшие из них занимались многими писателями: либо историками, либо риториками, а также еще и философами, исследуя, что у них говорится как следует и соответственно языку, а что искажено, и что, например, обозначает у Фукидида <sup>11</sup> ζάχλον («серп») и <sup>12</sup> τὸρνεύοντες («оггибающие»), что обозначает у Демосфена <sup>12</sup> выражение «он кричал как с воза» или как нужно читать у Платона речение <sup>13</sup> ἧδος, произносить ли здесь первый слог с тонким придыханием или с густым, или первый с тонким, а второй с густым, или оба с тонким, или наоборот. Вот почему грамматика называется опытным знанием о том, что говорится у поэтов и писателей.

Так говорит этот [Дионисий Фракийский]. Ему возражает перипатетик Птолемей <sup>14</sup>, говоря, что грамматику нельзя называть опытным знанием, поскольку опытное знание есть, собственно, некое повседневное упражнение и деятельность ненаучная и неразумная, которая вращается в области простых наблюдений и сопоставлений, в то время как грамматика есть наука. Птолемей не замечает того, что данное название простирается и на науку — как это мы показали в своих «Эмпирических мемуарах» <sup>15</sup>, — вследствие чего повседневный язык без всякого различия именуется одних и тех же людей и опытными и знатоками. Исходя из этого понимания, и Метродор <sup>16</sup> сказал, что никакое другое опытное знание о вещах не видит собственной цели, кроме как только философия. Это значит «никакая наука». [Данное название] особенно применяется к знанию многих разнообразных предметов, в силу чего мы называем опытными в жизни стариков, которые много видели и много слышали. Об этом говорит и Еврипид:

Дитя, не все дурное в старости [у нас],  
О Этеокл! Но старость всё же кое-что  
Сказать умеет п мудрею молодых <sup>17</sup>.

Пожалуй, [Дионисий] Фракийский имел в виду как раз <sup>63</sup> такое значение слова, желая называть грамматика человеком многознающим и многоученным и утверждая, что грамматика есть опытное знание о том, что говорится у поэтов и писателей. Поэтому такое [возражение] легковесно.

Однако если более придерживаться существа грамматики, то, пожалуй, можно будет возразить на предыдущее [определение так]: является ли грамматика опытным <sup>64</sup> знанием только о том, что говорится у поэтов и писателей, или также и о том, что не говорится ни у поэтов, ни у писателей? Но пожалуй, нельзя сказать, что она есть опытное знание только о том, что находится у поэтов и писателей, ввиду того, что она приводит иногда речи и людей простых и неученых, а также указывает, что является варварским и что греческим, и что [нужно считать] коверканием языка, и что не таково. Если же она оказывается опытным знанием также и <sup>65</sup> о том, что не говорится у поэтов и писателей, то тогда нельзя было называть ее тем, что составляет только одну ее часть.

Однако отбросим тонкости касательно этих предметов и рассмотрим, как мы обещали, может ли в конце концов существовать грамматика, как того требует подобное о ней понятие.

Итак, когда говорят, что она есть опытное знание <sup>66</sup> о большей части того, что говорится у поэтов и писателей, то имеют в виду или все, или кое-что. И если имеют в виду все, то, во-первых, это будет уже не «о большей части», но обо всем, и если обо всем, то и о бесконечном, поскольку речь людей бесконечна. А в отношении бесконечного не может быть опытного знания. Поэтому не получится никакой и грамматики. Если же [имеется в виду] кое-что, то, поскольку и обыватели, не обладающие знанием грамматики, тоже кое-что знают из того, что говорится у поэтов и писателей, и тогда нельзя будет сказать, что наука грамматика существует, разве только скажут, что под этими словами «большая часть» подразумевается и частичная некомпетентность грамматики относительно всего [языка в целом], и ее отличие от обывательского знания, то есть грамматик отличается от обывателя, поскольку он сведущ не в малом, как тот, но в очень многом из того, что говорится у поэтов



и писателей. С другой стороны, он не обладает и знанием всего (которое, вероятно, и невозможно), поскольку объявляется, что он знает из этого не все, но очень <sup>68</sup>многое. Однако это не служит защитой [определению грамматики], но есть лишь нагромождение одной несостоятельности на другую, и уже не умеренная, но полная путаница.

Прежде всего, как «многое» неопределенно и порождает апорию «кучи»<sup>18</sup>, так [аналогично этому] и «очень многое» или «большая часть». Поэтому пусть они или определяют это последнее, указав, до какого количества знаний должна идти речь о том, что говорится у поэтов и писателей, или если они остаются при неопределенном обещании, указывая на познание «большей части», то пусть они позволяют нам некое «постепенное» <sup>69</sup>рассуждение. Именно, когда определено «большое число», то число, которое меньше на единицу, все еще «большое», поскольку было бы совершенно нелепо утверждать, что в зависимости от прибавления единицы одно число — «большое», а другое — «не большое». Вследствие же этого то, что они называют «большим» числом, когда оно все время увеличивается на единицу, вполне должно прийти в такое состояние, когда оно уже не будет «большим» числом. А поэтому не будет и грамматики. Таково заключение апории «кучи».

<sup>70</sup> Да разве это не поистине «грамматическая» тупость — говорить о «большей части», имея дело с беспредельным множеством? Ведь как меньшее относительно и мыслится в своем отношении к большему, так и большее должно быть рассматриваемо в своем отношении к малому. Поэтому если грамматики имеют опытные знания о большем числе того, что говорится у поэтов и писателей, то они не имеют его относительно того небольшого, что <sup>71</sup>остается. А если и то, что взято, есть большая часть и то, что осталось, меньше, то все [целое] уже не становится беспредельным. Словом, как бы то ни было, чтобы не входить в отношении этого в подробности, [нужно сказать], что ложно то утверждение, будто грамматик познает «по большей части» то, что говорится у поэтов и писателей. Как я установлю в дальнейшем исследовании, [он знает] очень мало, поскольку во много раз больше остается того, чего он не знает.

<sup>72</sup> Рассмотрим теперь другое изложение дела. Дионисия Фракийского, утверждающего, что грамматика

есть опытное знание, порицает Асклепиад, исходя из тех же оснований, что и Птолемей, упрекая его также в учении о том, что она есть опытное знание «большой части». Ведь это, [говорит он], относится к наукам предположительным и основанным на случайности, какова, например, наука кормчего или врача. Грамматика же не есть наука предположительная, но она близка к музыке и философии. Не иначе, Дионисий Фракийский <sup>73</sup> испугался, говорит Асклепиад, кратковременности жизни, поскольку последняя недостаточна для того, чтобы охватить все. Но это нелепо, ибо он дает определение не грамматика, но грамматика, поскольку грамматик, будучи существом непродолжительной жизни, пожалуй, [действительно], мало знает из того, что говорится у поэтов и писателей. Что же касается грамматика, то она, [конечно], есть знание обо всем. На этом основании, одно меняя в данном определении, <sup>74</sup> а другое устраняя, [Асклепиад] выставляет такое понятие грамматика: «Грамматика есть наука о том, что говорится у поэтов и писателей». Однако этот человек не устранил апорий [в данном вопросе], но их усилил. И [как раз] в чем он хочет увеличить грамматика, в том он ее устраняет.

Действительно, пусть грамматика будет знанием всего того, что говорится у поэтов и писателей. Однако поскольку не существует никакого знания помимо знающего, то не существует и грамматика помимо грамматика, как не существует гуляния помимо гуляющего, стояния помимо стоящего и возлежания помимо возлежащего. Всеми, однако, признано, что грамматик <sup>75</sup> не имеет знания обо всем. Следовательно, не существует и знания обо всем том, что говорится у поэтов и писателей. А поэтому не существует и грамматика. [Можно сказать еще] и иначе. Если грамматика есть наука, будучи знанием обо всем том, что говорится у поэтов и писателей <sup>19</sup>, а наука есть система постижений, реализующихся в грамматике, то, поскольку никто не имеет постижения всего того, что говорится у поэтов и писателей, постольку с необходимостью оказывается, что грамматика нереальна.

*Харес* <sup>20</sup> в первой книге «О грамматике» утверждает, <sup>76</sup> что «полная грамматика есть основанная на науке способность тончайшим образом распознавать греческую речь и ее значения, за исключением того, что отно-

- сится к прочим наукам». Эту последнюю прибавку он сделал не напрасно. Именно, поскольку греческая речь <sup>77</sup> и ее значения отчасти разрабатываются искусствами, отчасти же нет, то он считает грамматику искусством и умением, не занимающимся предметами других искусств (как, например, в музыке созвучием кварты и модуляцией строев, в математике же — затмением [светил] или положением сфер). То же самое надо полагать и о прочих науках, потому что грамматика не есть знание чего-нибудь, к ним относящегося, но она есть некоторое исследование слов и значений, которых не касаются другие науки. Значений в том, например, <sup>78</sup> смысле, что *πῆλορες* есть «четыре», а *βῆροσι* или *ἄρχα* <sup>21</sup> есть «низменные места», слов же — в смысле диалектов, как, например, то, что это сказано по-дорийски, а это — по-эолийски. И грамматика не рассматривает, как это делают стоики, «обозначаемое» <sup>22</sup>, но, наоборот, лишь «означающее», поскольку смысл постигается только исходя из «обозначаемого».
- <sup>79</sup> Насколько можно судить, Харес опровергает здесь одно из рассуждений *Кратета* <sup>23</sup>. Именно, этот последний утверждал, что различаются критик и грамматик <sup>24</sup>. И в то время как критик, по его словам, должен быть опытным во всяком логическом знании, грамматик должен быть только истолкователем глосс <sup>25</sup>, расстановщиком просодий <sup>26</sup> и знатком тому подобного. Вследствие этого первый и похож на архитектора, а грамматик — на [его] прислужника.
- <sup>80</sup> Однако подобные рассуждения, относящиеся к данному определению, в одном отношении более умеренны, чем глупости Дионисия, в другом отношении хуже их. Действительно, само собой ясно, что Харес освободил грамматику от апории «кучи» и отделил ее от чуждых построений, музыки и математики, как от того, что ей не соответствует. Однако он несколько не спас ее от нереальности. Наоборот, он еще больше поспособствовал тому, чтобы она была таковой.
- <sup>81</sup> Действительно, если Дионисий чем-нибудь ограничивал определение грамматики, относя ее только к поэтам и писателям, то этот [Харес] хочет, чтобы она относилась ко всей греческой речи и ко всему «обозначаемому» [вообще]. А это, если позволительно сказать, недоступно даже богам. Ведь как мы говорили и раньше <sup>27</sup>, не может возникнуть какое-нибудь исследование относ-

тельно чего-нибудь беспредельного, но оно-то как раз и полагает для этого последнего предел. Ведь знание для неограниченного является [ограничивающей] связью. Однако «обозначающее» и «обозначаемое» в вещах <sup>82</sup> беспредельно. Следовательно, грамматика не есть наука об «обозначающем» и «обозначаемом». Кроме того, изменения звуков бывают весьма различны, и таковыми они были и еще будут впоследствии. Вечность — это нечто такое, что любит перемены, и не только в отношении растений и животных, но и в отношении словесности <sup>83</sup>. Однако даже о неподвижной бесконечности, <sup>84</sup> не говоря уже о бесконечности переменчивой, никакое человеческое знание невозможно. Следовательно, не получится грамматики и таким способом.

[Можно рассуждать еще] и иначе. Харес считает грамматику способностью научной или ненаучной. Если он считает ее способностью научной, то почему он не назвал ее наукой, но сказал, что она «основана на науке»? Если же она ненаучна, то, поскольку нельзя увидеть научное при помощи ненаучного, не образуется никакой и грамматики в качестве такой способности, которая научно распознавала бы «обозначающее» и «обозначаемое» у греков. <sup>84</sup>

*Димитрий*, по прозванию *Хлор* <sup>85</sup>, и некоторые другие грамматики давали такое определение: «Грамматика есть наука о том, что находится у поэтов, и знание словесных выражений общего обихода». Однако то же самые апории остаются и у этих. Ведь грамматика не может быть наукой ни обо всем, что говорится у поэтов, ни о чем-нибудь. Само собой [ясно], что она <sup>85</sup> не может быть [наукой] обо всем, поскольку у поэтов говорится и о богах, и о добродетели, и о душе, в чем грамматики оказываются несведущими. Но и о чем-нибудь [она не может быть наукой], потому что подобные вещи рассматриваются не только грамматиками, но и некоторыми другими, как, например, философами, музыкантами и врачами. Ведь и они кое-что наблюдают из того, что содержится у поэтов. В свою очередь и <sup>86</sup> утверждением о том, что грамматика есть знание и словесных выражений общего обихода, они совершают ошибку, если понимают в расширительном смысле свое учение о том, что если-де существуют некоторые словесные выражения общего обихода (т. е. имеются в виду все таковые вообще), то грамматика является

знанием о них. Ведь словесных выражений общего обихода бесконечное количество, а о бесконечном <sup>87</sup> не может быть знания. Если же понимать это частично, что было бы равносильно утверждению: «Существуют некоторые [определенные] словесные выражения общего обихода, знанием о которых является грамматика», — то и таким образом они не сохраняют реальности грамматики. Ведь и афинянин имеет знание об обычных словесных выражениях Аттики, и дориец — о дорийских, и ритор — о риторических, и врач — о врачебных. <sup>88</sup> Если же они скажут, что [грамматика есть] знание словесных выражений общего обихода не всех в отдельности и по порядку (ибо это действительно невозможно), но всех в общем смысле и главного в диалектах (вроде того, что дорянам, например, свойственно пользоваться таким-то ударением, ионянам же — другим), <sup>89</sup> то хотя они и выскажут этим нечто вероятное, но все же лишенное истины. Ведь не существует же какого-нибудь одного обыкновения в данном диалекте (существует много дорийских и аттических диалектов); и правила, которые они, по видимости, создают, не распространяются на всю словесность, но доходят [только] до некоторого предела и до слов с одинаковым ударением, например: с острым ударением на конце или без ударения на конце. Охватить же все словесные выражения <sup>90</sup> они не в состоянии.

Вот что пусть будет сказано ради примера о неральности грамматики, поскольку это относится к понятию о ней, даваемому у грамматиков. Переходя же к дальнейшему, испытаем и главнейшие положения, в ней заключающиеся, и то, на основании чего она по преимуществу складывается.

#### [4. О ЧАСТЯХ ГРАММАТИКИ]

<sup>01</sup> Поскольку о частях грамматики у грамматиков существуют многочисленные и нескончасмые разногласия, то мы, чтобы не казалось, будто мы занимаемсл пустым делом, и чтобы не оставлять в стороне более необходимые возражения, забираясь в чуждую и для данного случая бесполезную материю, удовольствуемся более безобидным утверждением о том, что одно в грамматике является историческим, другое — техническим и третье — более специфически ей свойственным <sup>30</sup>, при помощи чего методически рассматриваются произ-

педения поэтов и писателей. Технической частью является та, где приводятся в порядок определения основных звуков и частей речи, орфографии и [чистой] греческой речи и того, что из этого вытекает. Историческая часть та, в которой поучают о лицах, как, например, о богах, людях и героях, или рассказывают о местностях, как, например, о горах или реках, или рассказывают о вымыслах и мифах или еще о чем-нибудь, относящемся к этой категории. Что же касается более специфической части, то здесь рассматривают содержащееся у поэтов и писателей, в связи с чем толкуют выраженное неясно, судят о правильности или неправильности и различают подлинное и поддельное. Вот что составляет части грамматики, если охватить их в общем и целом.

Нельзя, однако, мыслить эти части грамматики как части в точном смысле или таким образом, как говорится, например, что частями человека являются душа и тело. Ведь эти части мыслятся как отличные одно от другого. Техническая же часть, историческая и та, которая относится к изучению поэтов и писателей, содержат большое взаимное сплетение и смешение. Именно, исследование поэтов не бывает вне технической и исторической части, а каждая из этих последних не существует без переплетения с прочими. Подобно тому как говорящие, что частями врачебной науки являются выполнение определенного режима, хирургия и прописывание лекарства, говорят, таким образом, имея в виду тесную связь этих установок (ибо и режим поддерживается не без лекарства и хирургии, и прописывание лекарства в свою очередь зависит от прочего), так и здесь каждая часть [грамматики] не является чем-то обособленным, и она не свободна от смешения с прочими частями. Говорим же мы вначале об этом разделении не понапрасну, но для понимания того, что если доказать неустановленность какой-нибудь одной из них, то принципиально оказались бы опровергнутыми и прочие части, поскольку ни одна из них не существует без этой опровергнутой. Однако мы не будем делать этого (хотя это не заняло бы много времени), но попробуем выставить возражение против каждой части в отдельности, как если бы она не нуждалась в наличии прочих частей. Начнем по порядку с первой.

07 Хотя было бы справедливо ревностно исследовать наукоучение грамматики и по многим другим основаниям, но прежде всего [это надо делать] потому, что грамматики очень ею чванятся и из-за нее много о себе думают, постоянно нападая на людей, украшенных прочими науками, как на ничего не понимающих в общем обиходе греческой [речи]. [Нужно это делать] еще и потому, что когда их теснят в споре, то они, часто не находя другого способа пересилить своих соперников, прибегают к тому, чтобы квалифицировать сказанное этими последними как нечто варварское и по языку 08 исковерканное. Не в последнюю очередь ободряет нас здесь и то обстоятельство, что мы видим, как грамматики, которые не в состоянии правильно связать двух слов, стремятся уличить в варварстве каждого из древних писателей, могучих в красноречии и в греческой речи, каковы Фукидид, Платон и Демосфен. Единым возмездием за все это будет для них то, что мы докажем ненаучность их лжеименного наукоучения. По порядку мы 09 будем говорить сначала о буквах, из которых все, по их мнению, возникает и с устранением которых грамматики по необходимости окажутся сами неграмотными.

## [6. О БУКВАХ]

Как известно, о букве говорится в трех смыслах <sup>31</sup>: в смысле ее образа и типа начертания, в смысле ее значения и, наконец, в смысле ее названия. Сейчас мы будем вести рассуждение преимущественно о значении, поскольку у них оно главным образом и называется буквой.

Итак, при двадцати четырех буквах письменной 100 речи их природа с наиболее общей точки зрения предполагается в двух видах. [Граматики] называют одни из них гласными, другие — согласными. Гласных семь: α, ε, η, ι, ο, υ, ω, остальные же согласные. Гласных они насчитывают три рода: два из них они считают по природе долгими — η и ω — и столько же краткими — ε и ο. Кроме того, три обоюдных в смысле долготы и краткости — α, ι, υ, которые они называют гласными двойной длительности, текучими, двойными и переменчивыми. Именно, каждый из них по природе иной 101 раз протягивается, иной — сокращается, как, например, звук «α» в словах:

Ярый Арей ( Ἄρεος Ἄρεος), истребитель народов,  
стен сокрушитель,  
Кровью покрытый! <sup>32</sup>

пли звук «и» в словах:

В дивный спеша Илион ( Ἰλιον εἰς ἱερῆν) <sup>33</sup>,

или звук «о» в словах:

Влагой божественной Зевс тучу ( ὕεν ὕωρ)  
на землю пролил <sup>34</sup>.

Из согласных звуков одни, по их учению, полу- <sup>102</sup>  
гласные, другие — безгласные [немые]. Полугласные  
те, которые по своей природе во время произношения  
производят собой рычание (звук буквы ρ), свист (звук  
буквы σ), мычание (звук буквы μ) или какой-нибудь  
подобный звук, каковы ζ, θ, λ, μ, ν, ξ, ρ, σ, φ, χ, ψ,  
причем некоторые, исключая отсюда θ, φ, χ, считают  
[полугласными] остальные восемь. Безгласными же  
являются те, которые не в состоянии образовать сами  
по себе ни слога, ни самостоятельного звука, но про-  
износятся только вместе с прочими, каковы β, γ, δ,  
κ, π, τ, причем некоторые причисляют к ним и θ, φ,  
χ. Кроме того, и вообще из согласных они в свою оче- <sup>103</sup>  
редь считают одни по природе с придыханием, другие —  
без него. При этом с придыханием — θ, φ, χ, без него —  
κ, π, τ. Только одно ρ, по их мнению, принимает то и  
другое, густое и тонкое придыхание. Еще называют  
они некоторые из согласных звуков двойными, каковы  
ζ, ξ, ψ, поскольку ζ, говорят они, состоит из σ и δ, ξ —  
из κ и σ, а ψ — из π и σ.

Если таковы у них буквы, то, по-моему, прежде <sup>104</sup>  
всего нелепо им утверждать, что некоторые из букв  
являются двойными. Ведь двойное есть составленное  
из двух, буква же есть элемент <sup>35</sup> и не может состав-  
ляться из чего бы то ни было, поскольку элемент дол-  
жен быть простым, а не составляться из других элемен-  
тов. Следовательно, двойных букв не существует.  
[Можно сказать] и иначе. Если составляющие двой-  
ных элементов суть элементы, то нечто двойное, из этих  
элементов составленное, элементом не будет. Однако  
двойные звуки составляются из звуков, следовательно,  
двойной звук не есть звук.

Далее, как опровергается это, так же опровергаются <sup>105</sup>  
и звуки двойной длительности, о которых считают, что



они обладают обоюдной природой в смысле долготы и краткости. Действительно, если подобные звуки существуют, то либо уже сама буква, взятая в отдельности, и ее голое начертание, например, а, и, о, способны выразить указанную природу двойной длительности, так что один раз [данный звук] оказывается способным сокращаться, а в другой раз — протягиваться, либо [на это способна] лишь просодия <sup>36</sup>. Однако взятое в отдельности начертание не может выражать обоюдную

<sup>100</sup> природу звука. Ведь оно не выражает ни его протяжения, ни его сокращения, ни протяжения и сокращения вместе. Но как через него не познается в своей долготе или краткости слог (как было сказано в отношении слова Арей), если к нему не присоединяется просодия, так и взятые сами по себе а, и, о не выражают равно ни долготы, ни краткости, ни того и другого вместе.

<sup>107</sup> Остается, следовательно, утверждать, что звук является общим [в смысле долготы и краткости], только будучи взят вместе с просодией. А это опять невозможно. Ведь [звук], принимающий просодию, или становится долгим, когда она долгая, или кратким, когда она краткая, но никак не обоюдным. Следовательно, звуков двойной длительности по природе не существует.

<sup>108</sup> Если же опи скажут, что эти [звуки] обоюдны по природе постольку, поскольку они способны принять ту и другую просодию, долготу и краткость, то они незаметно для самих себя должны будут запутаться почти в ту же самую апорию. Действительно, то, что способно принять что-нибудь, не может быть тем самым, что именно оно способно воспринять. Как медь, хотя и способна воспринять превращение в статую, еще не есть статуя, [только] поскольку она способна это воспринять, и как лес, хотя и обладает подходящей природой для возникновения корабля, не есть еще тем самым корабль, так и подобные звуки, хотя и способны к восприятию долготы и краткости, не являются, однако, [сами по себе] ни долгими, ни краткими, ни теми и другими, прежде чем они не будут сделаны таковыми при помощи просодии.

<sup>109</sup> К сказанному надо прибавить еще и то, что краткость и протяжение противоположны и не существуют одновременно. С устранением краткости возникает протяжение, и с устранением долготы звук становится крат-

ким. По этой причине невозможно звуку под обличенным ударением стать кратким, поскольку в обличенном ударении по необходимости существует одновременно и протяжение. Поэтому если какой-нибудь звук по природе обладает двойной длительностью, то значение краткости и протяжения должно существовать в нем или сразу, или по очереди. Но по очереди существовать ему невозможно, поскольку не могут существовать для одного и того же произношения в одном и том же отношении такие значения, которые исключают друг друга. Остается, следовательно, очередность, что в свою очередь невероятно. Ведь когда звук долг или краток, тогда он не обоуден в смысле краткости и долготы, но просто долг или краток.

Тот же способ рассмотрения должен быть и относительно звуков, обладающих по природе тонким, густым или обоудным придыханием. Для нас же достаточно будет показать самый род этого рассмотрения.

Когда устранена обоудность звуков и показано, что существует только протяжение и стяжение, то отсюда должно вытекать и то, что каждый звук оказывается двойким: один раз — по природе долгим, другой же раз — по природе кратким. Если же звуки  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$  — двойкие, то гласных звуков окажется не только семь. Долгими из них [считаются] два —  $\eta$  и  $\omega$ ; краткими тоже два —  $\varepsilon$  и  $o$ , а с двойной длительностью три —  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ . Тогда всего будет десять, а именно: пять из них долгих ( $\eta$ ,  $\omega$  и долгие  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ ) и столько же кратких ( $o$ ,  $\varepsilon$  и краткие  $\alpha$ ,  $\iota$ ,  $\upsilon$ ). Однако поскольку ученые-грамматики насчитывают не только две просодии, долгую и краткую, но еще и острое, тупое, обличенное [ударение], густое и тонкое [придыхание], то каждый из указанных гласных звуков, обладая тем или иным из этого, станет при каждой просодии отдельным звуком. И на каком основании не было звука обоудного в смысле долготы и краткости, но был или только долгий звук, когда он имел долгую просодию, или только краткий, когда он имел краткую просодию, на том же основании не может быть звука и обоудного в смысле острого и тупого ударения, но он является или только острым, когда он принял острое ударение, или только тупым, когда он принял тупое ударение. Аналогично и для других [просодий]. Поэтому если кратких звуков два и они допускают [каждый] по пять просодий (крат-

кость, острое, тупое [ударение], густое и тонкое [при-  
114 дыхание]), то их получится десять. Далее, если дол-  
гих звуков тоже два и они дополнительно получают  
также еще и обложенное ударение (так что они удли-  
няются, делаются острыми, тупыми, густыми и тонкими  
и, кроме того, имеют только им свойственное обложенное  
ударение), то долгих звуков окажется двенадцать.  
Наконец, поскольку каждый из трех обоюдных звуков  
получает по семь просодий, то и их становится двадцать  
один. Таким образом, всего оказывается сорок три  
звука. А если к ним прибавить семнадцать согласных,  
то получится шестьдесят звуков, а не двадцать четыре.

115 Однако существует и другое основание, по которому  
гласных звуков можно считать в свою очередь меньше  
по числу, чем те семь, о которых болтают грамматик  
Именно, если звук  $\alpha$  в своем протяжении или сокра-  
щении является у них не разными звуками, но одним  
общим, а также и звуки  $\iota$  и  $\upsilon$ , то отсюда должно выте-  
кать, что и звуки  $\epsilon$  и  $\eta$  в силу одного и того же общего  
своего значения будут одним звуком. Ведь тому и дру-  
гому присуще то же самое значение, а именно:  $\eta$  в  
своем сокращении является  $\epsilon$ , а  $\epsilon$  в своем протяжении  
становится  $\eta$ . Таким же точно образом и звуки  $o$  и  $\omega$   
окажутся единственной и общей природой звука, кото-  
рая различается [только] протяжением и сокращением,  
116 поскольку  $\omega$  есть долгое  $o$ , а  $o$  есть краткое  $\omega$ . Поэтому  
слепотствуют грамматик и не видят того, что следует  
из их собственных рассуждений, когда они утверждают,  
что гласных звуков семь, в то время как по природе  
их только пять.

Некоторые же философы, наоборот, полагают, что  
существуют еще другие звуки, обладающие природой,  
отличной от обыкновенных [звуков], каковы, например,  
 $\alpha$  и  $\omega$ , и все подобной же природы. Ведь судить о звуке,  
что он есть звук, нужно по преимуществу на основании  
того, что он обладает несложным и единовидным зву-  
чением, каково, например, звучание звуков  $\alpha$ ,  $\epsilon$ ,  $o$   
117 и других. Поэтому если  $\alpha$  и  $\epsilon$  имеют простые и единовидные  
звучания, то они будут основными звуками. Признаком же простоты и единовидности является то,  
что мы сейчас скажем. Именно, сложное звучание попа-  
дает в ощущение не таковым вначале, каким оно обык-  
новенно остается до конца, но оно изменяется с про-  
тяжением. Простое же звучание и то, которое по-

настоящему имеет значение основного звука, наоборот, остается неизменным от начала и до конца. Если, например, протяжно произносить звучание  $pa$ , то ясно, что ощущение воспримет его при первом его появлении не так, как в конце, но сначала оно будет приведено в движение произнесением звука  $p$ , а затем, по его исчезновении, оно создаст восприятие ясного значения звука  $a$ . На этом основании можно сказать, что  $pa$  и все подобное этому не есть единый звук. Однако если они имеют в виду звучание  $a$ , то ничего такого не будет, 115 по каковой слышится особенность этого звука в начале, таковой и в конце, так что  $a$  должно оказаться основным звуком. Если же это так, то поскольку и звучание  $e$ , и звучание  $o$  воспринимаются от начала и до конца в качестве единовидного, несложного и неизменного, то и оно должно быть основным звуком.

Однако бросим это исследование и обратимся к тому, 119 что скорее может поколебать грамматиков. Именно, если, по их мнению, существуют три обоюдных звука —  $a$ ,  $i$ ,  $o$ , ввиду того что они могут воспринимать и долготу и краткость, то отсюда следует, что каждый звук надо называть обоюдным, поскольку он способен воспринимать целые четыре просодии (тупое, острое [ударение], тонкое и густое [придыхание]). Или же, если они не могут каждый звук называть обоюдным, то пусть не называют обоюдными и упомянутые звуки на том [только] основании, что они способны к восприятию долготы и краткости.

Итак, раз [уже] основные звуки грамматики подверг- 120 лись апории, то было бы достаточно положить конец этому исследованию. Ведь какое же еще может оставаться у грамматиков рассуждение о том, что основано на принципах, когда они не имеют самих принципов? Однако если входить в дело более глубоко, то — ради образца — не будет излишним подвергнуть оценке и это. И поскольку из звуков возникают слоги, войдем в рассмотрение этих последних.

#### [7. О СЛОГЕ]

Итак, каждый слог или долог, или краток. Долгим 121 бывает он, говорят, двояко: по природе и по положению. По природе — трояко: или когда содержит звук долгий по природе, как, например, в слове  $\eta\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}$  («заря»),

поскольку каждый из этих двух слогов долг вследствие обладания в первом случае  $\eta$ , во втором  $\omega$ , по природе долгими; или когда слог состоит из двух гласных, как, например, в слове  $\alpha\iota\iota$  («всегда»), где оба слога являются долгими, поскольку содержат по два гласных [звука]; или когда слог содержит обоюдный звук, получающий длительность, как, например, в слове  $\text{Ἄρης}$  («Арес»), поскольку обоюдный звук  $\alpha$  произносится здесь как долгий. Следовательно, слог бы-

<sup>122</sup> вает долгим по природе в трех видах. По положению же [он бывает таковым] в пяти видах: или когда он кончается двумя простыми согласными; или когда следующий за ним слог начинается с двух согласных; или когда он оканчивается на согласный, а следующий начинается с согласного; или когда он кончается на двойной звук; или когда после него произносится двой-

<sup>123</sup> ной звук. Очевидно, если каждый слог является или долгим, или кратким, согласно с указанными видами этого научного определения, то, если мы установим, что ни один из этих слогов не существует, будет ясно, что грамматики не будут в состоянии иметь и [состоящее из них] слово. Ведь как с устранением звуков устраняются также и слоги, так и по причине несуществования слогов не смогут возникнуть ни речения, ни вообще части речи, а потому не может возникнуть и речь.

<sup>124</sup> Действительно, чтобы какой-нибудь слог был кратким, нужно сначала признать, что существует некое минимальное краткое время, в котором он существует. Однако минимального времени нет. Как мы покажем в дальнейшем <sup>37</sup>, всякое время делится до бесконечности. А если оно делится до бесконечности, то нет минимального времени. Следовательно, не может существовать краткого слога, занимающего краткое время. Если же они теперь скажут, что кратким и наименьшим слогом нужно называть не тот, который является наименьшим по природе, но тот, который является таковым для ощущения, то они только увеличат для самих себя апорию. Ведь то, что называется у них краткими сло-

<sup>125</sup> гами, окажется на поверку делимым с точки зрения ощущения, как, например, слог  $\epsilon\rho$ . Ведь с точки зрения ощущения мы находим в нем, что значению  $\rho$  предшествует значение  $\epsilon$ . И наоборот, если мы скажем  $\rho\epsilon$ , то мы опять воспримем, что первым значением по порядку

является р, а вторым е. Следовательно, если все, что обладает с точки зрения ощущения первой и второй 126 частью, не является с точки зрения ощущения наименьшим, а, по учению грамматиков, краткий слог оказывается имеющим первую и вторую части, то с точки зрения ощущения не может быть наименьшим и краткий слог. Музыканты, пожалуй, [еще] могли бы сохранить какие-то иррациональные времена и протяжения звуков. Но было бы несправедливо соглашаться с грамматиками, которые не углубляются в подобную бесконечность, но только разделяют слог как род на краткий и долгий. Следовательно, краткий слог нереален.

Но в свою очередь лишен реальности и долгий слог. 127 [Грамматики] утверждают, что он имеет длительность двух времен. Однако два времени не существуют одновременно друг с другом. Ведь если их два, то они определяются как два тем, что одно наступило, а другое нет. Если же одно наступило, а другое нет, то они не существуют вместе одно с другим. Поэтому если долгий слог обладает двойной длительностью, то необходимо, 128 чтобы, когда наступило в нем первое время, второго не наступало, а когда наступило второе время, то чтобы первого уже не было. А если его части не реальны одновременно, то не существует и целого, а только какая-то его часть. Однако часть слога уже во всяком случае не есть он сам, потому что долгий слог тогда не будет отличаться от краткого. Следовательно, не существует 129 также никакого и долгого слога.

Если же они станут утверждать, что долгий слог мыслится в результате совместного припоминания 38 (именно, вспоминая о произнесенном звуке и воспринимаемая произносимый теперь, мы представляем долгий слог в качестве составляемого из того и другого), если они, говоря, станут это утверждать, то подобный слог они должны будут признать только нереальным. Ведь если он существует, а тем самым он существует или в зву- 130 ке, произносимом сначала, или в звуке, произносимом в дальнейшем. Но он не существует ни в произносимом вначале, ни в произносимом в дальнейшем, поскольку ни тот, ни другой из них не существует самостоятельно, то он и не есть слог вообще. Значит, долгий слог и не существует. Кроме того, если бы он существовал, он был бы кратким слогом, а не долгим. Но [долгий слог не существует] и в них обоих. Ведь когда существует

один из них, другой не существует. Однако нельзя ничего мыслить составленным из существующего и несуществующего как из частей. Следовательно, никакого долгого слога не существует.

[8. О СЛОВЕ И О ЧАСТЯХ РЕЧИ]

- <sup>131</sup> Аналогично этому необходимо выводить апорию и относительно слова и частей речи. Прежде всего, как мы показали немного выше<sup>39</sup>, если нет слога, то не может существовать и слово. Ведь слова получают свое существование из слогов. И можно было бы тем же самым путем выдвинуть те же самые апории и с точки зрения слова, а именно: слово или есть слог, или составлено из слогов. И как бы то ни было, оно встретит те же самые апории, которые существуют у нас для слога.
- <sup>132</sup> Но чтобы не казалось, что мы затрудняемся в новых аргументах, нужно будет нечто возразить грамматикам и в следующем пункте.

Именно, когда они говорят о каких-то частях речи, например, об имени, глаголе, артикле и прочем, то на каком основании они это делают? Ведь они все это называют или речью, или частями речи, в то время как ни ее невозможно мыслить как целое, ни их как его части. Но возьмем предположительный пример, не отходя от положений грамматиков.

- <sup>133</sup> Итак, ради этого предположения пусть будет у нас речью такой стих: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса Пелида»<sup>40</sup>. Частями этого стиха являются следующие: «Гнев» — имя нарицательное; «воспой» — глагол в повелительной форме; «богиня» — опять нарицательное имя женского рода; «Пелида» — имя, выражающее отчество; и, наконец, «Ахиллеса» — имя собственное.
- <sup>134</sup> Итак, или речь является чем-то иным в сравнении с ее частями и части являются иными в сравнении с речью, или речь оказывается собранием частей. И если речь является чем-то иным в сравнении с ее частями, то ясно, что речь останется существовать и после изъятия соответствующих частей речи. Однако вышеуказанный стих настолько далек от того, чтобы оставаться на месте после изъятия всех его частей, что если даже мы устраним какую бы то ни было одну его часть, как, например, «гнев» или «воспой», то уже стиха не останется. Если же
- <sup>135</sup> речь мыслится в качестве собрания частей речи, то,

поскольку собрание не существует помимо собранного (как и расстояние не существует помимо того, что находится на известном расстоянии), и речь, о каких-нибудь частях которой нужно мыслить, также совершенно не будет существовать. А если не существует целой речи, то не могут возникнуть и никакие ее части. Подобно тому как если не существует левого, не существует и правого, точно так же, если не существует никакой целой речи, не может существовать и ее частей.

И вообще, если они станут считать, что целая речь <sup>136</sup> есть собрание частей речи, то отсюда последует у них необходимость утверждать, что части речи являются частями друг друга. В самом деле, если нет никакого целого помимо той [совокупности], которой принадлежат части, то они будут частями друг друга. Мы увидим, однако, что это абсурднее всего. Именно, части вполне объемлются тем самым, в отношении чего они <sup>137</sup> называются частями, придерживаясь собственного места и обладая собственным существованием. Но друг в друге они не содержатся. Например, частями человека являются руки, частями рук — пальцы, а частями пальцев — ногти. Вследствие этого в человеке объемлются руки, в руках — пальцы, и в пальцах — ногти. Но нельзя сказать, что правая рука восполняет левую, что указательный палец осуществляет большой палец или что голова составляет ноги и ноги — грудь. Поэтому и о частях речи нельзя сказать, что они являются <sup>138</sup> частями друг друга, поскольку [иначе] нужно было бы, чтобы они заключались одна в другой, «гнев» в «воспой», а «воспой» в «богиня», и вообще все части во всех, что невозможно. Следовательно, раз части речи не могут быть частями друг друга ввиду бессмысленности такой вещи и если нельзя найти никакого целого речи помимо ее частей, причем помимо самих частей нельзя найти никакого предмета, в отношении чего мы могли бы назвать их частями, то остается утверждать, что не существует [вообще] никакой части речи. А поэтому не существует и [самой] речи.

Необходимо возражать еще и так. Именно, если <sup>139</sup> слово «гнев» является частью стиха, то оно есть часть или целого стиха, или слов «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Но если оно является частью целого стиха, то, поскольку целый стих мыслится вместе с самим этим



словом «гнев», «гнев» окажется и частью, заполняющей самое себя. А вследствие этого оно будет и больше себя самого, и меньше себя самого; больше себя самого, поскольку оно восполняется самим собой (ведь заполняемое чем-нибудь больше заполняющего его), а меньше себя самого, поскольку оно заполняет себя самого (ведь заполняющее что-нибудь меньше заполняемого). Однако это не совсем убедительно. Следовательно, «гнев» не является частью целого стиха. Однако оно не [является

140 частью] также и остального, т. е. слов «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». В самом деле, во-первых, часть объемлется в том, чего оно является частью. «Гнев» же не объемлется в словах «воспой, богиня, Ахиллеса Пелида», так что это слово не может быть и их частью. Затем также и слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» не нуждаются в восполнении, поскольку они заполнены сообразно с собственным смыслом. Но вся речь, т. е. упомянутый стих, не есть слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Следовательно, «гнев» не является частью и этих последних. Однако если «гнев» не является частью ни целого стиха, ни остальной части, а ничего другого, кроме этого, не имеется, то «гнев» не является частью никакой речи.

141 Вот что нужно сказать с более общей точки зрения относительно частей речи. Если же мы войдем в подробное рассмотрение этого их учения, то мы найдем здесь [тоже] много вздора. И это можно узнать без вхождения во всю эту материю (это болтливо и полно грамматических бабьих сказок), но делая нечто подобное виноторговцам, а именно: как они по небольшой пробе оценивают весь запас [вина], так и мы, занявшись одной частью речи, например именем, из науки о нем узнаем и об изобретательности грамматиков в других [частях речи].

#### [9. ОБ ИМЕНИ]

142 Итак (чтобы приступить прямо к делу), если они утверждают, что одни из имен являются по природе мужского рода, другие — женского и третьи — среднего и что одни — единственного числа, другие — двойственного, а третьи — множественного, и если они присоединяют к этому еще и другие подразделения, то мы исследуем, что же такое высказываемое здесь

«по природе». [Это можно понимать] или [в том смысле], <sup>143</sup> что те, кто впервые провозгласил эти имена, произвел [некоторое] «природное» их воэглашение, подобно тому как от боли кричат или от удовольствия или удивления восклицают, так что по природе одни из имен оказались такими, а другие — другими. Или же это вследствие того, что и в настоящее время каждое из них от природы воздействует на нас как имя мужского рода, даже если мы не думаем, что оно мужского рода, и точно так же оно является по природе женского рода, даже если мы этого не хотим. Но первого они не могут утверждать. <sup>144</sup> Уж откуда там грамматической грубости различать, позникают ли имена по природе или по установлению, и притом одни из них так, а другие иначе? Ведь даже тем, кто дошел до вершин науки о природе, нелегко это сказать ввиду равнозначности [аргументов] в пользу обоих мнений. В особенности же против этого возникает <sup>145</sup> такой сильный аргумент, на который не смогут ничего путного сказать грамматик, даже если они, как говорится, выстаивают перед катапультой.

Именно, если имена возникают по природе и каждое из них имеет значение не по установлению, то было бы необходимым, чтобы все понимали всех: греки — варваров, варвары — греков и варвары — варваров. Однако этого во всяком случае нет. Следовательно, имена имеют значение не по природе, так что этого [грамматики] не могут утверждать. Если же они разъясняют это в том смысле, что каждое имя «в природном смысле» <sup>146</sup> мужского, женского или среднего рода, утверждая, что одни имена такие, а другие такие, то пусть они знают, что они накидывают на свою шею еще более тесный ошейник.

Именно, мы опять скажем: то, что действует на <sup>147</sup> нас по природе, действует на всех одинаково, а не так, что на одних — одним способом, а на других — противоположным. Например, огонь согревает по природе варваров и греков, непосвященных и знатоков, а не так, что греков согревает, а варваров охлаждает. И снег охлаждает по природе, и не так, что одних охлаждает, а других согревает. Поэтому то, что действует по природе, действует одинаково на тех, кто обладает неповрежденными чувствами. Однако те же <sup>148</sup> самые имена не являются теми же самыми для всех, но для одних они мужского рода, для других — жен-

ского, для третьих — среднего. Например, афиняне употребляют *στάμνος* («глиняный сосуд») в женском роде, пелопоннесцы же — в мужском. И одни говорят *τὴν θόλον* («круглое здание», «ротонда»), другие же — *τὸν θόλον*; и одни *τὴν βῶλον* («глыба», «ком земли»), а другие *τὸν βῶλον*. И не считается, что те или иные

140 говорят ошибочно. Ведь каждый, как повелось и установлено, так и пользуется словом. Кроме того, одни и те же люди произносят одно и то же различно, один раз в мужском роде, другой раз в женском, употребляя и *τὸν λιμόν* («голод»), и *τὴν λιμόν*. Следовательно, одни имена мужского рода, а другие женского не по природе, но одни бывают такими и другие такими вследствие

150 вие обычая. Далее, если бы одни имена были мужского рода и другие женского по природе, то мужские существа должны были бы всегда именоваться и мужскими именами, женские — женскими, и те, которые не являются ни мужскими, ни женскими, именоваться

151 в среднем роде. Однако этого нет, но мы зовем и мужские существа по-женски и женские по-мужски, а те, которые не являются ни мужскими, ни женскими, — или по-мужски или по-женски, а не в среднем роде. Так, например, *χόραξ* («ворон»), *ἀετός* («орел»), *κῶνωψ* («комар»), *κάνθαρος* («жук»), *σχορπίος* («скорпион»), *μῦς* («мышь») употребляются в мужском роде также и для женских особей, и в свою очередь *χελιδών* («ласточка»), *χελώνη* («черепаха»), *χορὸννη* («ворона»), *ἀχρίς* («саранча»), *μυγαλῆ* («землеройка»), *ἐμπίς* («жалящий комар») употребляются в женском роде для существа мужского пола. Точно так же *κλίνη* («скамья») употреб-

152 ляется в женском роде для предмета, который по природе не мужского, не женского рода, и *στῦλος* («колонна») — в мужском роде для предмета среднего рода. Следовательно, если нет никакого мужского или женского имени по природе, то я хочу узнать, как же станет возражать грамматик против того, кто искаженно говорит *ὁ χελιδών* и *ἡ ἀετός*, [т. е. употребляет слово «ласточка» в мужском, а слово «орел» — в женском роде]? Ведь [это может происходить] или потому, что слово «ласточка» по природе женского рода, а этот человек при помощи [постановки] артикля заставляет его быть мужского рода; или потому, что женским, а не

153 мужским сделало его общее обыкновение. Но если потому что оно является женским по природе, — а как

мы установили, нет ничего женского по природе, — то, поскольку имеется в виду данный случай, безразлично, произносится оно так или иначе. Если же общее обыкновение сделало его [мужским] вместо женского, то критерием хорошей и нехорошей речи окажется не какое-нибудь научное и грамматическое рассуждение, но бесхитростное и простое наблюдение обычая.

Так же можно это сказать и в отношении единствен- 154  
ного и множественного числа имен. Действительно, «Афины» употребляется во множественном числе, равно как и «Платей». В то же время «Фива» — в единственном числе, а «Фивы» — во множественном, равно как и «Микена», и «Микены». Об уклонениях в этих случаях более обстоятельно будет сказано в дальнейшем исследовании 41.

Теперь, когда мы — ради образца — внимательно рассмотрели содержащуюся здесь «точность» грамматиков, мы, прежде чем перейти к другому отделу, исследуем, что они подразумевают под речью или частями речи. Именно, они называют ею или телесный 155  
звук, или бестелесное «словесное», отличное от звука. Но звук они не могут тут иметь в виду. Ведь если он произнесен, то понимают его все: греки и варвары, простаки и образованные, — в то время как речь и части речи понимают только греки, притом сведущие в этом. Следовательно, речь и части речи вовсе не есть звуки. Но не есть они также и бестелесное «словесное». 150  
Действительно, как же могло бы быть бестелесным еще что-нибудь другое в этом роде кроме тела и пустоты 42, если у философов существуют об этом многочисленные и нескончаемые споры? Ведь если оно движется, оно есть тело, поскольку движущееся есть тело. Если же оно остается на месте, то, принимая направляющиеся в него тела и не оказывая [им] сопротивления, оно станет пустотой, поскольку специфическим признаком пустоты является отсутствие сопротивления, а то, что оказывает сопротивление направляющемуся в него, есть тело (раз сопротивляемость есть специфика тела). Можно сказать и иначе. Тот, кто утверждает, что су- 157  
ществует некое бестелесное «словесное», тот утверждает это или довольствуясь простым высказыванием, или приводя доказательство. Но если он довольствуется высказыванием, то он будет сдержан противоположным высказыванием. А если он приводит доказательство, то,

поскольку это последнее проводится при помощи бесспорных посылок, а посылки — «словесны», он окажется лишенным доверия, поскольку он предвосхищает иско-  
158 мое в качестве признаваемого. Вот по этой-то причине, если ни звук не является речью, ни обозначаемое им бестелесное «словесное», а кроме этого ничего нельзя мыслить, то не существует и никакой речи.

#### [10. О ДЕЛЕНИИ РЕЧИ]

Пусть теперь будут существовать и речь, и части речи так, как этого хотят грамматикки. Однако пусть они по крайней мере скажут нам, как они делят речь.  
159 Именно, поскольку деление размеренной речи в наиболее необходимом виде бывает главным образом двойким, а именно: скандирование, или деление на стопы, и деление на части речи, то отсюда вытекала бы необходимость для тех, кто полностью опровергает грамматиков, касаться того и другого, т. е. как способа скандирования, опровергая все их стопы, при помощи которых они скандируют, в качестве лишенных реальности, так и способа различения частей речи, обнаруживая невозможность этого различения. Однако по-  
160 скольку мы будем непосредственно исследовать вопрос о стопах в рассуждениях против музыкантов <sup>43</sup>, то, чтобы не предвосхищать того, что мы намерены говорить против тех, или чтобы дважды не говорить одного и того же, мы изложим эту апорию в надлежащее время. [Теперь] же рассмотрим вопрос о различении частей речи.

161 Тот, кто делит какой-нибудь стих, одно отнимает, другое прибавляет. И отнимает он, например, слово «гнев», отделяя его от всего стиха, а также «воспой» и прочие части. Прибавляет же он к тому, что говорится с элизией <sup>44</sup>, как, например, к словам  $\alpha\iota\mu' \acute{\epsilon}\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$  <sup>45</sup> («кровь извергает») букву  $\alpha$ , так что полностью это было бы  $\alpha\iota\mu\alpha \acute{\epsilon}\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$ ; и также еще к словам  $\beta\eta \delta' \acute{\alpha}\chi\acute{\epsilon}\omega\nu$  <sup>46</sup> («ушел безмолвный») букву  $\epsilon$ , потому что с восполнением это было бы так:  $\beta\eta \delta\epsilon \acute{\alpha}\chi\acute{\epsilon}\omega\nu$ . Однако, вследствие того что ничто не может ни отниматься от чего-нибудь, ни прибавляться к чему-нибудь, невозможным делается и то деление, о котором [тут] говорит грамматика.  
162 О том, что ничто ни от чего не отнимается, мы можем узнать следующим образом.

Именно, если что-нибудь отнимается от чего-нибудь, то или целое отнимается от целого, или часть от части, или целое от части, или часть от целого <sup>47</sup>. Но целое не отнимается от целого, потому что, когда дан один стих, то, если отнимаемое есть целое, мы должны будем отнять целый стих. Да и в этом случае если еще остается стих, от которого произошло отнимание, то, значит, никакое отнимание от него уже не могло произойти. Ведь как еще могло бы оставаться целое, если оно отнято? Если же оно не остается, то ясно, что опять не может произойти отнимание от того, что не существует. Поэтому целое от целого не отнимается.

Однако целое не [отнимается] и от части. В самом <sup>103</sup> деле, целое не охватывается в части, как, например, в слове «гнев» не охватываются слова «богиня, воспой Ахиллеса Пелида». Отнимаемое же должно охватываться тем, что подвергается отниманию. Следовательно, остается, чтобы отнималась или часть от целого, или часть от части.

Но и это апорийно. Ведь если «гнев» отнимается от целого стиха, то оно должно отниматься и от самого себя, поскольку целый стих мыслится вместе с ним. Можно сказать еще и иначе. Если оно отнимается от целого, а целым было выражение «гнев, богиня, воспой Ахиллеса Пелида», то необходимо было бы, чтобы уменьшалось и выражение «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» и не оставалось в том же самом виде, поскольку все, что подвергается отниманию, не остается в том же виде. Нужно было бы, кроме того, чтобы и само это <sup>104</sup> слово «гнев», воспринимая отнимание от того целого, содержало бы нечто из всего того, что в том содержится. А это опять ошибочно. Следовательно, если нельзя ни целый стих отделить от стиха, ни часть стиха от его части, ни целый от части, ни часть от целого, а кроме того, ничего нельзя сделать другого, то для грамматики деление оказывается невозможным.

Впрочем, не может произойти прибавление чего- <sup>105</sup>нибудь и в тех предложениях, которые произносятся с элизией. И это станет ясным в том случае, если наше рассуждение будет оперировать не со слогами или звуками, в отношении которых грамматики больше всего создают прибавлений в своих разделениях, но с целыми предложениями. Итак, когда дается допустившее «богиня, воспой Ахиллеса Пелида» (пусть для настоящего времени это

будет полустипшием, и пусть оно присоединяет «гнев», так что из того и другого возникает героический размер), — то мы исследуем, к чему, [собственно говоря],  
106 происходит [тут] прибавление? Или слово «гнев» прибавляется к самому себе, или к данному выше полустипшию, или к полученному из обоих их героическому размеру. Однако оно не может быть прибавлено к самому себе, поскольку, раз оно не отличается от самого себя и не является в отношении самого себя двойным, нельзя говорить и того, что оно присоединяется к самому себе. Но как оно могло бы [присоединиться] к уже имеющемуся в наличии полустипшию? Ведь если оно присоединяется к нему как к целому и само приравнивается к нему, оно само должно стать полустипшием,  
107 а за этим последует и то, что большое полустипшии придется называть коротким, так что оно приравнивается к короткому [словечку] «гнев», а короткое считать большим, так что оно делается соразмерным большому полустипшию (поскольку «гнев» присоединяется ко всему полустипшию, — например, к «богиня, воспой...»). Если же оно увеличит собой только «воспой», то в целом это не создаст стиха.

Следовательно, остается говорить, что «гнев» присоединяется к сочетанию обеих частей, самого этого «гнев» и приведенного выше полустипшия, т. е. к получающемуся здесь гекзаметру и героическому стиху.  
108 А это было бы совершенно невероятно. Ведь то, что принимает прибавление, существует прежде самого прибавления, а не так, что возникающее из прибавления существует прежде этого последнего. Следовательно, «гнев» не прибавляется к гекзаметру, который из этого прибавления [только еще] возникает. Ведь когда возникает прибавление, гекзаметр уже существует; когда же существует гекзаметр, то уже не происходит прибавление. Во всяком случае наша задача выполнена, и поскольку не существует ни прибавления, ни отнимания, то устранился и указанный выше способ этого деления.

#### [11. О ПРАВОПИСАНИИ]

Однако, обративши опять серьезное внимание на «точность» грамматиков в этих вопросах, давайте теперь подвергнем оценке их способности в [учении о] письме.

По их словам, правописание заключается в трех приемах: количестве, качестве и делении. В количестве, это когда мы исследуем, нужно ли присоединять в дательных падежах и писать ли только через  $\iota$  или через  $\epsilon$  слова  $\epsilonὐχάλινον$  («с прекрасной уздой») и  $\epsilonὐώδινος$  («плодородные»). Качество же [имеется в виду], когда мы рассматриваем, писать ли  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ον$  («нож») и  $\Sigma\mu\acute{\upsilon\rho\nu\alpha\chi}$  («Смирна») через  $\zeta$  или через  $\sigma$ . Деление же — когда мы затрудняемся относительно речения  $\theta\epsilon\rho\mu\acute{o}\varsigma$  («сильный»), является ли буква  $\beta$  началом второго слога или концом предыдущего и куда нужно отнести букву  $\sigma$  в имени  $\text{Ἀριστίων}$  (Аристион). Однако так же и подобные научные правила, не говоря уже о более спорных, оказываются тщетными, и прежде всего из-за разноголосицы, а затем также из-за самих результатов. Из-за разноголосицы — поскольку ученые борются и вечно будут бороться друг с другом, требуя одно и то же писать то так, то иначе. Поэтому и надо поставить им вопрос таким образом. Если научное правило о правописании полезно для жизни, то нужно было бы, чтобы мы и каждый из разногласящих о нем грамматиков затруднялись бы в том, как нужно писать, поскольку относительно этого все еще существует неразрешимое разногласие. Однако никто из нас и из них не затрудняется, но все согласно достигают цели, поскольку отправляются, как известно, не от научных правил, но от какого-то более общего и общепринятого обыкновения, согласно которому все употребляют для выражения имени [как раз] те звуки, которые по необходимости должны быть употребляемы; и это как грамматиков, так и неграмматиков. То же, что [употребляется] не по необходимости, для всех одинаково безразлично. Следовательно, рассуждение грамматиков о правописании не является полезным.

Таков аргумент, возникающий из разноголосицы. Но ясен также аргумент и из результатов. Действительно, мы ведь нисколько не терпим ущерба от того, пишем ли мы дательный падеж с  $\iota$  или без  $\iota$  и пишем ли мы  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ον$  и  $\Sigma\mu\acute{\upsilon\rho\nu\alpha\chi}$  через  $\sigma$  или через  $\zeta$  и причисляем ли в имени  $\text{Ἀριστίων}$  букву  $\sigma$  к предыдущему слогу или присоединяем ее к последующему. Было бы целесообразно не относиться к этому безразлично, если бы действительно при написании  $\zeta$ , а не  $\sigma$  слово  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ον$  уже оказывалось бы не  $\sigma\mu\lambda\acute{\iota}ον$  («нож»), по



δρέπακον («серп») и если бы от того или иного отнесения буквы σ в имени Ἄριστιον этот ἄριστιον («завтракающий») становился бы Δειπνίον («обедающий») (как говорит какой-то остроумный человек). Если же, однако, каково бы ни было написание, σμίλιον остается самим собой, начинается ли это слово с ζ или с σ, а также, если Ἄριστιον всегда есть Ἄριστιον, присоединять ли в нем σ к ι или к τ, то какая же тогда польза в столь странном и тщетном пустословии грамматиков по этим [вопросам]?

- 175 Итак, рассудивши суммарно о правописании, посмотрим — ради восполнения аргументов против их технической части, — обладают ли они каким-нибудь методом для установления греческой речи или нет.

#### [12. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ НАУКА О ГРЕЧЕСКОЙ РЕЧИ?]

- 176 Само собой ясно, что относительно чистоты говора надо соблюдать известную осторожность. Ведь тот, кто постоянно употребляет варваризмы и солецизмы <sup>48</sup>, является предметом насмешек как человек невоспитанный; а тот, кто говорит по-гречески чисто, способен к ясному и вместе точному выражению того, что он мыслит о предметах. Однако существуют два разных образа греческой речи. Один отличается от нашего общего обыкновения и опирается, по-видимому, [только] на грамматическую «аналогию» <sup>49</sup>. Другой же получается в связи с обыкновением [в языке] у каждого грека из наблюдения и воспроизведения обычных разговоров. Например, кто при именительном падеже <sup>177</sup> Ζεός («Зевс») склоняет в косвенных падежах Ζεός, Ζεί, Ζέα, тот говорит в соответствии с первым образом греческой речи. Тот же, кто говорит просто Ζηός, Ζηί, Ζηα, тот говорит в соответствии со вторым и для нас более обычным образом. Однако при двух образах греческой речи мы утверждаем, что второй образ является годным для употребления по вышеуказанным причинам, первый же оказывается негодным по тем причинам, о которых мы сейчас скажем. Именно, <sup>178</sup> подобно тому как при хождении в государстве какой-нибудь монеты по стране тот, кто ею пользуется, может беспрепятственно заключать сделки в этом государстве, а тот, кто этого не принимает и чеканит какую-то новую монету для себя самого и хочет ею расплачи-

ваться, оказывается легкомысленным, — так близок к умопомешательству и тот, кто не хочет в жизни следовать разговору, передаваемому по традиции, как монета, но гнет себе свое. Вследствие этого если грамматики дают обещание научить так называемой «аналогии» как некоей науке и припуждают нас говорить на этом греческом языке с ее помощью, то нужно разъяснить, что эта наука несостоятельна, а кто хочет говорить правильно, тот должен придерживаться безыскусного и простого, принятого в жизни разговора, следуя общему обыкновению большинства.

Действительно, если существует какая-либо наука о греческом языке, то она или имеет принципы, из которых она возникает, или их не имеет. Но грамматика не могут сказать, что она их не имеет, поскольку всякая наука должна состояться на основании какого-то принципа. Если же она [их] имеет, то она имеет их или в качестве научных, или в качестве ненаучных. Но если она имеет их в качестве научных, то эти последние обязательно возникли или из самих себя, или из другой науки, и эта последняя в свою очередь возникла из третьей, а третья из четвертой и так до бесконечности, так что, становясь лишеной принципа, наука о греческом языке перестает быть [и вообще] наукой. Если же [она имеет их] в качестве ненаучных, то эти последние окажутся не чем иным, как принятым обычаем, поскольку обычай выступает критерием того, что такое греческая речь и что такое негреческая, а вовсе не какая-либо другая наука о греческом языке.

Можно сказать и иначе. Поскольку одни из наук являются науками в настоящем смысле слова, как, например, скульптура и живопись, другие же являются таковыми на словах, но в истинном смысле не совсем таковы, какова наука халдейская или птицегадательная, то, чтобы узнать, не является ли также и наука о греческой речи только обещанием или подлинной силой, нужно будет, чтобы мы для ее оценки обладали каким-нибудь критерием. Однако этот критерий в свою очередь или является каким-нибудь научным и относящимся к греческой речи, если только он служит для проверки здравого суждения науки о греческой речи, или [он является] ненаучным. Однако ввиду вышеупомянутого ухода в бесконечность он не может быть научным

в отношении греческого языка. Если же они приписывают критерий не научный, то [тут] мы не найдем ничего иного, кроме обычая. Следовательно, обычай, будучи тем, что оценивает самую науку о греческой речи, не может нуждаться в науке.

- 184 Если нельзя иначе говорить по-гречески, как только научившись греческой речи от грамматики, то эта [греческая речь] или очевидна и усматривается сама из себя, или она не вполне очевидна. Но очевидной она не является, поскольку [в этом случае] она признавалась бы всеми, как и прочее очевидное. И вообще
- 185 для восприятия очевидного нет нужды ни в какой науке, подобно тому как и для видения белого, или ощущения сладкого, или осознания теплого. Однако, по учению грамматиков, для того чтобы говорить по-гречески, нужно пользоваться каким-то методом и наукой. Следовательно, греческая речь неочевидна.
- 186 Если же она является неочевидной, то, поскольку неочевидное узнается из чего-нибудь другого, здесь в свою очередь нужно будет следовать или какому-нибудь природному критерию, на основании которого можно было бы распознать, что такое греческая речь и что такое негреческая, или же для его восприятия нужно пользоваться обыкновением [какого-нибудь] одного человека как говорящего по-гречески в совершенстве, или же [обыкновением] всех. Однако мы не обладаем никаким природным критерием для греческой и
- 187 негреческой речи. Действительно, когда аттик говорит τὸ τάρυχος («сушеная рыба») [в среднем роде] в качестве греческого выражения, а пелопоннонец произносит ὁ τάρυχος [то же самое слово, но в мужском роде], считая, что говорит неизвращенно, и когда один говорит ἡ στάρυκος («глиняный сосуд для вина») [в женском роде], а другой ὁ στάρυκος [то же самое слово, но в мужском роде], то грамматик не обладает никаким самодостовверным критерием для утверждения того, что надо говорить так, а не иначе, кроме как только обычно [говорить так или иначе] у каждого человека. А этот обычай ненаучен и неприроден. Если же они
- 188 станут утверждать, что нужно следовать обычаю какого-нибудь человека, то они это скажут или при помощи простого высказывания, или при помощи методических доказательств. Однако тем, кто пользуется высказыванием, мы противопоставим высказы-

вание о том, что нужно следовать скорее большинству, чем [кому-нибудь] одному. Если же они станут методически доказывать, что [данное лицо] говорит по-гречески чисто, то они будут принуждены назвать этот свой метод критерием греческой речи, с помощью которого и доказывается, что правильно по-гречески говорит такой-то, но не такой-то. Следовательно, остается иметь в виду обычай всех. Если же это так, <sup>180</sup> то не будет нужды ни в какой «аналогии», но [только] в наблюдении того, как говорит большинство, что оно принимает в качестве греческой речи или как им избегается негреческая речь. Однако греческая речь во всяком случае существует или по природе, или по установлению. Но по природе она не существует, потому что тогда одно и то же не казалось бы одним греческой речью, другим — негреческой. Если же она существует <sup>180</sup> по людскому установлению и узаконению, то кто больше всего упражнялся в обычной речи и среди нее вращался, тот и говорит чисто по-гречески, а не тот, кто знает «анalogию».

Можно еще иначе установить, что мы не нуждаемся в грамматике, для того чтобы чисто говорить по-гречески. В самом деле, когда мы обычно разговари- <sup>191</sup> ваем с людьми, то какие-то выражения могут встретить плохой прием, какие-то нет. И в том, что воспринимается плохо, нас тотчас же поправят, так что мы владеем греческим языком на основании того, что позаимствовано из жизни, а не на основании грамматики. Если же люди воспринимают нашу речь без труда, <sup>192</sup> если наши слова оказываются для них ясными и построенными правильно, значит, такой пусть наша речь и останется. Кроме того, по этой самой «аналогии» разговаривают или все, или подавляющее большинство, или многие. Но тут нет ни всех, ни подавляющего большинства, ни многих. Ведь таких найдется едва только два-три, большинство же совсем ее не знает. Следовательно, если необходимо идти за обычаем многих, а не <sup>193</sup> за обычаем двух, то полезным оказывается для греческой речи наблюдение общего обычая, а не «аналогия». Ведь мерилom почти всего полезного для жизни является то, что способствует беспрепятственному пользованию. Поэтому если греческая речь достигла признания глав- <sup>194</sup> ным образом благодаря двум моментам: ясности и приятности выражения (к чему внешне присоединяются

метафорика, выразительность и прочие стилистические приемы речи), то мы исследуем, на основании чего это скорее происходит, на основании ли общего обычая или на основании «аналогии» (чтобы мы могли сами ею <sup>185</sup> овладеть). Однако мы во всяком случае видим, что, скорее, на основании общего обычая, чем на основании «аналогии». Следовательно, лучше пользоваться первым, а не этой последней.

Например, при именительном падеже Ζεός производить косвенные падежи в виде Ζηρός, Ζηρί, Ζῆρα и при именительном падеже κύων («собака») склонять κυνός, κυνί, κύνα кажется большинству не только ясным, но и неискаженным. Это и свойственно общему обычаю. Говорить же при именительном падеже Ζεός — Ζεός, Ζεί, Ζεά и склонять κύων — κύωνος, κύωνι, κύωνα или же от родительного падежа κυνός выставлять именительный κύς или произносить в области глагольных форм φερήσω («я буду носить») и βλέψω («я буду видеть») как ποιήσω («я буду делать») и θελήσω («я буду хотеть»), это не только неясно, но и оказывается достойным смеха <sup>186</sup> искажением. Вот что получается по «аналогии». Следовательно, как я сказал, нужно пользоваться не этой последней, но обычаем.

Возможно, они изменят свою позицию, и, волей или неволей, они будут принуждены следовать обычаю, а «аналогию» оставлять в стороне. Однако далее мы рассмотрим то, что они [фактически] говорят, если следовать их собственным выводам. Именно, когда <sup>187</sup> ставится вопрос о том, как нужно произносить — χρῆσθαι («пользоваться») или χρᾶσθαι, то они утверждают, что χρᾶσθαι. А когда у них требуют подтверждения этого, то они говорят, что χρῆσις («пользование») есть аналогия с κτήσις («приобретение»). Именно как говорится κτᾶσθαι, а κτήσθαι, не говорится, так должно произноситься и χρᾶσθαι, а χρῆσθαι совсем не должно. <sup>188</sup> Однако если тот, кто следует за ними, спросит, почему же правильно произносить это самое κτᾶσθαι, на основании которого мы доказываем и произношение χρᾶσθαι, то откуда мы это могли бы знать? Они скажут, что оно произносится в обыкновенном разговоре. Но уж если они это скажут, то они [во всяком случае] должны согласиться, что в качестве критерия надо иметь обы- <sup>189</sup> чай, а не аналогию. Ведь если на том основании, что обыкновенно произносится κτᾶσθαι, необходимо про-

пзпосыть и χρᾶσθαι, то мы должны отбросить эту науку аналогии и прибегать [только] к обычаю, от которого зависит и сама эта наука.

Далее, аналогия есть сопоставление многих подобных имен. Имена же эти берутся из обычая, так что и содержание самой аналогии происходит из обычая. А раз это так, то надо ставить вопрос следующим образом. Вы или признаете обычай в качестве достоверного для распознавания чистой греческой речи, или его отбрасываете. Если вы его признаете, то наша проблема решена, и никакой нужды в аналогии нет. Если же вы его отбрасываете, то, поскольку из него возникает и сама аналогия, вы отбрасываете и аналогию.

Точно так же нелепо одно и то же и допускать в качестве достоверного, и отводить в качестве недостоверного. А грамматики, которые стремятся отбросить обычай как достоверный и снова принять его как достоверный, одно и то же сделают одновременно и достоверным, и недостоверным. Ведь они вводят аналогию для того, чтобы показать, что не нужно говорить согласно обычаю. Однако аналогия не получает силы, если не находит подтверждения в обычае. Следовательно, те, кто при помощи обычая отбрасывают самый обычай, одно и то же делают одновременно и достоверным, и недостоверным. Разве только они скажут, что отбрасывают и одновременно допускают не один и тот же обычай, но отбрасывают один, а допускают другой. Это и говорят ученики Пиндариона<sup>50</sup>. Аналогия, говорят они, согласно общему мнению, отправляется от обычая. Ведь она есть теория подобного и неподобного [в языке]; а подобное и неподобное берется из проверенного обычая; проверенной же и наиболее древней поэзией является поэзия Гомера, поскольку до нас не дошло никакого поэтического произведения более древнего, чем его поэзия; значит, мы должны говорить, следуя обычаю Гомера. Однако прежде всего, не всеми признается, что древнейшим поэтом является Гомер. Некоторые утверждают, что по времени ему предшествуют Гесиод<sup>51</sup>, Лин<sup>52</sup> и Орфей<sup>53</sup>, Мусей<sup>54</sup> и множество других. Впрочем, вполне вероятно, что были какие-то поэты и до него, и в его время, поскольку он и сам говорит в одном месте:

Большие всего восхищаются люди обычно такую Песню, которая им представляется самой новой<sup>55</sup>.

- 205 Однако этих [певцов] затмила слава Гомера. Но если даже признать, что Гомер был древнее всех, все равно ученики Пиндариона не говорят ничего путного. Именно, как мы раньше выставили апорию относительно того, нужно ли пользоваться обычаем или аналогией, точно так же и теперь мы будем спорить о том, нужно ли пользоваться обычаем или аналогией, и если обычаем, то обычаем ли Гомера или других людей. А об этом [у Пиндариона] ничего не сказано.
- 206 Затем, надо следовать по преимуществу еще и такому обычаю, пользование которым не сделало бы нас предметом насмешки. Если же мы будем следовать гомеровскому обычаю, то наша греческая речь неизбежно вызовет насмешки, когда мы станем произносить, [например], *μάρτυροι* («свидетели») вместо *μάρτυρες* и *σάρτα λέλονται* («канат развязан») вместо *σάρτα λέλονται* или другое, еще более абсурдное, чем это. Следовательно, и это рассуждение не является здравым, если согласиться с нашим построением, т. е. с тем, что не надо пользоваться аналогией.
- 207 В самом деле, какая разница в том, прибегать ли к обычаю многих или к обычаю Гомера? Ведь как необходимо наблюдение обычая многих и нет нужды в научной аналогии, так же и в отношении Гомера. Именно наблюдая, как он обычно говорил, мы будем таким же образом говорить и сами. И вообще, как сам
- 208 Гомер не пользовался аналогией, но следовал обычаю людей своего времени, так и мы совершенно не будем держаться той аналогии, которая имеет своим поручителем Гомера, но мы будем воспроизводить обычай тех людей, которые нам современны.
- 209 И вот, доводя метод грамматиков до его логического завершения, мы приходим к тому, что для чистоты греческой речи аналогию надо отбрасывать, а пользоваться надо наблюдением за [человеческим] обычаем. Однако это должно стать ясным, пожалуй, и из их собственных определенных заявлений.
- 210 Давая определения варваризма и солецизма, они говорят: «Варваризм есть погрешность против общего обычая в одном слове» и «солецизм есть погрешность против общего обычая во всем составе предложения,
- 211 т. е. несогласованность». На это мы тотчас же можем сказать, что если варваризм содержится в одном слове, а солецизм — в сочетании слов, а уже раньше было

показано, что не существует ни одного слова, ни сочетания слов, то не существует и никакого варваризма или солецизма. Далее, если варваризм мыслится в одном <sup>212</sup> слове, а солецизм — в соединении слов, но не в соответствующих предметах, то в чем я ошибся, если я сказал «этот», указывая на женщину, или «эта», указывая на юношу? Ведь я [тут] не употребил солецизма, поскольку я не произнес соединения многих несогласованных слов, но произнес одно слово «этот» или «эта». Не произнес я [тут] и варваризма, поскольку слово <sup>213</sup> «этот» ничего не содержало в себе необычного в отличие, например, от слова ἐλήλυθα у александрийцев («они пришли») и ἀπελήλυθα («они ушли») [вместо окончания на — θαι].

Итак, много подобного можно сказать против грамматиков. Однако, чтобы не показалось, будто мы во <sup>214</sup> всем являемся апоретиками, мы, возвращаясь к предложению вначале определению, должны будем сказать, что, если варваризм есть погрешность против общего обыкновения, когда его рассматривают в одном слове, и если солецизм есть такая же погрешность во многих словах, и если варварским является слово τὸ τράπεζα [вместо τράπεζα, «стол»] ввиду необычности этого речения и является солецизмом выражения «много погуляв, у меня начинается сильная боль в ногах» [вместо «после долгой прогулки»], ввиду того опять-таки, что это говорится не по общему обычаю, то [тем самым] признается, что наука об аналогии является в смысле неупотребления варваризмов или солецизмов [только] пустым названием и что необходимо просто соблюдать обычай и говорить, следуя ему. Если же они, меняя свое определение, скажут, что варваризм <sup>215</sup> есть только погрешность в одном слове без прибавления слов «против общего обыкновения» и что солецизм есть погрешность и несогласованность в отношении общей конструкции, без присоединения слова «необычное», то этим они создадут для себя еще худшее положение. Ведь они должны будут считать согласованными в смысле общей конструкции такие выражения: «Афины — прекрасный город», «Орест» — прекрасная трагедия», «Совет — это шестьсот», — каковые они должны были считать солецизмами <sup>56</sup>, а они уж во всяком случае не являются солецизмами ввиду своей обычности. Следовательно, судить о солецизме необходимо не на



216 основании простой согласованности, но на основании обычая.

После возражений на основании их собственных слов, а также их собственных определенных заявлений не будет плохо пристыдить их и за тот переход, которым они пользуются в связи с уподоблением. Ведь если они являются теоретиками подобного, то, поскольку выра-  
217 жения εἰς τὴν ῥῖνα τύπτεσθαι («бить по носу») и εἰς τὴν γαστέρα τύπτεσθαι («бить по животу») аналогичны выражению εἰς ἀντιχνημίον τύπτεσθαι («бить по коленям»), а это последнее называется ἀντιχνημιάζειν, то аналогично должно употребляться и γαστρίζειν или μυχτρίζειν. То же самое можно показать и на словах ἰκπάζεισθαι («править лошадыми») и «ездить верхом»), κατακρημνίζεσθαι («низвергаться с крутой скалы»), ἠλιάζεσθαι («загорать»). Однако мы не употребляем два последних по аналогии с первым, ввиду того что это противоречит общему обыкновению. Не говорим мы и κοῖσῳ («я буду зачинать») и φερέσῳ («я буду носить») и все прочее, что нужно было бы произносить по аналогии, ввиду того что это обычно не произносится. Да впрочем, если мы  
218 утверждаем, что прекрасно говорит по-фракийски тот, кто говорит по обычаю фракийцев, и что прекрасно говорит по-римски тот, кто говорит по обычаю римлян, то отсюда должно следовать, что и по-гречески хорошо говорит тот, кто говорит по обычаю греков, если только мы будем следовать за обычаем, а не за приказанием. Итак, мы говорим чисто по-гречески в том случае, когда следуем за обычаем, а не за аналогией.

219 И вообще, аналогия или согласна с обычаем, или не согласна с ним. Если она согласна, то прежде всего как ненаучен обычай, так не может стать наукой и аналогия, поскольку то, что согласно с ненаучным, то и само вполне ненаучно. И вообще то, что является греческим с точки зрения обычая, то должно оказаться греческим и с точки зрения аналогии, которая согласуется с этим обычаем, и [согласное с обычаем] будет таково же, как [основанное на аналогии]. Если же  
220 это так, то для распознавания чистоты греческой речи мы не можем нуждаться в аналогии, поскольку для этого мы обладаем обычаем. Если же она с ним не согласуется, то, вводя совершенно новый в сравнении с ним обычай и как бы варварский, она окажется

постоятельной и, создавая помехи в речи, к тому же совершенно бесполезной.

Однако можно вести рассуждение еще и отправляясь 221 от состава этой их пауки. Ведь они хотят, составивши какие-то универсальные теоремы, судить на основании их и обо всех отдельных именах, отвечают ли они греческой речи или нет. Но они не могут этого сделать как ввиду того, что эту их универсальность не признают универсальностью, так и ввиду того, что и в практическом приложении своих принципов они не могут спасти природу универсального. Но возьмем для этого 222 пример у самих грамматиков.

Когда ставится вопрос о каком-нибудь отдельном имени, например об εὐμενής («благодарный»), нужно ли произносить косвенные падежи без σ, произнося εὐμενοῦ, или с σ — εὐμενοῦς, то грамматика тут как тут со своим высказыванием чего-то универсального и со своим подтверждением искомого на основании этого [универсального]. Именно, они утверждают, что всякое простое имя, которое оканчивается на — τς, имеющее острое ударение на конце, необходимо должно произноситься в родительном падеже с σ, как, например, εὐφρής («способный») — εὐφροῦς, εὐσεβής («благочестивый») — εὐσεβοῦς; εὐκλής — εὐκλεοῦς («славный»). Следовательно, и εὐμενής, произносимое с острым ударением на конце, подобно этим словам должно произноситься в родительном падеже с σ, т. е. εὐμενοῦς. Но эти чудачки не понимают прежде всего того, что требующий 223 произношения εὐμενοῦ не согласится с ними в том, что их предписание универсально. Он скажет, что вот это [конкретное] слово εὐμενής — простое имя с острым ударением на конце склоняется как раз без σ, а грамматика предвосхищают то, что еще требуется доказать, в качестве якобы уже общепризнанного.

[Можно сказать] и иначе. Если давнее предписание 224 универсально, то они составили его, или входя в рассмотрение всех отдельных имен, принимая во внимание заключающуюся в них аналогию, или не всех. Однако они не вошли в рассмотрение всех [имен], потому что их бесчисленное количество, а относительно бесчисленного не может быть никакого познания. Если же — некоторых, то откуда [они взяли], что и всякое имя таково? Ведь нельзя же сказать, что со всеми именами происходит то же самое, что и с некоторыми. Однако

225 существует кое-кто и такой, кто смешным образом возражает на это и утверждает, что универсальное предписание составляется на основании большинства [фактов]. Но они не замечают того, что, во-первых, универсальное есть нечто одно, а то, что существует по большей части, — другое и что универсальное никогда нас не обманывает, а то, что существует по большей части, 226 оказывается недостаточным. Затем, хотя бы универсальное и образовывалось на основании многого, то, что происходит со многими именами, вовсе не обязательно происходит со всеми именами подобного рода, но, как и во многом другом, природа приносит кое-что в единственном виде, как, например, среди бесчисленных змей — рогатую змею, рогоносицу; среди четвероногих — слона, пользующегося хоботом; среди рыб — акулу, порождающую детенышей; среди камней — магнит, притягивающий железо; так что вполне вероятно, чтобы в области имен с одинаковыми падежами существовало какое-нибудь имя, которое склоняется 227 неодинаково со многими именами. Поэтому, прекративши исследование того, соответствует ли [данное имя] многим, мы рассмотрим, как пользуется им обычай, будь он аналогичен тем или следуй он собственному образцу. И как бы ни было принято в этом обычае, так будем произносить и мы.

Когда грамматиков преследуют со всех сторон, то они, как известно, стремятся самыми разнообразными средствами опровергнуть эту апорию. Именно обычаев, 228 говорят они, существует много: один — у афинян, другой — у лакедемонян, и в свою очередь у афинян один — древний, другой — изменившийся, теперешний; и не оди и тот же обычай у говорящих по-крестьянски и у говорящих по-городски, вследствие чего и говорит комик Аристофан:

Он средний говор города имеет,  
И не какой-то женский, утонченный,  
И не какой-то рабский и крестьянский<sup>57</sup>.

229 Но если существует много обычаев, то каким же, говорят они, нам пользоваться? Ведь невозможно следовать ни всем им ввиду их частого противоречия, ни некоторым из них, если какой-нибудь из них не будет предварительно оценен научно. Но прежде всего, скажем мы, исследование того, каким обычаем нужно

пользоваться, равносильно существованию некоторой науки относительно греческой речи. Ведь эта самая аналогия есть рассмотрение подобного и неподобного. Подобное же и неподобное берется из обычая. И если оно находится в употреблении, то вы им и пользуйтесь, если же нет, то не пользуйтесь. Спросим в свою очередь и мы, из какого обычая берете вы это подобное и неподобное. Ведь их много, и они часто один другому противоречат. И что вы скажете в ответ на это, то вы услышите и от нас. И так же, когда вы говорите, что варваризм есть погрешность в простом речении против обычая, то мы против этого выставим тоже апорию и спросим, какой обычай вы имеете в виду, если их много? И при этом, какой бы вы ни назвали, мы скажем, что следуем тому же самому.

Итак, хотя апория перед нами одинаковая, наше решение ее не создаст новой аперии. В самом деле, из обычаев одни относятся к науке, другие — к жизни. Ведь происходит допущение тех или других специфических имен в философии и медицине, а также в музыке и геометрии. Существует также и тот или другой простой обычай, принятый людьми в повседневной жизни, разный в разных городах и странах. Вследствие этого в философии мы будем следовать обычаю философов, в медицине — скорее обычаю врачебному, а в жизни — обычаю наиболее обыденному, простому и принятому в этой местности. Поэтому, раз одна и та же вещь называется двояко, мы будем пытаться, применяясь к своим собеседникам, произносить то, что не вызывает у них смеха, каковым бы оно ни было по природе. Например, одно и то же называется и ἀρτοφόριον и πανάριον («хлебная корзина»); и опять то же самое στάμνον и ἀμίδιον («горшок»), равно как и ἰγδισ, и θυία («известь»). Однако, стремясь говорить хорошо, ясно и не вызывая смеха со стороны обслуживающих нас мальчишек и простых людей, мы будем говорить πανάριον, хотя бы оно было и варварским словом<sup>58</sup>, но не ἀρτοφορίδα; и мы будем говорить στάμνον, но не ἀμίδα, и скорее θυίαν, чем ἰγδιν. И опять-таки, имея в виду своих собеседников в серьезном разговоре, мы будем отбрасывать простонародное речение и следовать обычаю более городскому и велеречивому (φιλόλογος). Ведь как велеречивое обыкновение является предметом насмешек у простых людей, так и простонародный обычай смешной

людям велеречивым. Поэтому, предоставивши каждой области то, что ей подходит, в качестве правильного, мы окажемся безупречно говорящими по-гречески.

236 [Можно сказать еще] и иначе. Если они возражают против обычая как содержащего разные неправильности и многообразного, то станем возражать им и мы, исходя из того же самого основания. Именно, если аналогия есть сопоставление подобного, подобное же почерпается из обычая, а обычай содержит неправильности и неустойчив, то будет необходимо, чтобы и аналогия не содержала устойчивых предписаний. И это  
237 можно показать и па именах, и на глаголах, и на причастиях, и вообще на всем прочем.

Например, то, что является аналогичным и подобным в отношении именительного падежа у имен, это самое имеет разный и неаналогичный вид в падежах косвенных. Таковы: Ἄρης („Арес”), Χάρης („Харес”), χάρτης („хартия, папирусный лист для письма”), которые в родительном падеже Ἄρεως, Χάρητος, Χάρτου, а также Μέμνων („Мемнон”), Θεών („Феон”) λέων („лев”) [дают тоже разные родительные падежи], Μέμνωνος, Θεώνος, λέοντος, далее: Σκόπας („Скопас”), μέλας („черный”), Ἄβας („Абас”) — Σκόπα, μέλανος, Ἄβαντος. Так же в глагольных  
238 формах многое, что говорится одинаковым образом в настоящем времени, имеет неаналогичный вид в других временах. У иных глаголов некоторые спряжения оказываются недостаточными, как, например, αἰλεῖ („он играет на флейте”), ἀρέσκει („нравится”) [не имеют форм прошедшего совершенного], ἤλληκεν, ἀήρηκεν. Говорится κτείνεται („его убивают”), но не говорится ἔκτανκε, ἀήλιπται („он намазан”) кто-нибудь еще скажет, но ἤλειπται уже не скажет. В причастиях βοῶν („кричащий”), σαρών („выметающий”), νοῶν („мыслящий”) будут разные родительные падежи — βοῶντος, σαροῦντος, νοοῦντος. И в именах нарицательных ἀναξ („вождь”), ἄβαξ („доска”) — ἀνακτος, ἄβακος; γράς („старуха”), ναῦς („корабль”) — γραός, νηός. Подобное же встречается и в других случаях такого же рода. Слово ἄρχων говорится и в смысле  
239 собственного имени, и в [нарицательном] смысле „занимающий должность”. Однако, Ἄρχωνος есть собственное имя в родительном падеже, ἄρχοντος есть причастие. Точно так же и μένων („остающийся”), θέων („бегущий”), νέων („плывущий”), являясь и причастиями, и именами, принимают различное склонение: Μένωνος

относится к имени, а μένοντος есть причастие; так же и θεῶντος относится к имени, а θεόντος есть причастие. Но из этих [примеров] совершенно ясно, что, поскольку обычай содержит в себе разные уклонения, то предпосылания аналогии не являются устойчивыми, но нужно, отбросивши их, иметь в виду образцы, которые представляет обычай, а аналогию оставить.

### 113. ОБ ЭТИМОЛОГИИ

То же самое нужно сказать против них и в том случае, когда они стремятся судить о греческой речи при помощи этимологии<sup>69</sup>. Тут опять [надо сказать, что] этимология или согласна с обычаем, или не согласна. И если она согласна, она излишня. Если же она не согласна, то ею не нужно пользоваться потому, что она создает больше помех для речи, чем варваризмы или солецизмы. Вообще же тут надо делать возражения, подобные тем, которые были даны у нас раньше. В более же частном смысле нужно сказать следующее.

Имя, в отношении которого при помощи этимологии принимается решение, является ли оно греческим, непременно должно либо обладать в качестве первообразных корней (ἔτιμα) некими предшествующими ему именами или же оно должно сводиться к какому-нибудь природному звучанию. И если оно без конца выводится из других корней, то, поскольку здесь совершается уход в бесконечность, этимология окажется лишеной начала; и мы не будем знать, является ли греческим последнее произносимое [здесь] имя, поскольку мы не знаем, каково то имя, от которого оно выводится. Например, если λύχνος («светильник») выводится от λύειν τὸ ὕχον («уничтожать тьму»), то мы должны узнать, выводится ли также и это ὕχον от какого-нибудь греческого [слова], а это в свою очередь от другого. И поскольку это восхождение совершается до бесконечности и впервые зазвучавшее имя оказывается ненаходимым, то столь же неизвестным оказывается, отвечает ли слово λύχνος хорошей греческой речи. Если же имя, об этимологии которого идет речь, возводится к какому-нибудь имени, этимология которого не ясна, то, как это последнее мы будем принимать не потому, что оно первоначально по корню, но потому, что оно употребляется в обычном языке, точно

так же и имя, обсуждаемое при помощи этимологии, мы примем не через эту этимологию, но по причине обычая. Например, *προσκεφάλαιον* («подушка») производится от выражения *τῆ κεφαλῆ προστίθεσθαι* («прикладывать к голове»), но *κεφαλή* («голова») и *προς* («к») — предшествующая приставка — оказываются лишенными ясной этимологии. Следовательно, как эти последние слова удостоверяются в том, что они греческие, без этимологии, поскольку ими пользуется обычай, точно так же должно оказаться достоверным и *προσκεφάλαιον* без этимологии.

И еще иначе. Иногда один и тот же предмет называется двумя именами, одним — допускающим этимологию и другим — лишенным этимологии, но вследствие этого то, которое имеет корень, еще не называется греческим и то, которое его не имеет, не называется варварским, но, как является греческим первое, так же [является им] и второе. Например, то, что у нас зовется *ὑποπόδιον* («скамейка под ноги»), то афиняне и жители Коса называют *χελωνίς*. Однако *ὑποπόδιον* (подножие) имеет прозрачную этимологию, а *χελωνίς* этим не обладает; но из-за этого не считается, что афиняне говорят по-варварски, а мы — по-гречески, но утверждается, что и те, и другие говорят по-гречески. Следовательно, как о тех говорится, что они владеют греческим языком благодаря обычаю, а не благодаря этимологии имен, так и мы имеем подобное имя благодаря обычаю, используемому у нас самих, и говорим по-гречески, не заботясь о достоверной этимологии.

Итак, из сказанного само собой вытекает, что техническая часть грамматики лишена всякой реальной основы.

#### [14. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ ГРАММАТИКИ?]

248 Ясно, что [историческая часть] считается полноправным разделом грамматики. По крайней мере Тавриск<sup>60</sup>, слушатель Кратета, подчиняя, как и другие критики, грамматику критике, утверждает, что одной частью критики является часть *логическая*, другой — *практически-наблюдательная* (*τριβικόν*) и третьей — *историческая*<sup>61</sup>. Логическая часть касается речи <sup>249</sup> и грамматических тропов, практически-наблюдатель-

пая — диалектов и различий в фигурах и образах, историческая же — исследования беспорядочной материи.

Дионисий же Фракийский, устанавливая шесть ча-<sup>250</sup>стей грамматики (которые выше мы назвали всего тремя частями), причислил к ним и историческую часть. Именно, по его мнению, частями грамматики являются: чтение, опытное в просодиях; толкование наличных здесь поэтических тропов; объяснение речений и историй; нахождение этимологии; рассмотрение аналогии; суждение о поэтических произведениях. [Однако] это разделение он производит абсурдно и, по-видимому, делает некоторые результаты и части грамматики ее разделами. С одной стороны, он явно изымает опытное чтение, толкование и суждение о поэтических произ-<sup>251</sup>ведениях из теории, относящейся к поэтам и писателям, а этимологию и аналогию — из технической части. С другой же стороны, он всему этому противопоставляет историческую часть, заключающуюся в изложении историй и речений.

Асклепиад в сочинении «О грамматике» утверждает,<sup>252</sup> что существуют три первичные части грамматики: техническая, историческая и грамматическая, — причем последняя соприкасается с обеими первыми, т. е. с исторической и технической. Историческую же часть он разделяет на три отдела. Именно, по его мнению, из историй одни являются так или иначе истинными, другие — ложными и третьи — «как бы» истинными. При этом истинной [историей] является та, которая относится к фактически совершающемуся; ложной — та, которая относится к вымыслам и мифам; «как бы истинной» — подобное комедиям и мимам. Существуют, в свою очередь, три вида истинной истории. Одна вы-<sup>253</sup>ставляет личности богов, героев и людей; другая — местности и моменты времени; третья — поступки. В ложной же истории (т. е. в мифической) содержится, по его словам, только один вид — генеалогический. К исторической же части относится, говорит он (как и Дионисий), также и вообще исследование глосс, поскольку она повествует о том, [например], значит ли  $\kappa\rho\acute{\upsilon}\tau\eta\sigma$ <sup>62</sup> «истинное» или «доброе». Так же [надо рассуждать] и о поговорках и определениях.

Итак, из этого ясно, что они хотят сделать историческую часть частью грамматики. Правда, поскольку



234 большинство грамматиков признает, что она ненаучна и состоит из беспорядочной материи, то оно [тем самым] освобождает нас от дальнейших возражений против них. Однако, чтобы не пропустить этого отдела без упоминания, следует предложить такое рассуждение.

Грамматика или есть наука, или не есть наука. Если она не есть наука, то весь вопрос решается сам собой. Если же она наука, то, поскольку части науки все являются научными, а историческая часть, по общему признанию, лишена методичности, то историческая часть не может быть частью грамматики. А что она на самом деле такова, это почти само собой бросается в глаза. Именно, если на основании какого-нибудь универсального метода и способности к науке врач утверждает, что вот это отдельное явление — здоровое, а вот это — болезненное, музыкант же утверждает, что вот это — результат гармонии, а вот это — лишено гармонии и что результат гармонии зависит от этого, а не от того созвучия, то грамматик вовсе не на основании какой-то научной и универсальной теории объявляет, что плечо Пелопа из слоновой кости было съедено Аресом и Деметрой или что голова Геракла с исчезновением его волос облысела, когда его проглотило чудовище, напавшее на Гесиону<sup>63</sup>.

250 Но чтобы дать изложение этих событий, [грамматик] должен был иметь дело со всеми, кто повествовал об этом в отдельности. Однако заниматься собиранием материала по частям, находя этот материал у тех, кто сам по частям же собирал его, — это далеко от науки. Следовательно, историческая часть у грамматиков не строится методически на основании какой-нибудь науки.

257 Далее, поскольку одни истории относятся к определенным местностям, другие — к определенным моментам времени, третьи — к личностям и четвертые — к поступкам, то ясно, что если изъяснение местностей или моментов времени не является научным, то и по-прежнему ненаучно изъяснение личностей или изъяснение поступков. В самом деле, чем одно лучше другого? Ничего научного нет в таком изложении истории местностей, когда мы, например, говорим, что Брилес и Аракинф есть горы Аттики, что Акамант есть вершина Кипра, или в таком изложении истории времен, когда говорится, например, что Ксенофан Колофонский жил около сороковой олимпиады<sup>64</sup>. Это ведь сможет сде-

лать и человек, не являющийся грамматиком, а занимающийся посторонним делом. Тогда не будет науч- 258  
ным и изъяснение личностей и поступков, например: что философ Платон сначала звался Аристоклом, что, когда он был мальчиком, ему прокололи ухо и он носил серьги, что дочь Аристотеля, Пафиада, была заму-  
жем трижды <sup>65</sup>: во-первых, за Никанором Стагири-  
том, родственником Аристотеля; во-вторых, за Прокле-  
ем, потомком лакедемонского царя Демарата (этот имел от нее двоих детей, Проклея и Демарата, философ-  
ствовавших у Теофраста), и, в-третьих, за врачом  
Метродором, учеником Хрисиппа Книдского и настав-  
ником Эрасистрата (от Метродора у нее был сын Ари-  
стотель). Ведь это и подобное этому не только совершен- 259  
но бесполезно, но не имеет и никакого научного значе-  
ния, так что и изложение исторических фактов тоже не  
является научным.

Впрочем, как мы показали выше, не существует также никакого научного познания ни в отношении бесчисленных фактов, ни в отношении таких, которые в разное время совершаются по-разному. Отдельные 260  
же истории, во всяком случае, по своему множеству бесчисленны, и они не являются устойчивыми ввиду того, что не одно и то же рассказывается у всех об одном и том же.

Если не является неуместным пользование приме-  
рами знакомыми и близкими, то я скажу следующее. Историки на основании ложной предпосылки утверж-  
дают, будто основоположник нашей науки Асклепий был поражен молнией <sup>66</sup>, и, не довольствуясь вымыслом, они разнообразно его видоизменяют. Стесихор <sup>67</sup>  
утверждает в «Эрифиле», что Асклепий воскресил неко- 261  
торых из павших при Фивах; Полианф Киринейский <sup>68</sup>  
в сочинении «О происхождении Асклепиадов» — что он  
уврачевал дочерей Прета, впавших в безумие вслед-  
ствие гнева Геры; Паниасид <sup>69</sup> — что он воскресил  
труп Тиндарея; Стафил в сочинении «Об Аркадах» —  
что он ухаживает за Ипполитом, когда тот бежал из  
Трезена <sup>70</sup>, причем Стафил рассказывал о нем согласно  
тому, что о нем передано в трагических [сюжетах];  
Филарх <sup>71</sup> в 9-й книге — что он исцелил ослепленных 262  
сыновей Финея в благодарность их матери Клеопатре,  
дочери Эрекса; Телесарх <sup>72</sup> в «Арголике» — что он  
вознамерился воскресить Ориона. Конечно, из такого

[воззрения], которое начинается от ложной предпосылки и не поддается учету ввиду своей множественности, а также произвольных видоизменений по прихоти любого историка, не может возникнуть никакая научная теория.

263 Кроме того, из повествований одно является историей, другое — мифом и третье — вымыслом. Из этого история есть изложение чего-нибудь истинного и фактически происшедшего, как, например, того, что Александр, отравленный в результате злоумышления, скончался в Вавилоне. Вымысел же есть изложение предметов, хотя и не бывших, но представляемых как бы бывшими, каковы, например, комические сюжеты и мимы. Наконец, миф есть изложение предметов, по

264 могущих возникнуть и ложных, как, например, когда распевают, что род пауков и змей произошел из крови титанов <sup>73</sup>, что Пегас выскочил из головы Горгоны <sup>74</sup>, когда она была отрублена от шеи, что товарищи Диомеда превратились в морских птиц <sup>75</sup>, Одиссей — в лошадь <sup>76</sup>, а Гекуба — в собаку <sup>77</sup>. При таком различии

265 историй можно сказать, что поскольку не существует никакой науки относительно ложного и нереального, а то, что относится к мифам и вымыслам, является ложным и нереальным (в этой области больше всего вращается грамматика в своей исторической части), то не может существовать и никакой науки в смысле исторической части грамматики.

266 Вследствие этого достойны осмеяния те, которые утверждают, что, хотя материя историй и беспорядочна, все же научным должно явиться само суждение о ней, при помощи которого мы узнаем, что рассказано ложно

267 и что истинно. В самом деле, во-первых, грамматики не передали нам критерия для истинной истории, чтобы мы действительно могли исследовать, когда последняя является истинной и когда ложной. А затем, поскольку у грамматиков нет никакой истинной истории, то нельзя получить и никакого критерия истины. Ведь если один утверждает, что Одиссей погиб от руки своего сына Телегона <sup>78</sup>, убившего его по незнанию; если другой рассказывает, что он испустил дух, когда чайка уронила на его голову жало морской горлицы <sup>79</sup>; когда третий повествует, что он превратился в лошадь, — то разве не трудна задача того, кто захочет разыскивать истину в таких разрозненных предметах? Ведь

сначала необходимо среди разногласицы установить того, кто говорит истину, и уже тогда определять, что к чему. Но если все говорят недостоверное и ложное, то нет никакого способа прийти к какому-нибудь научному критерию.

Далее, грамматики не научают и тому, при помощи каких средств могла бы быть хорошо написана история, чтобы в результате усвоения подобных правил мы могли утверждать, что историческая часть является у них в таком или ином виде. Да ведь это и дело риториков. Поэтому если они и сами признают, что история есть некое беспорядочное констатирование [фактов], и мы это доказали, а кроме того, они вообще не дали никакого научного построения для познания и составления истории, то приходится сказать, что грамматика не может существовать и в своей исторической части.

#### 115. МОЖЕТ ЛИ СУЩЕСТВОВАТЬ ЧАСТЬ ГРАММАТИКИ, ОТНОСЯЩАЯСЯ К ПОЭТАМ?

Часть грамматики, относящаяся к поэтам и писателям, в принципе уже уничтожена нами, поскольку мы показали невозможность части, содержащей технические рассуждения, и части исторической. Ведь без них не продвигается вперед никакое истолкование поэзии. Однако же мы попытаемся рассмотреть, что может быть сказано в более общем смысле и об этой части, тем более что грамматики наглеют здесь до того, что осмеливаются на ее основании уверять, будто грамматика полезна для жизни и необходима для счастья. Так, они утверждают, что поэзия представляет много отправных пунктов для мудрости и счастливой жизни, но что-де без света грамматики нельзя было бы и рассмотреть того, что находится у поэтов и каково оно; значит, грамматика полезна. А то, что поэтическое искусство дает многочисленные отправные пункты для счастья, ясно из того, что в настоящем смысле хорошая и нравоучительная философия получила свое коренное начало от поэтических изречений и что вследствие этого философы, когда они что-нибудь говорят в целях увещания, как бы припечатывают свои слова поэтическими высказываниями.

Так, например, тот, кто призывает к добродетели, говорит:

Не гибнет добродетель и умершего <sup>60</sup>.

Тот же, кто убеждает избегать сребролюбия, произпосит:

Плутóса не зови. Не чту и бога я, •  
Когда и злейший может им владеть легко <sup>81</sup>.

А тот, кто советует довольство малым, тот подтверждает свое учение словами Еврипида:

Да что и пужно смертным, кроме этих двух, —  
Плода Деметры и напитка водного, —  
Что, зиаем, может от природы нас питать? <sup>82</sup>

- 272 И нет ничего странного в том, что это делают и другие философы. Мы можем встретиться с тем, что необходимость [поззии] признают даже обвинители грамматики — Пиррон и Эпикур. Из них о Пирроне рассказывается, что он постоянно читал Гомеровы творения, чего он, конечно, не делал бы, если бы не считал их полезными и если бы поэтому не считал грамматику 273 полезной. Эпикур же уличается в том, что он своровал у поэтов самые значительные из своих учений. Так, например, то, что границей размеров удовольствия является исключение всякого страдания, — это, как было показано, он позаимствовал из одного стиха:

И когда пйтием и пищею глад утолили...<sup>63</sup>

А то, что смерть не имеет для нас никакого значения <sup>84</sup>, — это еще раньше показал ему Эпихарм в словах:

И смерть и что по смерти безразлично мне <sup>85</sup>.

Также и то, что трупы тел лишены ощущений, — это он своровал у Гомера, который пишет:

Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет <sup>86</sup>.

- 274 Однако удачно сказано у поэтов, как оказывается, не только это, но и то, что относится к богам, как, например, то, что сказано у Еврипида во «Фриксе»:

Из смертных тот, кто ежедневно думает,  
Дурное что-нибудь творя, скрыть от богов,  
Тот злым окажется и будет взят за то,  
Когда досуг придет у Справедливости <sup>87</sup>.

Однако если это и тому подобное полезно, а ведь это получается не без грамматики, то и грамматика должна быть отнесена, [говорят опи], к тому, что полезно для

жизни. Она обладает также, говорят они, вещами, <sup>275</sup> особенно необходимыми для тех стран, в которых живут изучающие ее. Например, когда лебедийцы <sup>88</sup> спорили с соседями из-за Камандода, то одержал победу тот грамматик, который присоединил следующие Гиппоцактовы стихи:

...мне даже  
О смокве не скажи Лебедской из Камандода <sup>86</sup>.

Давая умение общаться тем, кто ею занимается, она, [грамматика], становится во многих случаях полезной для их соседей и в этом смысле. Сказанное можно наблюдать на самом действии [грамматики]. Например, <sup>276</sup> Сострат <sup>89</sup>, посланный, как говорят, Птолемеем к Антигону по каким-то царским делам, несмотря на то что тот отвечал, скорее, необдуманно, достиг [желаемого] следующими словами [Гомера]:

Сей ли ответ от тебя, колыбель земли черновласый,  
Зелсу должна я поведать, ответ и суровый и страшный?  
Или, быть может, смягчишь ты? Смягчимы сердца  
благородных <sup>91</sup>, —

поскольку, услышавши это, Антигон изменился.

Итак, поскольку многое подобное говорится в за- <sup>277</sup> щиту того, что часть грамматики, относящаяся к поэтам и писателям, является полезнейшей, мы, довольствуясь ради образца высказанным выше [доказательством], ответим на каждый аргумент грамматиков.

То, что поэтическая гномология <sup>92</sup> является полезной для жизни и началом философии и что грамматика оказывается способной ее преподавать, — это поистине достойно грамматиков. В самом деле, во-первых, мы <sup>278</sup> пока сойдемся с грамматиками в том, что не будем высказываться против поэтического искусства, ибо уж во всяком случае ясно, что все, находимое у поэтов в качестве полезного для жизни и необходимого, какковы гномические изречения и наставления, выражено у них ясно и не нуждается в грамматике; а то, что находится в области небывалых историй или выражено в виде загадки, — это является бесполезным, так что пользе первых грамматика несколько не способствует и лишь вращается среди бесполезности второго.

Затем, изречение есть только высказывание, как, <sup>279</sup> папример, такое изречение:

Ведь мудрый лишь один совет премного рук  
Осилит. Но невежество у черни — злого верх <sup>93</sup>.

Однако ум не убеждается [одним] высказыванием относительно того, хорошо ли здесь сказано или нет, по он требует доказательств. Но доказательства того, говорится ли [что-нибудь] соответствующим образом или нет, есть дело не грамматики, но философии. Следовательно, и в этом отношении грамматика оказывается излишней и легковесной.

Далее, если даже эта их истолковательная грамматика полезна, ввиду того что многое сказано у поэтов прекрасно и для жизни полезно, то, поскольку во много раз больше сказано у них извращенного и пагубного, грамматика окажется тоже негодной. Ведь если сказал кто-то:

Плутоса не зови. Не чту я бога я,  
Когда я злейший может им владеть легко,

то есть такой, который сказал и обратное:

О дар златой, для смертных дар прекраснейший!  
Ни мать таких иметь не может радостей,  
Ни дети у людей, ни дорогой отец,  
Какие — ты и в дом тебя приявшие <sup>94</sup>.

И — также:

Имей успех: когда несчастье, нет друзей <sup>95</sup>.

И —

Богатый муж гласит прекрасней муз самих <sup>96</sup>.

280 И вот, в то время как эти противоположности высказываются без доказательств, люди более склонны выбирать худшее, и потому поэтическое искусство оказывается вредным. Если же проводится различие и одно отвергается, а другое принимается в результате рассуждения, то полезной становится не грамматика, но философия, которая способна производить эти различия.

Кроме того, поэтическими свидетельствами пользуются не те, кто философствует в подлинном смысле (у этих достаточным для убеждения является рассуждение), но те, кто морочит многочисленную чернь на базаре. Ведь нетрудно показать, что поэты поют по  
281 в один голос и воспевают то, что только ни захотят, если говорят весьма разногласно даже настоящие философы. Кроме того, из обвинителей грамматики Пирроп пользовался во всех случаях гомеровской поэзией не всегда по той причине, которая была высказана выше <sup>97</sup>,

но, пожалуй, ради наслаждения и так, как будто бы он слушал комических актеров, а может быть, также и для наблюдения поэтических тропов и образов. Ведь говорят же, что он написал поэтическое произведение, посвященное Александру Македонскому<sup>98</sup>, за что был вознагражден десятью тысячами золотых. Не лишено вероятности также и то, что были [для этого] еще и другие причины, о которых мы подробно узнаем из «Пирроновых положений»<sup>99</sup>.

Эпикур<sup>100</sup> же вовсе не из гомеровских [произведений] позаимствовал свою границу размеров удовольствия. Ведь большая разница — сказать, что люди прекратили пить и есть и удовлетворили свое вождение (а это и значат слова

...когда питием и пищею глад утолили...),

и утверждать, что границей размеров удовольствия является исключение страдания. Ведь эта граница возникает не всегда от мяса и вина, но и от наиболее легкой пищи. Кроме того, поэт произнес суждение только о подаваемой [на стол пище], Эпикур же — о всем вообще, что доставляет наслаждение, куда относится и любовное соединение, мнение Гомера о котором всем известно. Также и то, что смерть не имеет для нас никакого значения, может быть, и высказано у Софрона<sup>101</sup>, но доказано у Эпикура. А заслуживает удивления не высказывание, но доказательство. Затем, Эпикур вовсе не потому сказал, что смерть не имеет никакого для нас значения, что является безразличным — жить или не жить. Ведь гораздо более заслуживает выбора жизнь потому, что благо принадлежит тем, кто обладает ощущениями. А в бесчувствии не содержится никакого ни зла, ни добра. О бесчувствии же трупов знает не только поэт, но и все люди вообще. Так, например, мать, часто оплакивая своего сына, говорит: «Но ты этого не чувствуешь, а я горюю»; и, пристально вглядываясь в него, она восклицает: «Чем же тебе это поможет?»

Впрочем, если произвести исследование, то можно найти поэта, обладающего и противоположным мнением. Так, например, души вообще жаждут крови:

Но отслонися от ямы и к крови мечом

не препятствуй

Мне подойти, чтоб, напившись, мог и по правде

пророчить<sup>102</sup>.



Титию же в наказание за вожделение коршуны пожирают печень, а Тантал — в болоте

...стоял ...по горло в воде и, томимый  
Жаркою жаждой, напрасно воды захлебнуть порывался <sup>103</sup>.

267 Далее, то же самое мнение, которое высказано Еврипидом о богах, имеют и простые люди. Ведь словам:

Из смертных тот, кто ежедневно думает,  
Дурное что-нибудь творя, скрыть от богов,  
Тот злым окажется и будет взят за то,  
Когда досуг придет у Справедливости —

равносилю и то, что следующим образом говорится в народе:

Божьи не сразу трут жернова, но трут они мелко <sup>104</sup>.

Тут разница только в метре <sup>105</sup>.

288 Если же произвести исследование, то можно найти, что высказывания поэтов еще хуже, чем мнения простых людей. Так, тот, кого называли сценическим философом, оказывается еще достаточно умеренным, когда говорит, что он не знает, кому он молится:

О ты, всего основа, царь земли,  
Кто б ни был ты, непостижимый, — Зевс,  
Необходимость или смертных ум,  
Тебя молю... <sup>106</sup>

289 О Гомере же и Гесиоде Ксенофан Колофонский говорит:

Множество дел беззаконных они богам приписали:  
И воровство, и прелюбодеянье, обман обоюдный <sup>107</sup>.

Кронос, во времена которого, как говорят, была счастливая жизнь, оскотил своего отца и пожрал своих детей. А его сын Зевс, отнимая у него владычество,

Крона под землю низверг и под волны бесплодного моря...

...В пропасть далекую, где под землей  
глубочайшая бездна <sup>108</sup>.

290 Против же Зевса злоумышляют его родственники, в связи с чем он и получает помощь от Фетиды

В день, как отца оковать олимпийские боги дерзнули,  
Гера и царь Посидаон и с ними Афина Паллада <sup>109</sup>.

Он очень жесток, так что ему недостаточно — на манер святотатца — повесить свою сестру и супругу, но он еще и бранится такими словами:

Или забыла, как с неба висела, как дие навязал я  
На ноги паковальни, а на руки набросил златую  
Вервь неразрывную? Ты средь эфиря и облаков  
С неба висела; скорбели бессмертные все на Олимпе <sup>черных</sup> <sup>110</sup>.

Разгневанный, он низвергает Гефеста с неба, а тот <sup>201</sup>  
Пал на божественный Лемнос, едва сохранивший  
дыханье <sup>111</sup>.

Он презирает своего брата, который является жителем  
мест

Мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги <sup>112</sup>.

К его дикости нужно прибавить невоздержание, по-  
скольку он, увидевши наряженную Геру на Иде,  
не владеет собой настолько, что, вместо того чтобы  
добраться до спальни, для них предназначенной, тут  
же на горе валяется с этой женщиной, бросившись  
на землю, [причем]

Быстро под ними земля возрстила цветущие травы,  
Лотос росистый, шафран и цветы гиацинты густые <sup>113</sup>.

Итак, если поэзия уличается [в такой своей зловед- <sup>292</sup>  
пости], то оказывается бесполезной и грамматика, ко-  
торая не в состоянии доказать, чему нужно доверять  
как истинному и чему нельзя доверять как мифиче-  
ским вымыслам.

Однако они утверждают, что грамматика полезна <sup>293</sup>  
для государства, поскольку причиной победы для лебе-  
дийцев <sup>114</sup> оказалось свидетельство, заимствованное из  
поэзии. Но на этом же основании мы можем сказать,  
что и танцевальное искусство является необходимым.  
Ведь Сострат, танцовщик Антиоха, когда царь взял  
его родину Приену и когда его принуждали на пиру  
танцевать танец свободы, сказал, что нехорошо ему  
изображать в танцах свободу, когда его родина нахо-  
дится в рабстве <sup>115</sup>. Вследствие этого его город был  
освобожден.

Затем, польза для государства — это одно, а польза <sup>294</sup>  
для нас самих — другое. В самом деле, сапожное и  
кузнечное дело необходимо для государства; для нашего  
же счастья становиться кузнецами и сапожниками нет  
нужды. Вследствие этого и грамматика не является  
необходимо полезной для нас на том основании, что

она полезна для государства. Ведь общительность воз-  
295 никает не благодаря грамматике, но благодаря некоей  
общей подвижности ума, если только не был грамматиком  
ритор Демад <sup>116</sup>, который, когда его захватили  
в плен после Херонейской битвы вместе со многими  
афинянами, сказал Филиппу, принуждавшему его пи-  
рывать:

...Какой же, пристойность и правду любящий,  
Муж согласится себя утешать и питьем и едою  
Прежде, пока не увидит своими глазами спасенья  
Спутников? <sup>117</sup>

296 Вот что пусть будет сказано относительно рассуждений  
грамматиков.

В основном же, однако, необходимо сказать, что  
если бы были полезны для жизни только поэты, то,  
пожалуй, была бы полезной и грамматика, которая  
над ними трудится. При настоящем же положении дела,  
когда они или бесполезны, или приносят пользы не-  
много, а полезным вещам учат философы и прочие писа-  
297 тели, в грамматике мы не нуждаемся. Кроме того,  
можно легко доказать, что полезного для жизни больше  
открывают [прозаические] писатели, чем поэты. Ведь  
первые стремятся к истине, в то время как вторые из  
всех сил стремятся привлечь души, а души привлекает  
больше ложь, чем истина. Следовательно, необходимо  
прислушиваться к первым, а не ко вторым, поскольку  
эти последние намеренно следуют лжи. И вообще,  
298 если иметь в виду поэтов, то грамматика не только  
бесполезна для жизни, но бывает и крайне вредна.  
Ведь поэтическое искусство — это оплот человеческих  
страстей. И как

Приятна старческая речь для старика <sup>118</sup>,

так и беснующиеся от любви и пьяницы разжигаются  
при чтении поэтических произведений Алкея и Ана-  
креонта <sup>119</sup>, а сердитые имеют наставниками в своем  
пороке Гиппонакта и Архилоха <sup>120</sup>.

299 Вот что говорится другими по этому вопросу, и  
в особенности эпикурейцами. Что же касается нас,  
то мы, ни в чем не обвиняя самое поэтическое искус-  
ство, выставим наше возражение иначе против тех,  
которые утверждают, что грамматика содержит в себе  
науку, способную распознавать сказанное у поэтов  
300 и писателей. Именно, поскольку всякое прозаическое

и всякое поэтическое произведение состоит из слов, обнаруживающих вещи, и вещей, обнаруживаемых словами, то будет необходимо, чтобы грамматик, если он обладает наукой, способной расчленять сказанное у писателей и поэтов, познавал или только речение, или предметы, или же и то и другое.

Очевидно, однако, что он не познает предметов, даже если бы мы ничего об этом не говорили. Ведь из предметов одни являются физическими, другие — математическими, третьи — медицинскими, четвертые — музыкальными. При этом необходимо, чтобы тот, кто берется за физические предметы, был тут же и физиком, а тот, кто за музыкальные, — музыкантом; и кто берется за предметы математические, должен быть тут же математиком, и так во всех [предметах]. Однако то, что грамматик не является мудрым сразу во всем и опытным в каждой науке, — это не только очевидно само собой, но еще и разоблачается на основании получающихся здесь результатов <sup>121</sup>.

В самом деле, кто из самых важных грамматиков <sup>301</sup> поймет Гераклита и сможет следовать Платону, когда последний говорит <sup>122</sup>: «Из неделимой и всегда тождественной сущности и той, которая делима в связи с телами, он замесил из обеих третий вид сущности, [а именно вид] природы тождества и различия», и так далее, о чем молчат все толкователи Платона? Или как он справится с диалектическими теоремами Хрисиппа или математическими Архимеда и Евдокса? <sup>123</sup>. Насколько <sup>302</sup> он слеп в этом, настолько же и в поэтических произведениях, написанных об этом. Так, например, когда Эмпедокл говорит:

Радость вам! Бог я для вас бессмертный. Я уж не смертный  
Всеми чтимый живу...

и еще:

Но что же стараюсь я здесь, как бы дело большое свершая,  
Если я ирехожу людей многобедных и смертных? <sup>124</sup> —

то грамматик и обыватель предположат, что философ высказал это из-за хвастовства и презрения к прочим людям, хотя это чуждо даже для того, кто хотя бы умеренно углубился в философию, а не только для такого мужа. Однако тот, кто отправляется от физической теории, хорошо знает, что учение о познавании подобного <sup>303</sup>

подобным является весьма древним<sup>125</sup> и — исходя, по-видимому, от Пифагора — имеется у Платона в «Тимее»<sup>126</sup>, а еще раньше того было высказано самим Эмпедоклом:

Зрим мы воистину землю землей и воду водою,  
Дивный эфиром эфир, огнем — огонь вредоносный;  
Зрим любовью любовь, вражду же — скорбной  
враждою<sup>127</sup>, —

[такой человек] поймет, что Эмпедокл назвал себя богом потому, что только он один, соблюдая свой ум чистым и не замаранным от порока, с помощью того бога, что 804 в нем самом, сумел постичь и бога вовне. Так же когда Арат пишет:

Если от взора, из глаз, далеко исходит сиянье,  
То, возросши в шесть раз, оно в себя возвратится.  
Каждая равная мера охватит два эти созвездья<sup>128</sup>, —

то грамматику не понять того, что если из наших глаз проходит прямая на восток, то, отложенная шесть раз [по небосводу], она измерит круг зодиака, так что каждый ее отрезок отсечет как раз двух зодиакальных животных. Это — дело математика, который доказывает при помощи линий, что шестая часть зодиакального круга равна прямой, проведенной от нас до востока. 305 Так же, когда Тимон Флиунтский сравнивает Пиррона с солнцем в таких словах:

Ты одип управляешь людьми, как бог, что обходит  
Землю всю кругом на колеснице своей,  
Круг точеной сферы явив, что огнем сожигает<sup>129</sup>, —

то грамматикам будет казаться, что это сказано из-за почета и по причине славы философа. Однако другой задумается, не противоречит ли это сравнение, отнесенное Тимоном к Пиррону, скептическому воззрению, поскольку солнце показывает в силу своего света то, что раньше не было видно, а Пиррон принуждает отнести в область неясного даже и то, что раньше было нами воспринято вполне ясно. А то, что дело обстоит 806 не так, ясно тому, кто подойдет к этому более философски. Он будет утверждать, что Пиррон сравнивается здесь с солнцем потому, что, как бог затуманивает зрение тех, кто непосредственно в него всматривается, так и скептическое рассуждение спутывает очи ума

у тех, кто старательно в него вдумывается, так что они оказываются невосприимчивыми ко всему тому, что утверждается в результате догматической прити.

Если же нужно коснуться медицинской теории, то 327 можно установить, как какой-нибудь эпитет, случайно брошенный поэтом, выражает зачастую глубокий и мудрый смысл, как, скажем, «густокамышный с ложем травистым» у Гомера <sup>130</sup>. Ведь он выражает то, чего не может понять грамматик: семя камыша способно возбуждать к соитию, в то время как самое соединение поэт называет «ложем». Или [возьмем] то, что говорится у Еври- 308 пиды о Деидамии, дочери Ликомеда:

Болеет дочь твоя. Она в опасности.  
И отчего? Какое зло ее преследует?  
Иль треплет лихорадка с желчью бок ее? <sup>131</sup>

Ведь тут хотят узнать, не страдает ли она колотьем в боку, потому что больные этим колотьем имеют во время кашля выделения с некоторой примесью желчи. А ровно ничего из этого не знает грамматик.

Однако напрасно, пожалуй, стараемся мы присты- 309 дить представителей грамматики, пользуясь более древними и, может быть, требующими большей науки [сочинениями], когда они не в состоянии понять даже и любую эпиграмму. Возьмем, например, ту, что Каллимах написал к Диодору Крону:

Гляньте, как вороны с крыш о том, что с чем сочеталось,  
Каркают нам и о том, что будет с нами опять <sup>132</sup>.

Грамматик, пожалуй, скажет, что Диодор был весьма 310 искусен в диалектике и что он преподавал, как нужно составлять правильное умозаключение, так что под влиянием его учения начинали кричать об анализе умозаключения по его методу даже вороны на крыше, часто слушавшие его уроки; и здесь он выскажет ровно столько, сколько известно и мальчишкам. Однако если он дойдет до слов «что будет с нами опять», то он 311 замолкнет, потому что не сможет понять, о чем идет речь. Ведь только философ может сказать, что, по мнению Диодора, ничто не движется <sup>133</sup>. Именно, движущееся движется или в том месте, где оно находится, или в том месте, где оно не находится. Но неверно ни первое, ни второе. Следовательно, не движется ничто.

Однако из того, что ничто не движется, вытекает то, <sup>312</sup> что ничто и не гибнет. Ведь как ничто не движется, ввиду того что оно не движется ни в том месте, где оно находится, ни в том месте, где оно не находится, точно так же, если живое существо не умирает ни в то время, когда оно живет, ни в то время, когда оно не живет, то, следовательно, оно не умирает никогда. А если так, то, всегда живя, мы, по его мнению, и «будем опять».

<sup>313</sup> Итак, предметов грамматики не понимают. Остается поэтому, чтобы они понимали *наименования*. А это опять болтовня. Ведь, прежде всего, они не обладают ничем научным для познания речения. Ведь не из какой-нибудь науки они узнали, что пастухи, произносящие у Софокла <sup>134</sup> ὡς βαλλήν («о царь!»), говорят «о царь!» по-фригийски, но они услышали это у других. И нет никакой разницы в том, быть ли толкователем варварского речения или такого, которое произнесено в виде глоссы, поскольку последнее одинаково <sup>314</sup> для нас непривычно. Затем и это также невозможно, поскольку речений бесчисленное количество и они состояются у разных людей по-разному или относятся к предметам, которых мы не знаем. Например, возьмем такую фразу: «целое говорило по-варварски, имея деревянный надрез в руках», где «целое» стоит вместо «все», поскольку «целое» и «все» — синонимы, а «все» — это есть Пан; затем, «говорило по-варварски» стоит вместо «говорило по-сирийски» (ибо сирийцы — варвары), последнее же в свою очередь есть истолкование глагола «играл на сиринге» <sup>135</sup>; наконец, вместо «сиринга» сказано «надрез», «надрезанное дерево», потому что сиринга есть вид надрезанного дерева, то есть фраза должна была бы звучать так: «Пан играл на сиринге, держа сирингу в руке». Далее, откуда грам- <sup>315</sup> матики могут знать некоторые [особенные] научные речения, как, например, Аристотелевы «энтелехия» <sup>136</sup> или «чтойность» (τὸ τί ἦν εἶναι)? Или откуда они смогут понять, какое имеет значение у скептиков выражение «ничто не более» <sup>137</sup>, вопросительное ли оно или утвердительное, и на чем оно строится, и относится ли оно к внешнему предмету или к нашей аффекции. <sup>316</sup> Что они могут сказать по поводу тех или иных [замысловатых] речений в каком-нибудь произведении, имеющем такой вид:

Да! Под двойными горами — смотри! — двойной  
тут любовник

Умер; природу ему новую рок испослал,  
Члепы по телу пошли своей щитовидною связью,  
След извивный ведя вплоть до самих кострцов, —  
Вид ужасный внизу имея лисицы, способной  
К вечности, сопровождая томной гармонии путь <sup>138</sup>.

Он никогда не поймет, даже если будет тысячу раз <sup>317</sup>  
ломать себе голову над этим, ни «любовников», кто они  
такие, ни этих «гор», ни «щитовидной связи», «костре-  
цов», также этого «тела», «лисицы», «способной», «века»  
и «гармонии», хотя эти наименования высказаны не  
в переносном смысле и не как предмет исторического  
изучения, но вполне в собственном смысле.

Следовательно, если они не знают ни вещей, ни ре- <sup>318</sup>  
чений, а ничем другим, кроме этого, не является ни  
песня, ни проза, то они не могут владеть наукой,  
истолковывающей сказанное у поэтов и писателей.  
Кроме того, если мы нуждаемся в грамматике, то мы  
нуждаемся в наилучших поэтических произведениях,  
но не в худых. Однако, по их мнению, наилучшим поэ-  
тическим произведением является ясное, поскольку  
в грамматике ясность есть положительное качество <sup>319</sup>  
произведения, а неясность есть качество дурное. Вы-  
ходит, что грамматика не нужна ни для наилучшего  
произведения, поскольку последнее, будучи ясным,  
не нуждается в толковании, ни для дурного произве-  
дения, поскольку оно тем самым оказывается дурным.  
Кроме того, предмет неразрешимого разногласия ока-  
зывается и непонятным. А у грамматиков как раз <sup>320</sup>  
неразрешимые разногласия — в толкованиях значе-  
ний поэтических слов. Следовательно, смысл сочинения  
оказывается непонятным, а потому и грамматика бес-  
полезна.

Вот что пусть будет сказано против тех, которые  
исходят из этой науки. Посмотрим же и на основании  
другого принципа — то, что нужно сказать против  
риторов.



КНИГА II  
ПРОТИВ РИТОРОВ

1 После того как мы подробно рассмотрели грамматику, пристало сказать и о риторике, которая является более энергичной и имеет значение большей частью в собраниях и судилищах. Однако, поскольку понятие [предмета] является тем же самым и в случае его существования, и в случае его несуществования и поскольку ничего из этого невозможно исследовать без антиципации (πρόληψις) самого предмета исследования<sup>1</sup>, то мы сначала рассмотрим, что такое риторика, привлекая сюда наиболее известные ее определения у философов.

2 Так, Платон в «Горгии»<sup>2</sup>, пользуясь способом последовательных определений, дает, по-видимому, такое определение риторике, если собрать его выражения вместе: «Риторика есть художник (δημιουργός) убеждения при помощи слов, сила [воздействия] которого в самих словах, убеждающий, но не поучающий». Выражение «при помощи слов» было присоединено здесь, может быть, потому, что у людей многое убеждает и помимо слов, каковы богатство, слава, наслаждение и красота. Так, например, народные старцы у поэта, хотя они испытывали вражду и были крайне озлоблены против Елены как против той, что оказалась для них причиной [стольких] зол, однако, были побеждены ее красотой и, когда она к ним подходила, так говорили между собой:

Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы  
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят<sup>3</sup>.

4 Далее, Фрина, когда она, несмотря на старания своего защитника Гиперида, должна была получить осуждение, разорвавши тунику, бросилась с обнаженными грудями к ногам судей и достигла, говорят, гораздо большего в убеждении судей своей красотой, чем ора-

торство защитника <sup>4</sup>. То же самое [можно наблюдать] и с деньгами, наслаждением и славой. Ведь мы можем встретить, как каждое из этих [средств] настолько сильно действует в смысле убеждения, что часто оказывается сильнее нравственного долга. Следовательно, Платон, имея в виду достигаемое этими средствами убеждение, не без умысла сказал, что риторика есть художник убеждения не как-нибудь иначе, но при помощи слов.

Не все то риторика, однако, что убеждает словами, <sup>5</sup> поскольку и медицина, и науки, подобные этой последней, тоже убеждают при помощи слов, но риторика всю свою действенность полагает прежде всего в слове, и при этом не вообще (поскольку и геометрия, и арифметика, и всякая по роду своему теоретическая наука воздействуют преимущественно с помощью слов), но [лишь] тогда, когда при всем том она создает не поучительное (как в геометрии), но *внушительное* убеждение. Это и есть специфическое свойство риторики.

*Ксенократ* <sup>6</sup>, ученик Платона, и *стоические* философы <sup>6</sup> утверждали, что риторика есть наука *хорошей речи*, причем одним способом понимал науку Ксенократ, а именно, в древнем смысле, как искусство, и другим способом — стоики, как обладание прочными постижениями, что свойственно лишь мудрецу. Те и другие утверждают, что речи отличаются от диалогов, поскольку то, что говорится сжато и заключается в получении и выставлении оснований, есть дело диалектики; речи же, рассматриваемые в своем протяжении и в качестве непрерывного течения, являются специфическим <sup>7</sup> свойством риторики. На этом основании Зенон Китийский <sup>7</sup>, когда его спросили, какая разница между диалектикой и риторикой, сказал, сжавши кулак и опять его разжавши: «Вот какая!», рисуя при помощи сжатия закругленность и краткость диалектики, при помощи же разжатия и расправления пальцев давая образ пространной риторической способности.

*Аристотель* же в первой книге о риторических искусствах <sup>8</sup> дает более простое определение риторики — как *искусства слов*. И если возражать ему, что и медицинская наука есть искусство медицинских слов, то некоторые говорят в ответ, что медицина относит слова к некоей другой цели, как, например, к здоровью, риторика же является искусством слов в непосредствен-

- <sup>9</sup> пом смысле. Этот муж предлагает и другие определения, о которых нет необходимости нам говорить, поскольку мы не строим специального рассуждения о риторике: наша задача — всесторонне понять ее специфическое свойство лишь в целях предпринятых нами возражений. Основа этому положена уже в тех понятиях, что были приведены выше. Именно, поскольку те, кто дает ее понятие, хотят, чтобы она была наукой (или знанием) слов (или речи) или наукой, способной создавать убеждения, то мы и попытаемся, придерживаясь этих трех [пунктов], доказать ее нереальность.
- <sup>10</sup> Всякая наука есть система сопряженных постижений<sup>9</sup>, направленных к какой-нибудь цели, полезной для жизни. Но как мы установили, риторика не есть система постижений. Следовательно, риторика не существует.
- <sup>11</sup> Действительно, в отношении ложного не существует постижений. А то, что называется предписаниями в риторике, ложно, ибо оно примерно таково: «Нужно вопреки действительности убеждать тем или иным способом судей, возбуждать гнев или сострадание и защищать прелюбодея или святотатца». Оно выражает то, что нужно убеждать судей тем или иным образом вопреки действительности и возбуждать гнев или сострадание. А это не является истинным, и потому оно непостижимо. Следовательно, в отношении этого не может быть постижений. А вместе с этим получается и то, что не существует и никакой риторики. Поэтому,
- <sup>12</sup> как мы не можем сказать, что существует какая-то наука взлома, которая советовала бы, что «нужно так-то вот взламывать и грабить», и что существует воровская наука, [преподающая, что] «следует так-то вот воровать и вырезывать кошельки» (ведь это же ложь и не есть ни долг, ни предписание), точно так же нельзя предполагать и то, что риторика имеет существование в виде науки, поскольку она [тоже] подвержена колебаниям в своих предписаниях. И недаром ученики перипатетика Критолая<sup>10</sup> и гораздо раньше того ученики Платона, имея в виду именно это, осуждали ее гораздо больше как хитрость, чем как науку просто.
- <sup>13</sup> Далее, поскольку всякая наука имеет или постоянную и твердую цель (как, например, философия и грамматика), или цель, по большей части достигаемую

(как, например, медицина и наука кораблевождения), то будет необходимо, чтобы и риторика, если она наука, обнаруживала ту или другую из этих целей. Однако она не обладает ни устойчивой целью (ведь она же не всегда приводит к победе над противником, но иногда ритор предполагает одну цель, а получает в результате совсем другую), ни целью, достигаемой по большей части (поскольку всякий оратор, если его сравнить с ним же самим, часто, скорее, терпит поражение, чем одерживает победу, потому что другой всегда разрушает его собственную аргументацию). Следовательно, риторика не есть наука.

Далее, если можно стать ритором без приобщения к риторической науке, то риторика не может быть никакой наукой. А ораторствовать без приобщения к риторике можно во всяком случае удовлетворительно и надлежащим образом, как это мы и знаем о Демаде<sup>11</sup>. Действительно, будучи лодочником, он стал, как это всеми признается, прекрасным ритором, а кроме него и множество других. Следовательно, риторика не есть наука. Кроме того, если даже мы не будем верить этим людям, что они таковы, и [будем думать, что] они пришли к своему ораторству в результате опыта и какого-нибудь подобного упражнения, то во всяком случае можно уже в окружающей нас жизни видеть многих таких, которые хотя и говорят прекрасно в суде и в народных собраниях, но не знакомы с научными предписаниями риторики. И наоборот, если те, кто много упражнялся и величайшим образом трудился над научным содержанием риторики, оказываются не способными ораторствовать в суде и на площади, то нельзя утверждать, что риторика есть научный метод. Однако всему свету известно, что поклонники софистики, крайне изощренные в риторической технике, на площади оказываются безгласнее рыб. Следовательно, никто не бывает оратором в силу одной лишь науки.<sup>19</sup> Поэтому можно смеяться над защитниками риторики, когда, отвечая на эту улику, они утверждают, что если оселки сами не могут резать, но путем точки они делают пригодным для резания нож, таким-де образом и сами они, хотя и не в состоянии говорить от непривычки к этому, зато при помощи науки заставляют говорить других. Ведь эти чудачки не замечают, как мало сходства в таком сравнении, поскольку оселок по

природе своей не может вкладывать в железо того свойства, которым обладает он сам, а что касается их, то они возвещают в качестве своего преимущественного дела как раз передачу другим той самой науки, которой они будто бы обладают.

- <sup>20</sup> *Критолай* и академики, в том числе *Клитоммах* и *Хармид* <sup>12</sup>, обыкновенно утверждают нечто подобное, а именно: что если государства не изгоняют наук, предполагая, что они являются как-то весьма полезными для жизни (как и мы не изгоняем домоводов из домов и пастухов из стада), то зато все и повсеместно преследовали риторiku как науку крайне враждебную. Так, критский законодатель запретил появляться на острове тем, которые хвастались своими речами; а спартанец Ликург, став как бы соревнователем Фалеса
- <sup>21</sup> Критского, ввел тот же самый закон и для спартанцев <sup>13</sup>. По этой причине в гораздо более позднее время эфоры наказали молодого человека, который возвратился после изучения на чужбине риторики, выставляя причиной осуждения его то, что хитрым словам он научился с целью повредить Спарте. Сами [спартанцы] всегда ненавидели риторiku и пользовались простой и краткой речью.
- <sup>22</sup> По этой причине единогласно выбранный ими против афинян посол к Тиссаферну <sup>14</sup>, в то время как афиняне рассыпались в длинных и пестрых речах, начертил на земле палкой две линии, одну — прямую и небольшую, другую — длинную и кривую, и сказал: «Выбери из этих, царь, какую хочешь». При этом он имел в виду под длинной и кривой линией риторическое пустословие, а под короткой и прямой — простую и краткую речь без обиняков, при помощи которой они
- <sup>23</sup> не только в своих собственных [отношениях], но и [в отношениях] с иностранцами стремились к предельной простоте речей. Во всяком случае даже того посла хиосцев <sup>15</sup>, который просьбу о вывозе хлеба изложил весьма пространно, они отослали ни с чем. Когда же был послан другой, более краткий в словах (хиосцев теснила необходимость), то они дали [просимое], потому что зтот, протянувши им пустой мешок, сказал: «Нужна мука». Однако и его упрекнули в болтливости, поскольку уже показанный мешок достаточно выражал
- <sup>24</sup> для них просьбу хиосцев. Вдохновленный этим трагик Ион сказал о них:

Страна Лаконская стоит не на словах.  
Но если вновь Арей на войско нападет,  
То властвует у них совет, творит рука <sup>16</sup>, —

потому что они сильны в совете и презирают риторику. Вследствие этого если государства не изгоняют наук, но изгнали риторику, то риторика не может быть отнесена к науке.

Ответить тем же и сказать, что некоторые греческие государства высылали за свои пределы также и философов <sup>17</sup>, было бы глупо. Во-первых, нельзя представить в пользу этого такие же свидетельства, как и в отношении риторики, если строить противоположные выводы. Затем, если некоторые государства и изгнали философию, то изгнали они не всю ее вообще, но [лишь] некоторые школы, как, например, эпикурейскую — за проповедь наслаждения и сократовскую — за то, что она принижает божественное. Названные государства не то чтобы отказывались от одной риторики и допускали другую, — они изгоняли из своих пределов вообще всякую риторику.

К сказанному [нужно прибавить еще и то, что] <sup>26</sup> если риторика есть наука в настоящем смысле, то она, подобно прочим наукам, полезна или для владеющего ею, или для государств. Но как мы установим, она не является полезной ни для владеющего ею, ни для государств. Следовательно, она не есть наука.

И действительно, она не является полезной для <sup>27</sup> владеющего ею, поскольку, во-первых, ему приходится вращаться на базарах и в архивах, хочет ли он этого или нет, и иметь дело с людьми дурными, надувалами и кляузниками, сходясь с ними в одном месте. Затем, ему приходится также не очень щадить свой стыд, чтобы не оказаться для ловкачей таким человеком, которого можно легко презирать. [Он должен] нагло <sup>28</sup> говорить и пускать свою дерзость вперед в виде оружия, чтобы быть страшным для своих противников; быть обманщиком, шарлатаном и опытным в самых дурных делах: в разврате, воровстве и неблагодарности по отношению к родителям, — для более наглядного разоблачения этих [пороков], когда требуется, или, наоборот, для их сокрытия. [Он должен] также иметь <sup>20</sup> многочисленных врагов и питать ко всем неприязнь: к одним — за то, что те получили от него зло за зло, к другим же — потому, что они знают, каковы обязан-

ности наемника, и что он, соблазнившись большей прибылью, поставит их в то положение, в какое [уже] поставил других. Кроме же всего этого [он должен] постоянно испытывать тревогу и наподобие пирата то убегать от преследования, то самому преследовать, так что, трудясь день и ночь, он осаждаем людьми, имеющими к нему дело, и ведет жизнь, полную печали и слез, когда одних отводят в тюрьму, а других — на барабан [пыток]. Поэтому риторика [только] во вред идет тому, кто ею владеет.

31 Далее, не является она полезной и для государств. Ведь законы являются тем, что связывает государства; и как с уничтожением тела гибнет и душа, так с уничтожением законов гибнут и государства. В связи с этим и богослов Орфей, показывая необходимость [законов], говорит:

Было время, когда человек пожирал человека,  
Мужа муж убивал сильнейший слабого в пищу <sup>18</sup>.

32 Именно, поскольку никакой закон не имел силы, то каждый владел правом самостоятельно; и, подобно тому как

Рыбам и диким зверям и птицам перпатым...

было позволено

Есть друг друга, когда справедливости не было с ними <sup>19</sup>,

так и люди жили вплоть до того времени, пока бог, сжалившись над ними несчастными, не послал им несущих священные законы богинь, которым люди стали удивляться больше за то, что они прекратили беззаконие взаимного пожирания, чем за то, что они облагородили жизнь плодами земли <sup>20</sup>. Отсюда и персы не без основания имеют обычай после смерти своего царя в течение пяти дней подряд вести жизнь без всяких законов не для выражения того, что они несчастны, но чтобы на деле узнать, какое это зло беззаконие, ведущее с собой убийство, грабежи и нечто еще худшее, и чтобы стать затем еще более верными стражами своего царя.

34 Но риторика именно подрывает законы. Сильнейшим же доказательством этого является то, что у варваров, у которых или совсем нет никакой риторики, или она скудна, законы пребывают незыблемо, в то

время как у тех, кто ее допускает, они становятся новыми ежедневно, как, например, у афинян. В связи с этим и поэт старинной комедии Платон говорит <sup>21</sup>, <sup>35</sup> что если пробыть за границей три месяца, то потом уже не узнаешь своего государства, но вместе с ночными бродягами ходишь вдоль стен, подобно каким-нибудь чужестранцам, потому что, когда законы не те, так и город не тот. Совершенно ясно уже из самих основоположений этой жульнической науки, что она <sup>36</sup> противозаконна. Именно, то они призывают иметь в виду буквальные выражения и слова законодателя как ясные и не требующие пикакого толкования, то, наоборот, убеждают не следовать ни буквальным его выражениям, ни словам, но его намерению; ведь тот, кто считает нужным наказать человека, направившего на <sup>37</sup> кого-нибудь железо, не считает нужным принять во внимание то, как он его направил (например, в виде кольца для ношения на пальце) или каково оно (например, игла), но, если мы вникнем в его намерение, он хотел покарать того, кто посягнул на жизнь человека. Иной же раз они велют читать законы с выдерж- <sup>38</sup> ками и из оставшейся части составлять какое-нибудь новое положение. Часто они, толкуя двусмысленные выражения, подтасовывают такое значение слов, которое бы им подходило. И они делают тысячи вещей для ниспровержения законов. На этом основании один византийский оратор, когда его спросили, в каком состоянии находятся византийские законы, ответил: «В каком я хочу». Именно, как шарлатаны обманывают зри- <sup>39</sup> телей ловкостью рук, так и риторы при помощи крючкотворства морочат судьям голову, отнимая тем самым голоса у законного решения.

Ведь никто не предлагает то или иное противоза- <sup>40</sup> конное постановление, кроме раторов. Вот, например, Демосфен с большим криком и мистификацией ликвидировал постановление против Ктесифонта, вследствие чего Эсхин и говорил <sup>22</sup>: «На суде появился дурной обычай: обвинитель защищается, а обвиняемый. Судьи же вынуждаются голосовать за то, в чем они не могут разобраться». Однако если риторика — против закона, то она не только бесполезна, но, кроме <sup>41</sup> того, и вредна.

Впрочем, и риторы, говорящие перед народом, тоже не способствуют государству в благе; но, как относится



продавец снадобий к врачу, так и демагог — к государственному деятелю, а именно: он учит народ дурному, произнося ластивые слова, и при помощи клеветы настраивает его против людей наилучших. На словах и по видимости он обещает делать все ради общей пользы, а в действительности не дает ровно никакой здоровой пищи, подобно тем нянькам, которые дают детям ничтожные крохи, а все пожирают сами.

43 Вот что говорится у академиков о риторике по части нападения на нее, так что если она не полезна ни владеющему ею, ни его ближним, то она не может быть и наукой.

Однако, защищаясь против этого, некоторые говорят, что, поскольку риторика бывает двойкой: одна — культурной, имеющей место среди мудрых, другая же — той, которая находится у людей средних, — постольку вышеприведенное возражение относится не к риторике культурной, но к риторике людей дурных. Некоторым же пользуются при этом и примерами. Именпо, как бьющий своего отца панкратиаст<sup>23</sup> ставится бьющим своего отца не в силу науки панкратиастики, но вследствие дурного нрава, так и тот (говорят они), кто много упражнялся в риторике, а затем воспользовался ею против родины и законов, является таковым не в силу самой риторики, но в силу своей личной порочности. Однако от первых [возражателей] ускользает то, что они против своей воли допустили [этим самым всю] нереальность риторики. Ведь поскольку нельзя найти никакого мудреца или во всяком случае поскольку он находится редко, необходимо будет, чтобы и риторика у них была или нереальной, или редкой.

46 Против же вторых [возражателей] нужно сказать, что их пример не сходится с тем, что [здесь] фактически исследуется. Ведь борьба [у спортсменов] не показывает способа ее собственного употребления во зло, как, например, в целях избияния отца. Риторика же учит этому как своему главному делу, например: как сделать малое великим, а великое — малым или как правое представить неправым, а неправое — правым. Вообще же поскольку риторика составляется

47 из противоположных рассуждений, нельзя культурного человека называть ритором, а не такового уже не называть. Ведь каким бы ни был ритор, он должен всеми средствами выдумывать противоположно рас-

суждения. А неправое как раз и заключается в противоположности. Следовательно, всякий ритор оказывается неправым, будучи поборником несправедливости.

Из этого становится ясной невозможность пазывать <sup>48</sup> риторикку наукой. После же этого рассмотрим ее нереальность, исходя из ее материала. Правда, в основном это уже было нами дано в рассуждении против грамматиков <sup>24</sup>.

Действительно, если риторика трудится над речью, а как мы показали, не существует ни речения, ни речи, состоящей из речений (вследствие нереальности того, части чего тоже не существуют), то из этого должно последовать, что и риторика лишена реальной основы. Но все равно следует сказать прежде всего, что риторика являлась бы вполне научной не в том случае, <sup>49</sup> когда она разрабатывает речь, но в том случае, когда она разрабатывает полезную речь. Именно, как при различии снадобий, когда одни смертельны, а другие целительны, установка на смертельное снадобье не есть какая-нибудь паука и не есть медицина, а установка на излечение есть и наука, и она полезна для жизни, так и в области речей, когда одни являются полезными, а другие вредными, то, если риторика касается не полезных речей, но вредных, она помимо того, что перестает быть наукой, должна стать еще жульнической наукой. Однако мы во всяком случае еще раньше установили <sup>25</sup>, что она употребляет самые вредные речи. Следовательно, она не является и наукой. Далее, если доносы и угождения черни дают практику красноречия, <sup>50</sup> по [в то же время] не являются наукой, то ясно, что и риторика, рассматриваемая с точки зрения простой выработки способностей речи, также не может быть наукой. Но доносы и угождение черни, хотя и изощряют речь, не суть науки. Следовательно, и риторика не [есть наука]. К сказанному [нужно прибавить], <sup>51</sup> что умелая речь вовсе не является специфическим свойством ритора, по это — общее свойство всякого знания, которое пользуется словом. Ведь и медицина <sup>26</sup> хорошо говорит о своих положениях, и музыка — о положениях музыкальных. Поэтому как не является риторикой каждая из этих наук только из-за речи, так не является ею и та, о которой производится исследование.

- <sup>62</sup> Сказать по правде, то риторика *и не создает никакой хорошей речи*. Ведь она не указывает нам для этого и никаких научных правил, вроде того, например, что хорошей речью пользуется прежде всего тот, кто не уклоняется от обычного разговора, как это мы показали и в рассуждении против грамматики <sup>27</sup>, а затем и тот, кто прочно владеет излагаемым предметом, без чего речь становится шаткой, почему мы, как раз имея это в виду, называем всякого человека хорошим оратором в своих личных делах.
- <sup>63</sup> Кроме того, как раз тот, кто всесторонне учитывает, какие речения соответствуют обычаю и какие зависят только от [условных] способов представления, тот употребляет выражения, соответствующие каждому [моменту]. Бани, например, названа в соответствии с обычаем «мужской» вследствие того, что [в ней] моются мужчины; богатый же называется счастливым и смерть — злом [уже] в связи со способом представления, поскольку отнесение смерти к злу и богатства — к добру недостоверно и относится к способу представления. Может хорошо воспользоваться речью и тот, кто имеет понимание того, ради чего мы производим изменение смысла речений, ради того ли, чтобы не говорить прямо, когда прямое слово наносит оскорбление, или ради объяснения чего-нибудь, как, например, когда мы меняем слово «причинное» на слово «создающее», «знак» — на «выражающее».
- Если бы, как я сказал, у раторов давались для этого <sup>65</sup> какие-нибудь научные правила, то, может быть, они имели бы на основании риторики хорошую речь и украшенные речения. При настоящем же положении дела, поскольку они этой теории не касаются или, если касаются, то во всяком случае не в связи с риторикой, необходимо утверждать, что красиво говорить вовсе не есть специфическое свойство риторики.
- <sup>66</sup> Речь, однако, сама по себе ни хороша, ни дурна. Доказательством этого является то, что одна и та же речь, когда она произносится человеком культурным и уважаемым, нас задает, а когда она исходит от смешотворного мима — нисколько. Вследствие этого, когда говорится, что ритор способен создавать хорошую речь, то это говорится или в связи с тем, что он создает речь, объясняющую полезные предметы, или такую речь, каковая является чисто греческой, или такую, которая выражает предметы ясно, кратко и искусно.

Однако [говорится о нем так] не потому, что [он создает речь], выражающую полезные предметы, поскольку 57 риторы об этих предметах совершенно ничего не знают, не потому, что [создает ее] в качестве хорошей греческой речи, поскольку это является общим как для людей обычных, так и для тех, кто занимается свободными искусствами, не потому, что [создает речь], изъясняющую предметы отчетливо, кратко и искусно, поскольку риторы, напротив того, имеют желание говорить периодами и с восклицаниями, не сталкивать гласный звук с гласным, отводить суждения с одинаковым окончанием, [тем самым] исключая ясное и вместе с тем краткое толкование предметов. Следовательно, выработка хорошей речи и удовлетворительного языка 58 не является делом риторики.

Далее, если бы это и было так, то все равно никто не стал бы выбирать подобного оборота речи, во-первых, потому, что этот последний не совпадает с общим употреблением [языка] в жизни, поскольку никто из нас не беседует так, как риторы на суде, чтобы не быть осмеянными. Да и сами они, покидая свои занятия и состязания, всегда пользуются другой речью в отношениях с близкими. А затем, как я сказал, тщательная риторская болтовня вызывает соблазны. [И вообще] 59 нужно применить здесь то, что было сказано раньше 28 против аналогистов в грамматике, и учить тому, чтобы желающие хорошо говорить больше обращали внимания на обычай, чем на какую-то совершенно излишнюю науку.

Переходя теперь к дальнейшему, сделаем возражение 60 и относительно цели риторики.

Тут опять необходимо утверждать, что если у риторики нет никакой цели, то не существует и никакой риторики, потому что всякая научная позиция включает в себя отнесенность к той или иной цели. Но как мы покажем, не существует ровно никакой цели у риторики. Следовательно, риторика не есть наука.

Весьма многие внушающие доверие [лица] полагают, что цель риторики — убеждать. В самом деле, Платон, имея это в виду, называет ее способностью создавать убеждения при «помощи слов», ученики Ксенократа 29 — «художником убеждения» и Аристотель 30 — «способностью видеть то, что соответствует вероятному». Также Аристотель 31, приятель Критолая,

говорит, что «внутренним содержанием для нее является убеждение, а целью — достижение этого убеждения». Также Гермагор <sup>32</sup> говорил, что «делом совершенного оратора является изложение того или иного государственного вопроса, по возможности убедительное». Афиней <sup>33</sup> же объявил, что «риторика есть сила слова, имеющая целью убеждение слушателей», а Исократ <sup>34</sup> утверждает, что «ораторы не занимаются ничем другим, кроме науки убеждения».

<sup>03</sup> Идя по их следам, на этом основании и мы сейчас же утверждаем, что «убедительное» употребляется в трех смыслах <sup>35</sup>. В одном смысле оно является очевидным и истинным и, создавая представление об истинном, влечет нас к его признанию. В другом смысле оно является ложным и, создавая представление об истинном, [тоже] влечет нас к его признанию (это риторы обыкновенно называют «правдоподобным», исходя из того, что оно похоже на истину). В третьем же смысле оно является вместе истинным и ложным. Поэтому если <sup>64</sup> в стольких смыслах говорится об убедительном, то позволено спросить у раторов, по какому же из этих способов риторика, по их мнению, стремится создавать убеждение и относительно какого из них, согласно их требованию, она строит свои научные выводы, имеет ли она дело с очевидным истинным, или с похожим на это ложным, или с тем, что обще тому и другому.

<sup>05</sup> Однако [иметь дело] с очевидным истинным она не может, поскольку это последнее само собой создаст убеждение и влечет нас к его признанию. Поэтому составленное для него на основании риторики убеждение излишне. И подобно тому как мы не нуждаемся ни в какой науке для получения убеждения в том, что сейчас день или что я теперь беседую (эти вещи очевидны и обнаруживаются сами собой), так и нет никакой нужды в риторике для признания убийцей того, кто застигнут на месте преступления.

<sup>66</sup> Кроме того, если риторика является наукой, рассматривающей явную истину, поскольку она является убедительной, то она обязательно должна стать и наукой, рассматривающей неубедительное. Ведь и то и другое постигается в отношении друг к другу, и как воспринявший левую сторону по необходимости сталкивается с той стороной, в отношении которой она является левой, так и отличающий убедительное исти-

пое от нстакового пмеег зпапие и пеубедительного. Однако поскольку все истинное, каково бы оно ни было, является либо убедительным, либо пеубедитель- 67  
ным, то отсюда должно последовать то, что риторика есть наука, рассматривающая все истинное. А из того, что она есть паука всего истинного, должно последовать, что она является наукой и всего ложного. Ведь в каком смысле способный различать убедительное будет по необходимости различать и пеубедительное, в том же смысле и познающий все истинное одновременно столкнется и со всем тем, что этому последнему противоречит, т. е. с ложным. А если это так, то риторика окажется познанием истинного и ложного. Однако, во всяком случае, это совсем не так. Следовательно, она не есть наука, рассматривающая самоочевидное истинное. Кроме того, она обещает защищать и противоречи- 68  
вые случаи. Противоречащее же не есть истинное. Следовательно, риторика не стремится к истинному.

Однако она пе [стремится] и к ложному. Ведь не существует никакой науки о лжи, но необходимо, чтобы риторика, преследующая это, или не была наукой, или была жульнической наукой. Кроме того, она идет [здесь] снова навстречу тем же самым апориям. Действительно, если она занимается убедительной ложью, 69  
то [тем самым] она будет ведать и пеубедительным. Поскольку же всякая ложь или убедительна, или пеубедительна, то [риторика] должна стать знанием всякой лжи, а поэтому и всего истинного, так что она [в данном случае] не отличалась бы от диалектики. А это нелепо во многих отношениях. Впрочем, если уж она является защитницей противоречивого, а противоречивое не ложно<sup>36</sup>, то она не может быть наукой о лжи. Далее, если то, что доставляет многочисленные основания для предположения своей истинности, правдоподобно и если противоположное этому то, что этому противоречит, [т. е.] обладающее немногими и скудными основаниями для того, чтобы считать его истинным, есть певероятное, то риторика, аргументирующая одинаково в пользу противоположностей, во всяком случае, стремится не более к правдоподобному, чем к тому, что этому последнему противоречит.

Однако она не преследует и того, что является об- 71  
щим в отношении истины и лжи. Ведь в этом же последнем замешана и ложь. И было бы абсурдным, если

бы наука пользовалась ложным. Одновременно с этим следует, согласно вышеприведенному рассуждению, также и то, что она становится тогда знанием истинного и ложного, в то время как дело обстоит иначе. Следовательно, если риторика не может быть теорией ни истинного, ни лжи, ни того, что общее тому и другому, — а помимо этого ничего убедительного не существует, — то создание убеждения не относится к риторике.

- <sup>72</sup> Итак, этими возражениями мы считаем пужным пользоваться против раторов. Другие <sup>37</sup> обыкновенно принимают еще некоторые возражения, их мы выскажем следом, чтобы желающие могли воспользоваться ими. Говорят, риторика или есть наука, или не есть; и если не есть, то незачем доискиваться ее цели; а если она наука, то почему она обладает той же целью, какой и не-ритор? Ведь создавать убеждение свойственно, как мы показали раньше <sup>38</sup>, многим при помощи богатства, или красоты, или славы. Далее, часто, не-  
<sup>73</sup> смотря на то что слова произнесены и у судей сложилось на основании их какое-то убеждение, риторы тем не менее продолжают оставаться на месте, стараясь добиться какой-то другой цели, и, оставаясь, начинают просить. Следовательно, создание убеждения [еще] не есть цель риторики, или по крайней мере ее цель есть то, что следует за этим. Впрочем, риторическая речь   
<sup>74</sup> даже совершенно противоположна убеждению. Именно, во-первых, она является излишней, и многих это из-  
<sup>75</sup> лишество раздражает. Затем, неясная речь не есть убедительная. А риторская речь, заключающаяся в периодах и энтимемах <sup>39</sup>, не так ясна. Следовательно, речь, построенная на правилах риторики, не ставит целью   
<sup>76</sup> убеждение. Далее, убедительной является та речь, которая вызывает благосклонность у судей. Благосклонность же вызывает не риторская речь, но простая, обнаруживающая стиль обыкновенного человека. Ведь риторской речи противятся все, кто не переносит ее бахвальства. И даже если ритор утверждает справедливое, они думают, что справедливое лишь кажется им таковым в силу риторской хитрости, а на самом деле   
<sup>77</sup> не является справедливым. Вследствие этого же всякий оказывается союзником простого человека как человека беспомощного; и он невольно переоценивает менее справедливое в силу того, что оно выставлено че-

ловеком простым и обыкновенным. По этой причине в древности у афинян не было разрешено подсудимым выставлять для себя защитника на совете Ареопага, но каждый усиленно произносил о себе самом слова без всякой изворотливости и хитрости. И если бы риторики верили самим себе, что они обладают способностью убеждать, то им не нужно было бы возбуждать ни сострадания, ни сожаления, ни гнева, ни чего-нибудь другого подобного, что, с одной стороны, несколько не убеждает, а с другой — обманывает мнение судей и наводит тень на правопорядок.

Итак, показав, что создание убеждения не может быть целью риторики. Некоторые же утверждают, что не это является целью риторики, но нахождение соответствующих слов, другие же — что внушение судьям такого мнения о вещах, которое желательно говорящим, третьи — что полезное, а еще иные — что [целью риторики] является одержание победы.

Против первых из этих [мыслителей] необходимо сказать, что если о риторике говорится, будто она находит слова, соответствующие теме, то это говорится или об истинных словах, или о возможных. Однако [это не говорится] об истинных [словах], поскольку риторам нужно было бы иметь [тогда] мерилло и критерий<sup>40</sup> для распознавания истинного и ложного, чего они не имеют. Не [говорится это] и о возможных словах, поскольку, не имея знаний об истинных, они не могут знать и возможных. Следовательно, находить слова, соответствующие теме и возможные, не относится к риторике.<sup>80</sup>

Далее, риторика есть не что иное, [говорят], как *нахождение соответствующих слов*. Кто так говорит о цели, в принципе считает, что риторика есть цель риторики. Кроме того, ради чего, по заявлению самого ратора, всё это делается, это и есть цель. Однако ритор<sup>82</sup> делает всё отнюдь не для нахождения соответствующих слов, но для того, что следует за этой аргументацией. Следовательно, это не может быть целью. Далее, к цели, которой хочет достичь ритор, стремится и на-<sup>83</sup> ливший его простой человек. Однако простой человек вовсе не стремится к нахождению соответствующих слов, но к чему-то другому. Следовательно, целью будет это последнее, а не нахождение соответствующих слов.



84 Далее, не [является целью риторики] и *внушение судьям мнения о вещах, желательного говорящим*. Ведь это ничем не отличалось бы от создания убеждения, поскольку тот, кто внушил убеждение, [тем самым] внушил судьям и мнение о вещах, которое ему желательно. Однако мы показали <sup>41</sup>, что создание убеждения не относится к риторике, так что не относится [сюда] и внушение мнения.

85 Однако не [является целью риторики] и *полезное*, как этого требуют некоторые <sup>42</sup>. Ведь то, что является целью части, — это не может быть целью всего. А риторы говорят, что полезное является целью совещательной части риторики. Следовательно, это не есть цель всей риторики. Кроме того, то, что является вообще целью всякой науки, не может быть целью одной риторики. Однако полезное, во всяком случае, является целью всякой человеческой науки. Следовательно, оно не относится к риторике в более специфическом смысле.

86 Остается, следовательно, чтобы ее целью было *одержание победы*. А это опять невозможно. Ведь тот, кто часто не достигает грамматической цели, не может считаться грамматиком; и тот, кто часто не достигает музыкальной цели, не может считаться музыкантом. Следовательно, и тот, кто часто не достигает риторической цели, не может считаться ритором. А ритор во

87 всяком случае большей частью, скорее, побеждается, чем побеждает, и это тем более, чем большей силой [речи] он обладает, когда к нему стекаются люди с неправыми делами. Следовательно, ритор не есть ритор. Кроме того, тот, кто не достигает риторической цели, пожалуй, не заслуживает и похвалы. Победленного же ратора мы иной раз хвалим. Следовательно, одержание победы не есть цель риторики.

88 Итак, если риторика не имеет ни материала, с которым она могла бы оперировать научно <sup>43</sup>, ни цели, к которой она могла бы возводить <sup>44</sup>, то нужно сделать вывод, что риторики не существует. Однако, как мы установили, она не имеет ни материала, ни цели. Следовательно, риторики не существует.

89 Но можно выдвинуть против них апории, исходя также из *ее частей*. Частями риторики они называют судебную, совещательную и восхвалительную. Из них целью судебной части является справедливое, совеща-

тельной — полезное и восхвалительной — прекрасное. Это, однако, в прямом смысле относится к апории.

В самом деле, если судебное содержание есть нечто<sup>90</sup> одно, совещательное — нечто другое и восхвалительное — [опять] не то же самое, то цель судебной части ни в коем случае не может считаться целью и совещательного [содержания речи], и цель этой последней не может быть целью [содержания] восхвалительного. И наоборот. Поэтому если целью совещательного [содержания речи] является полезное, то это последнее не может быть целью [содержания] судебного. А целью судебного содержания речи являлось, во всяком случае, справедливое. Следовательно, справедливое не есть полезное. И в свою очередь, поскольку цели должны различаться между собой так же, как отличаются друг<sup>91</sup> от друга и эти части, то, поскольку целью восхвалительного содержания является прекрасное, а целью судебной — справедливое, прекрасное может оказаться несправедливым и справедливое — не прекрасным. А это нелепо. Кроме того, если целью всей риторики является создание убеждения, а целью судебной ча-<sup>92</sup>сти — справедливое, совещательной — полезное и восхвалительной — прекрасное, то справедливое ни в коем случае не будет убедительным, так же как и полезное, и прекрасное. А это противоречит тому, что риторика всегда стремится создавать убеждение.

И особенно в своей судебной части риторика влечет<sup>93</sup> судей к своей цели или только при помощи справедливых слов, или при помощи вместе справедливых и несправедливых. Однако если только при помощи справедливых слов, то она станет добродетелью. Но то, что имеет своей целью убеждать чернь, во всяком случае, не является добродетелью, поскольку в такой риторике много опрометчивого и обманчивого. Следовательно, по природе она ведет слушателей к своей цели не только при помощи справедливых [слов]. Затем, если она всегда стремится к справедливому, то речь не может и состояться из противоположных<sup>94</sup> [суждений]. А если речь не состоит из противоположностей, то она не может стать и риторической, так что и в этом смысле она не будет пользоваться только одними справедливыми словами. Однако она не [может пользоваться] и несправедливыми словами, поскольку она станет [тогда] несправедливой, и опять-таки в от-

существовании противоположной речи она не сможет возникнуть. Остается, следовательно, пользоваться ей тем и другим путем. А это гораздо нелепее первого, поскольку она будет [тут] сразу и добродетелью, и пороком, что является невозможным. Следовательно, нельзя утверждать, что существует какая-то судебная часть риторики, которая имела бы своей целью справедливое.

95 В добавление к сказанному: если ритор предполагает в судебной части риторики показать справедливое, то это справедливое, что он показывает, или ясно само собой и признается всеми, или спорно. Однако они не могли бы назвать его ясным, поскольку из этого не получилось бы риторической речи, если бы оно было <sup>96</sup> бесспорным. Остается, следовательно, спорное. А это опять попадает под апорию. Ведь те, кто аргументирует в противоположных целях, настолько далеки от разрешения спорности, что, скорее, своей противоположностью увеличивают эту спорность, наводя туман на сознание судей. И подтверждением этого может служить та история, которая рассказывается у многих о Кораксе <sup>45</sup>.

97 Именно, некий молодой человек, одержимый страстью к риторике, пришел к нему с обещанием уплатить запрошенную учителем мзду, если он одержит победу в первом процессе. Когда было заключено соглашение и юноша уже выказывал достаточные способности, то Коракс стал требовать с него гонорар, а тот стал [ему в этом] отказывать. Придя на суд, оба стали судиться, причем, как говорят, первым Коракс воспользовался каким-то доказательством вроде следующего. Он говорил: «Возьму ли я верх или нет, я все равно должен получить мзду: взяв верх — потому, что я взял верх, а потерпевши поражение — согласно смыслу соглашения, поскольку мой противник согласился уплатить мне гонорар в случае своей победы на первом процессе (так что, выиграв его, он должен исполнить обещание)».

<sup>98</sup> Когда судьи зашумели в знак того, что он говорит правду, то взявший слово молодой человек воспользовался тем же самым аргументом, совершенно ничего в нем не переставляя. Он сказал: «Одержу ли я победу или буду побежден, я все равно не должен платить гонорар Кораксу: победивши — потому, что я победил, а будучи побежденным — согласно смыслу соглаше-

няя, поскольку я обещал уплатить гонорар в случае одержания победы в первом процессе, а раз я побежден, то я и не буду платить». Придя в тупик и замешательство, судьи вследствие одинаковой значимости риторических речей выгнали и того и другого из суда, восклицая: «От дурного ворона — дурное и яйцо»<sup>46</sup>.

Каково рассуждение относительно судебной части,<sup>100</sup> таково же оно должно быть и относительно совещательной (чтобы не очень распространяться). Что же касается части *восхвалительной*, то помимо того, что она подпадает под те же самые апории, она еще и лишена всякого метода. Действительно, поскольку не все люди хотят быть восхваляемыми и не в одних и тех же отношениях,<sup>101</sup> необходимо, чтобы тот, кто намеревается хорошо восхвалять, знал [внутреннее] состояние восхваляемого. Однако не всякое [внутреннее] движение одного воспринимается для другого. И кроме того, риторы не дали никакого метода, при помощи которого мы могли бы знать, когда и кого нужно восхвалять. Следовательно, нельзя настоящим образом восхвалять исходя из риторики. Далее, ритор может восхвалять<sup>102</sup> или за то, что не является хорошим, но кажется таковым, или за то, что действительно хорошо. Однако [он не может восхвалять] ни за то, что не существует, поскольку [этим] он только может нанести ущерб восхваляемому, ни за существующее, поскольку он этого не знает (раз даже для философов это является непостижимым ввиду неразрешимых споров об этом). Следовательно, ритор не может никого восхвалять. Далее, кто не знает, за что нужно восхвалять, тот не<sup>103</sup> может и восхвалять. А риторы, как мы установим, во всяком случае не знают, за что нужно восхвалять. Следовательно, они не смогут и восхвалять.

Действительно, восхвалять, по их мнению, нужно за происхождение, красоту, богатство, многочадие и подобное, а порицать за безродность, некрасивость и бедность. Но это глупо. Ведь хвалить и порицать нас<sup>104</sup> надо за то, что возникает в нас самих. Благородство же происхождения, счастье, красота, многочадие и подобное не есть то, что возникает в нас самих. Поэтому нельзя и хвалить за это, поскольку ведь если надо хвалить только за благородство происхождения, многочадие и все подобное, то заслужат похвалы и Бусирис, Амик и Антей (хотя они убийцы иностранных

гостей) на том основании, что они сыновья Посейдона<sup>47</sup>. Нужно хвалить [тогда] также и Ниобу за то, что она  
<sup>105</sup> имела много детей<sup>48</sup>. И наоборот, если заслуживают порицания неприглядность и бедность, то нужно порицать Одиссея за то, что он, принявши вид поденщика, «вступил в город враждебных мужей»<sup>49</sup>. Нужно будет порицать также и Персея, сына Зевса, за то, что он с подвязанной сумой шел по безводной Ливии, а также и Геракла за то, что он носил, совершая свои подвиги, львиную шкуру и дубину<sup>50</sup>.

<sup>106</sup> Если же сказать вообще, то пусть мы даже согласимся с этими частями риторики. Однако если справедливое в том, что оно есть справедливое, и полезное в том, что оно есть полезное, а также и прекрасное в том, что оно есть прекрасное, обнаруживается при помощи доказательства, а никакого доказательства не существует, то не сможет возникнуть и никакой риторики, составленной из подобных частей. А что не существует никакого доказательства — это в более точном виде выявляется в скептических рассуждениях<sup>51</sup> и теперь будет [у нас] представлено [только] ради лучшего воспоминания.

<sup>107</sup> Именно, если не существует никакой речи, то не существует и доказательства, поскольку оно является какой-то речью. Но как мы установили<sup>52</sup>, речь ни в коем случае не существует вследствие того, что она не имеет бытия ни в звуках, ни в бестелесном «словесном». Следовательно, не существует и доказательства.

<sup>108</sup> [Можно сказать] еще иначе. Если оно существует, то оно или очевидно, или неясно. Однако оно не очевидно, потому что оно охватывает нечто неясное, отчего и вызывает разногласие, поскольку всякая разногласящая вещь является неясной. Остается, следовательно,

<sup>109</sup> чтобы доказательство было неясным. Однако если это так, то оно будет воспринято или само собой, или путем доказательства. Но оно не может быть воспринято ни само собой, поскольку оно было неясным, а само собой воспринимаемое неясное является неубедительным, ни путем доказательства вследствие ухода в бесконечность<sup>53</sup>. Следовательно, никакого доказательства не существует<sup>54</sup>.

<sup>110</sup> Далее, если не существует никакого доказательства как рода, то не может существовать никакого доказательства и как вида, подобно тому как не может существ-

повать и человека, если нет живого существа. Однако, как мы установили, родового доказательства ни в какой форме не существует. Следовательно, не может существовать и никакого другого доказательства из видовых. Ведь если оно неясно, как мы перед этим вывели, необходимо, чтобы оно было установлено при помощи какого-нибудь [доказательства]. Но при помощи какого же? Ведь [только] или при помощи родового, или при помощи видового доказательства. Но [этого не может быть] ни при помощи видового доказатель-<sup>111</sup>ства вследствие того, что самое существование родового доказательства еще не является установленным, ни при помощи родового, поскольку это последнее является спорным. Однако нет никакого родового доказательства. А из этого вытекает, что не существует никакого и видового доказательства. И еще иначе. Если родовое доказательство имеет посылки и вывод, то оно не есть родовое. А если оно [их] не имеет, то оно ничего не сможет и установить, а тем более свое собственное существование. Кроме того, доказательство, которое удостоверяет доказательство же, или является<sup>112</sup> предметом исследования, или не является таковым, но не являться таковым оно не может по причинам, высказанным раньше. Если же оно является предметом исследования, то оно должно быть установлено другим [доказательством], а это последнее в свою очередь — третьим, и так до бесконечности. Следовательно, никакого доказательства не существует.

Однако, высказавшись против тех положений, ко-<sup>113</sup>торые составляют содержание риторики, начнем новое рассмотрение и коснемся апорий, направленных против геометров и арифметиков.

КНИГА III  
ПРОТИВ ГЕОМЕТРОВ

[1. О ПРЕДПОСЫЛКАХ]

- <sup>1</sup> Так как геометры, обозревая множество получающихся у них апорий, ищут прибежища в том предмете, который кажется безопасным и надежным, [а именно] в постулировании принципов геометрии на основе предпосылок (ἐξ ὑποθέσεως), то будет хорошо и нам положить в качестве начала возражений против них рассуждение о предпосылке <sup>1</sup>. Ведь и Тимон <sup>2</sup> в своих рассуждениях
- <sup>2</sup> против физиков счел необходимым исследовать это в первую голову, т. е. вопрос о том, следует ли что-нибудь из предпосылки. Поэтому прилично будет и нам, идя по его следам, сделать подобное же в своем рассуждении против этих ученых.
- <sup>3</sup> Ради порядка сначала следует установить, что хотя о предпосылке говорится во многих и разнообразных смыслах, но сейчас достаточно будет сказать о трех смыслах, а именно: в первом смысле [имеется в виду] драматическая перипетия, вследствие чего мы говорим о трагической и комической «предпосылке» и о некоторых Дикеарховых <sup>3</sup> «предпосылках» для мифов Еврипида и Софокла, называя «предпосылкой» не что иное, как
- <sup>4</sup> драматическую перипетию. В другом смысле говорится о предпосылке в риторике как об отдельном исследовании, в соответствии с чем часто софисты обыкновенно говорят в своих диатрибах: «Допустим [такую-то] предпосылку». Наконец, в третьем смысле мы называем предпосылкой отправной пункт доказательств, который является постулированием предмета для того или иного построения. Так, например, мы можем сказать, что
- <sup>5</sup> Асклепиад <sup>4</sup> пользуется тремя предпосылками для установления обстоятельства, вызывающего лихорадку: первой — что в нас существуют какие-то умственно усматриваемые сосуды, взаимно-различные по величине, второй — что [в нас] отовсюду собираются частицы влаги и воздуха, состоящие из усматриваемых умом

корпускул, постоянно пребывающих в движении, и третьей — что от нас возникают волны какие-то непрерывные испарения, то бóльшие, то меньшие по числу соответственно вызывающему их обстоятельству.

Однако если предпосылка мыслится теперь в столь-<sup>9</sup>ких смыслах, то [нам] предстоит сейчас исследовать, конечно же, не драматическую диспозицию — накажет бог — и не те вопросы, которые ставятся у риториков, по ту предпосылку, о которой сказано в конце и которая является принципом доказательства. В этом виде и геометры принимают свою предпосылку, желая доказывать то или иное геометрически.

Вследствие этого сейчас же нужно сказать, что если <sup>7</sup>принимающие что-либо на основе предпосылки без доказательства удовлетворяются для ее подтверждения только простым высказыванием, то можно спросить их о следующем, используя такого рода заключение. Именно, допущение чего-либо на основе предпосылки <sup>8</sup>является или крепким и прочным в смысле достоверности, или недостоверным и бессильным. Но если оно крепко, то окажется достоверным и прочным также и принятое на основе предпосылки противоположное допущение, так что мы утвердим противоречивое. А если оказывается недостоверной предпосылка у того, кто принимает противоположное на основе [голой] предпосылки без доказательства, то недостоверной окажется она и здесь, так что мы не сможем утверждать ни того, ни другого из них. Следовательно, на основе предпосылки нельзя ничего принимать.

Далее, предпосылаемый предмет или истинен и та-<sup>9</sup>ков, каким мы его предполагаем, или ложен. Но если он истинен, то незачем его постулировать путем прибегания к предмету весьма подозрительному, а именно к предпосылке, но мы принимаем его на основе его же самого, поскольку при помощи предпосылки никто не принимает истинного и существующего, как, например, того, что сейчас день или что я разговариваю и дышу. Ведь ясность этих предметов обладает уже сама собой прочным положением, а не той предпосылкой, которая [только еще] подвергается исследованию. Поэтому если предмет истинен, то мы уже не постулируем его так, как будто бы он не был истинным. Если же он не таков, но есть ложь, то из предпосылки не получится никакой пользы. Пусть <sup>10</sup>мы будем его принимать в качестве предпосылки хотя бы



бесчисленное множество раз, на гнилом фундаменте, как говорят, не получится никакого вывода из исследования, раз это последнее исходит из несуществующих принципов.

- 11 Впрочем, если считать достоверными выводы из всего, что бы ни допускалось в качестве предпосылки, то как бы этим не устранилось всякое вообще исследование. Пусть, например, каждый из нас предположит, что три равно четырем, и, допустивши это, сделает вывод, что и шесть равно восьми. Ведь если три равно четырем, то шесть будет равно восьми. Но как гласит предпосылка, три равно четырем. Следовательно, шесть
- 12 равно восьми. Далее, пусть мы опять будем постулировать, что движущееся находится в покое, и, согласившись с этим предметом, сделаем вывод, что пламя неподвижно. Действительно, если движущееся находится в покое, то пламя неподвижно. Но движущееся именно находится в покое. Следовательно, пламя неподвижно. Однако как геометры назовут эти предпосылки нелепыми (ведь основание необходимо должно быть прочным, чтобы можно было согласиться и со следствием), так и мы не допустим без доказательства ничего из того, что у них принимается на основании предпосылок.
- 13 И — иначе. Если предпосылаемое прочно и достоверно [уже] тем самым, что оно предпосылается, то пусть они предпосылают не то, на основании чего они что-нибудь доказывают, но само это доказываемое, т. е. не посылки доказательства, но его вывод. Ведь какова сила предпосылки для [суждений], раскрывающих предметы, такова же должна она быть и для раскрываемых на основе данного доказательства предметов. Ведь если вывод из доказательства без самого доказательства является, несмотря на многократное полагание в виде предпосылки, недостоверным, то должно оказаться недостоверным и то, что допускается для его построения, если оно не преподано при помощи доказательства.
- 14 Но клянусь Зевсом, они говорят, что если вывод из предпосылок оказывается истинным, то обязательно должно оказаться истинным и предпосылаемое, т. е. то, из чего произведен вывод. Однако это в свою очередь глупо. Ведь на основании чего именно [надо заключать], что следующее из некоторых моментов доказательства является обязательно истинным? Они это могут утверждать или на основании самой [доказанной вещи], или на

основании тех посылок, из которых сделан вывод. Но на основании самой вещи этого нельзя сказать, потому что она неясна, а неясное на основании самого себя не является достоверным; во всяком случае они принимаются доказывать ее как то, что в самом себе не обладает достоверностью. Но это неочевидно и на основании посылок, поскольку о них-то и происходит весь спор. Если они еще не обладают достоверностью, то не может быть прочным и то, что на их основании доказывается. Также если последующее истинно, то это еще далеко не значит, что таково же и предыдущее. Ведь как из истинного обычно вытекает истинное и из лжи — ложь, так же считается необходимым, чтобы из лжи выводилось истинное, вроде того, например, как из суждения «земля летает», хотя оно и ложно, следует суждение «земля существует», которое истинно. Вследствие этого если последующее истинно, то это далеко еще не значит, что истинно предыдущее, но при истинности последующего предыдущее может быть ложью.

Этим достаточно доказано, что ученые, принимающие принципы доказательства и каждой теоремы на основании предпосылки, приговаривая это свое «пусть будет дано», поступают нехорошо.

## [2. ПЛАН ДАЛЬНЕЙШЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ]

Если же перейти к дальнейшему, то мы выставим учение, что [самые] принципы их науки оказываются ложными и неубедительными. И поскольку об этом можно было бы, очевидно, сказать многое, как мы говорили в начале нашего рассуждения, то должно быть приведено к апории то, с устранением чего устранится одновременно и прочее. Поэтому если после дискредитирования принципов уже не могут двинуться с места и отдельные доказательства, то мы выскажем то, что относится к этим принципам.

Итак, если перейти прямо к делу, они поучают нас как чему-то первичному и элементарному, что тело есть то, что обладает тремя изменениями: длиной, шириной и глубиной<sup>5</sup>. Первое измерение из этих есть измерение по длине сверху вниз, второе — по ширине справа налево и третье — по глубине спереди назад. Поэтому при трех измерениях получается шесть направлений, два по каждому: по первому — вверх и вниз, по вто-

рому — палево и паправо и по третьему — вперед и назад.

Они, кроме того, утверждают, что из движения точки возникает линия, из движения линии — поверхность и из движения поверхности — твердое тело. В связи с этим они, употребляя общее описание, говорят, что точка есть знак, не содержащий никаких частей и промежутков, или граница линии, линия — длина без ширины, или граница поверхности, поверхность же — граница тела, или ширина без глубины. Рассуждая по порядку, мы скажем сначала о точке, потом о линии, а после этого о поверхности и теле. Ведь с устранением этого и геометрия перестанет быть наукой, раз она не обладает тем, от чего зависит успех ее построения.

### [3. ТОЧКА]

Итак, точка, которую они называют знаком, не содержащим никаких промежутков, мыслится или в качестве тела, или в качестве бестелесного<sup>6</sup>. Но телом она у них не может быть, поскольку то, что не имеет протяжения, не есть тело. Следовательно, остается, чтобы она была бестелесной. А это опять неубедительно. Ведь бестелесное не мыслится способным что-нибудь порождать, будучи как бы тем, к чему нельзя и прикоснуться. А точка мыслится способной порождать линию. Следовательно, точка не есть знак, не содержащий никаких промежутков.

Далее, если явление есть видение неочевидного<sup>7</sup>, то, поскольку в области явлений невозможно воспринять точки и границы чего-нибудь, не имеющей размеров, ясно, что подобное не может быть допущено и в области мыслимого. Но, как я установлю, в области чувственного ничего нельзя воспринять без размеров. Поэтому нельзя [найти этого] и в области мыслимого. Действительно, все наблюдаемое в области чувственного как граница чего-нибудь и точка воспринимается вместе с тем и в качестве крайней точки чего-нибудь, и в качестве части того, чего она является крайней точкой. Если мы, например, отнимаем ее, то должно уменьшиться и то, от чего произошло отнятие. Но то, что является частью чего-нибудь, тем самым оказывается способным и восполнять его. А то, что способно восполнять что-нибудь, во всяком случае должно увеличивать его размер. И то, что способно увеличивать размер, то по необходимости

само обладает размером. Следовательно, всякая точка и крайний предел чего-нибудь в области чувственного, 25 обладая известным размером, не является лишенным размеров. Вследствие этого если мы даже и мыслим предмет мысли на основании перехода от чувственного, то мы должны мыслить его вместе с тем и в качестве точки и предела линии, а вместе с этим и в качестве того, что способно его заполнять. Поэтому и оно обязательно должно обладать протяжением, будучи способно создавать протяжение.

И иначе. Они утверждают, что исходящая из центра 26 прямая образует на плоскости круг вращением одного из своих концов. Это значит, что если конец данной прямой есть точка и если эта последняя в результате вращения отмеривает окружность, то она должна быть тем, что заполняет эту окружность. Но эта окружность во всяком случае обладает протяжением. Следовательно, и способная заполнить ее точка тоже должна обладать каким-то протяжением.

Далее, шар, как считают, касается плоскости в од- 27 ной точке; и когда он катится, то он образует линию. Ясно, что линия образуется благодаря ниспадению точек, составляющих всю ее. Следовательно, если точка способна заполнить величину линии, то она и сама должна обладать величиной. Однако признано, что она есть то, что способно заполнить величину линии. Следовательно, она должна обладать и величиной и не быть лишенной размеров.

Однако Эратосфен <sup>8</sup>, возражая против подобных аргу- 28 ментов, по своему обыкновению говорит, что точка не занимает никакого места и не отмеривает никаких отрезков линии, но что она создает линию своим движением. Этого, однако, невозможно себе представить. Ведь движение мыслится относительно того, что простирается от одного какого-нибудь места к какому-нибудь другому. Такова, например, вода. Если же мы будем представлять себе точку чем-то вроде этого, то получится, что она не может быть лишенной всяких частей, но что, наоборот, она обладает многими частями.

#### [4. линия]

Вот что [можно сказать] о точке. Рассмотрим далее 29 и то, что должно быть сказано о линии <sup>9</sup>, поскольку она помещается после точки.

Итак, даже если согласиться, что какая-то точка существует, [все равно] линия не может существовать. Действительно, если она есть движение точки и длина без ширины, то она является или одной точкой, протянутой в длину, или многими точками, расположенными на известных расстояниях в виде ряда. Однако, как мы 30 установим, она не есть одна точка, протянутая в длину, и, как мы укажем и на это, она не есть и множество точек, расположенных в виде ряда. Следовательно, линии не существует.

Действительно, если она есть одна точка, то сама эта точка или занимает только одно место, или передвигается с места на место, или протягивается с какого-нибудь одного места к какому-нибудь другому. Но если 81 она заключена внутри одного места, то она будет не линией, но точкой, поскольку линия мыслится в движении. Если же она будет переходить с места на место, то она или переходит, как я выше сказал, оставляя одно место и занимая другое или держась за одно место и протягиваясь к другому. Но если она оставляет одно место и занимает другое, то она опять будет не линией, а точкой. 82 Ведь на каком основании то, что занимает первое место, мыслится в качестве точки, а не линии, на том же основании и занимающее второе место должно мыслиться в качестве точки. А если она держится за одно место и протягивается к другому, то она протягивается или соответственно делимому месту, или неделимому. И если 83 она протягивается по неделимому месту, то она опять будет не линией, а точкой, поскольку то, что занимает не содержащее частей место, и само не содержит таковых, а то, что не содержит частей, является точкой, а не линией. Если же [точка протягивается] по делимому [месту], то, поскольку делимое обязательно имеет части (раз оно протягивается по всему данному месту), а то, что имеет части, благодаря которым оно протягивается по частям данного места, есть тело, отсюда точка должна быть делимой и телом. А это нелепо. Поэтому линия не есть одна точка.

34 Однако она не есть и множество точек, расположенных в виде ряда. Действительно, эти точки мыслятся или взаимно соприкасающимися, или несоприкасающимися. И если они взаимно не соприкасаются, то, содержа в себе промежутки, она разделится на некоторые отрезки, а то, что разделяется на отрезки, уже не может создать единую

линию. Если же их мыслить взаимно соприкасающимися<sup>35</sup> мисся, то или все они будут касаться друг друга целиком, или же [каждая] своей частью — части [другой]. И если они будут касаться своими частями частей же, то они уже не будут лишены промежутков и не будут лишены частей. Ведь точка, которая мыслится, например, между двумя точками, одной своей частью будет касаться предыдущей точки, а другой своей частью — последующей, да и плоскости — тоже иной какой-то частью, а еще каких-либо мест — иными, так что в действительности она уже не будет лишеной частей, но будет обладать многими частями. Если же точки будут касаться друг<sup>36</sup> друга целиком, то ясно, что точки будут содержаться внутри точек и будут занимать то же самое место. А в силу этого они уже не будут лежать в виде ряда, чтобы получалась линия, но раз они занимают одно и то же место, получится одна точка. Поэтому если, чтобы мыслить линию, нужно прежде помыслить точку, в понятии которой заключена линия, но показано, что линия не есть точка и не состоит из точек, то значит, ее и не будет.

Более того, оставив в покое понятие точки, можно<sup>37</sup> и прямо устранить линию и показать ее немыслимость.

Действительно, линия, как можно слышать от самих геометров, есть *длина без ширины*. Подвергнувши это точному рассмотрению, мы найдем, что ни в мыслимом, ни в чувственном нельзя допустить никакой длины без ширины. И в чувственном потому, что, какую бы<sup>38</sup> чувственную длину мы ни взяли, мы везде и обязательно возьмем ее вместе с определенной шириной. В мыслимом же потому, что мы можем мыслить одну длину более<sup>39</sup> узкой, чем другая, и когда, сохраняя одну и ту же длину одинаковой, мы будем делить в мысли ее ширину и будем делать то же самое до известного момента, то мы должны будем мыслить, что ширина становится все меньше и меньше, а когда представим себе, что длина совсем лишилась ширины, то мы не сможем представить себе уже и длины, но исчезнет и само понятие длины.

И вообще, все мыслимое мыслится двумя первыми<sup>40</sup> способами: или как очевидное впечатление, или в результате перехода от очевидного; и это последнее — тройко: по уподоблению, по соединению [разнородных впечатлений] и по аналогии<sup>10</sup>. В результате фактической очевидности мыслится белое, черное, сладкое и горькое. В результате перехода от очевидного мыслится: уподо-

- бительно, например, по изображению Сократа сам
- <sup>41</sup> Сократ; соединительно, например, по лошади и человеку гиппокентавр (потому что путем смешения лошадиных и человеческих черт мы представляем себе не человека и не лошадь, но составленного из них обоих гиппокентавра). Аналогистически же нечто мыслится
- <sup>42</sup> опять двумя способами: либо увеличительно, либо уменьшительно. Например, если иметь в виду людей вообще, «тех, что смертные ныне», то увеличительно мы мыслим киклопа, который не сходен

...был с человеком, вкушающим хлеб, и казался лесистой, Дикой вершиной горы <sup>11</sup>,

уменьшительно же — пигмея, которого мы чувственно не воспринимаем.

- <sup>43</sup> При стольких способах мышления если мыслится длина без ширины, то, очевидно, она должна необходимо мыслиться или в результате очевидного чувственного впечатления, или в результате перехода от очевидного. Однако в результате очевидного впечатления она не может мыслиться, поскольку мы не встречаем никакой длины без ширины. Остается, следовательно, утвер-
- <sup>44</sup> ждать, что она находится в мысли в результате перехода от очевидного. Но это в свою очередь относится к самому невозможному. Действительно, если бы она так мыслилась, то она мыслилась бы обязательно или по уподоблению, или по соединению, или по аналогии. Но, как мы установим, она не может появиться в мысли ни одним из этих способов. Следовательно, никакая длина без ширины не мыслится.
- <sup>45</sup> Действительно, мыслить какую-нибудь длину без ширины по уподоблению было бы невозможно. Ведь у нас нет никакой мыслимой длины без ширины в области явлений, чтобы мы могли подобно ей мыслить какую-нибудь длину без ширины. Ведь подобное чему-нибудь
- <sup>46</sup> обязательно подобно познаваемому, а подобного непознаваемому невозможно и найти. Поэтому если мы не имеем такой длины без ширины, которая встречалась бы нам очевидным образом, то мы не сможем мыслить и что-нибудь ей подобное.
- <sup>47</sup> Далее, для геометров невозможно вывести понятие о ней и в результате соединения. В самом деле, пусть они скажут нам, соединяя что именно из познаваемого в качестве фактически очевидного и с чем именно, мы можем мыслить длину без ширины, подобно тому как

раньше мы представляли гиппокентавра, создавая его из человека и лошади.

Им остается, следовательно, прибегнуть к понятию, <sup>48</sup> полученному по способу аналогистического увеличения или уменьшения, что в свою очередь явно ведет к апории. Ведь то, что мыслится по аналогии, содержит в себе нечто <sup>49</sup> общее с тем, в отношении чего оно мыслится, как, например, в отношении величины человека вообще мы мыслили увеличительно киклопа и уменьшительно — пигмея, так что существует нечто общее у того, что мыслится по аналогии, с тем, в отношении чего оно мыслится. Однако мы не имеем ничего общего в мышлении длины без ширины и длины с шириной, чтобы, отправляясь от последнего, мы могли бы помыслить длину без ширины. Если же мы не имеем ничего общего для них, то мы не <sup>50</sup> будем в состоянии создать мышление длины без ширины и по аналогии.

Вследствие этого если всякий мыслимый предмет мыслится указанными способами, а показано, что длина без ширины не мыслится никаким из этих способов, то длина без ширины совершенно ускользает от всякой мысли.

Однако даже на такие очевидные аргументы геометры, <sup>51</sup> набираясь по возможности храбрости, говорят, что длина без ширины мыслится «по усилению свойства»<sup>12</sup>. Именно, взявши какую-нибудь длину с определенной <sup>52</sup> шириной, они утверждают, что эта ширина с усилением ее свойства быть узкой уменьшается; так что, если ширина будет все более и более сужаться, то когда-нибудь достигнет одной длины без ширины в конце такого усиления, а тем самым и мы придем к искомому понятию.

Однако, скажет кто-нибудь, мы ведь показали, что <sup>53</sup> совершенное отнятие ширины есть уничтожение и длины <sup>13</sup>. Затем, то, что мыслится по усилению свойства, ничем не отличается от исходно данного понятия, но является им же самим, только в усиленном смысле. Поэтому если мы хотим что-нибудь мыслить «по усиле- <sup>54</sup> нию свойства» узости, исходя из определенной ширины, то мы никоим образом не мыслили бы длины вполне без ширины (поскольку это относится уже к другому роду), но мы воспримем некую узкую ширину, так что получится остановка мысли на очень малой ширине, однако все-таки на ширине. А после этого возникнет на-



правленность мысли на предмет другого рода, т. е. на то, что не есть ни длина, ни ширина.

<sup>55</sup> Далее, если было бы возможно, мысля какую-нибудь длину с определенной шириной, получить путем отнятия ширины длину без ширины, то можно было бы подобным же образом, мысля тело со специфическим признаком ранимости, путем отнятия признака ранимости мыслить тело неравным и нечувствительным.

<sup>56</sup> Можно было бы также, мысля тело со специфическим признаком сопротивляемости, путем отнятия сопротивляемости получить и какое-нибудь тело, лишенное сопротивляемости. Это, однако, совершенно невозможно и противоречит общечеловеческим представлениям. Ведь то, что мыслится как неранимое, уже не является для нас телом, поскольку [только] с ранимостью как со специфическим признаком тело и мыслится в качестве тела; и тело, лишенное сопротивляемости, уже не мыслится в качестве тела. Ведь тело как тело мыслится [только] вместе с сопротивляемостью как со своим специфическим признаком. Поэтому и длина, которая мыслится без ширины, не может быть длиной, поскольку длина как длина мыслится вместе с обладанием определенной шириной.

<sup>57</sup> Однако, несмотря на разнообразно установленную немыслимость этого предмета и несмотря на то, что геометры находятся в немалом смущении [по этому вопросу], как раз Аристотель <sup>14</sup> утверждает, что выдвигаемая ими длина без ширины вовсе не является немыслимой, но что она может появиться в области нашей мысли без всяких трудностей. Он строит свое рассуждение на некотором очевидном и ясном примере, а именно: длина стены, говорит он, берется нами без внимания к ее

<sup>58</sup> ширине. Вследствие этого и выдвигаемая у геометров длина без всякой ширины тоже может быть мыслима, поскольку явления суть видение неочевидного. Но Аристотель заблуждается или, может быть, софистически нас обманывает. Ведь когда мы мыслим длину стены без ширины, то мы мыслим ее не без всякой ширины, но без той ширины, которая относится к стене, почему

<sup>59</sup> и оказывается возможным, сочетая длину стены с какой-то шириной, сколь угодно малой, получить понятие [стены без ширины]. Поэтому длина берется в настоящем случае не без всякой ширины, как этого требуют ученые, но только без такой-то данной ширины. Однако

Аристотелю надлежало установить не то, что выдвигаемая, согласно геометрам, длина не причастна к такой-то ширине, но что она лишена всякой ширины [вообще]. А этого он не доказал.

### [5. ЛИНИЯ И ПОВЕРХНОСТЬ]

Вот что [можно сказать] об этом. Однако, поскольку геометры называют линию, которая есть длина без ширины, также и границей поверхности, то мы построим более общую апорию относительно линии и поверхности сразу<sup>15</sup>. А таким образом легко будет дискредитировать и рассуждение относительно тела.

Действительно, если линия есть граница поверхности, будучи [к тому же] длиной без ширины, то ясно, что когда мы приставим одну поверхность к другой, то или две линии окажутся одна возле другой, или обе окажутся одной. И если две линии становятся одной, то, поскольку линия есть граница поверхности, а поверхность — граница тела, при слиянии двух линий в одну сольются в одну и две поверхности; а если две поверхности стали одной, то по необходимости и два тела станут одним телом, если же два тела стали одним, то приставление уже не будет приставлением, но [неразличимым] единением. А это невозможно. Ведь в отношении одних тел приставление [одного к другому] может стать единением (как, например, в отношении воды и подобного ей), в отношении же других не может. Так, если камень приставить к камню, железо к железу и сталь к стали, то здесь нет единения по линии, значит, две линии не могут стать одной.

Так же и иначе. Если действительно существует единение двух линий, становящихся одной, и также слияние тел, то неизбежно, чтобы разделение их возникло в результате разрыва не по тем же самым границам, но по частям, все разным и разным, так что должно было бы возникнуть и уничтожение [самих границ]. Однако этого явления вовсе не усматривается, но границы тел и до присоединения, и после присоединения оказываются теми же самыми, какими они являлись и раньше, в процессе самого присоединения. Следовательно, две линии не становятся одной.

Впрочем, если бы две линии даже становились одной, то сужно было бы, чтобы присоединяемые друг к другу

тела становились на один край меньше. Ведь две линии стали одной, которая должна иметь и одну границу и один край. Однако присоединяемые друг к другу тела не становятся меньше на один край. Поэтому две линии не могут стать одной линией.

64 Однако если две линии с присоединением одного тела к другому пойдут одна возле другой, то составленное из двух линий будет больше одной линией. Если же то, что возникает из двух линий, больше одной линией, то каждая из них должна обладать шириной, которая в соединении с другой шириной создает большее расстояние. И таким образом, линия не есть длина без ширины.

Следовательно, одно из двух: или нужно отбросить очевидность, или, если она остается, нужно устранить мнение геометров, согласно которому они полагают, что линия есть длина без ширины.

65 Итак, вот что нужно нам прежде всего сказать против принципов геометрии. Однако, переходя к дальнейшему, мы выставим учение, что исследование не может сдвинуться с места с точки зрения их же собственной предпосылки.

Как известно, их мнение таково, что прямая линия, как мы и говорили выше <sup>16</sup>, своим вращением всеми своими частями описывает круг. Однако с этой теоремой, хотя она и очень содержательная, находится в противоречии то, что линия есть длина без ширины. Рассмотрим дело следующим образом.

66 Именно, если, как они говорят, каждая часть линии содержит точку, а точка своим вращением описывает круг, то, по их учению, необходимо, чтобы всякий раз, когда прямая линия, вращаясь и описывая всеми своими частями круг, отмеривает на плоскости расстояние от центра до самой внешней окружности, тогда описываемые круги оказываются или непрерывно [следующими] один за другим или находящимися друг от друга на известном расстоянии. Но если они находятся друг от друга на известном расстоянии, то из этого должно следовать, что имеется некоторая часть плоскости, не занимаемая кругом, и часть прямой, которая хотя и прошла это расстояние, но не описала круга. А это нелепо. Ведь прямая линия или не содержит точки в данной своей части, или, если содержит, то не описывает круга. А то и другое из этого противоречит геометрическому учению, по-

сколько в нем утверждается как то, что всякая часть линии содержит точку, так и то, что всякая точка своим вращением описывает круг.

С другой стороны, если они полагают, что круги не- 68  
прерывно [следуют] один за другим, то или они занимают одно и то же место, или они расположены один около другого, причем посередине не попадает ни одной точки (поскольку всякая точка, которая берется мысленно посередине, тоже должна была бы описывать круг). И если все они занимают одно и то же место, то получается один круг, и потому наименьшему кругу, расположенному у центра, будет равен больший круг, самый внешний и охватывающий все другие. Действительно, если самый внешний круг, находящийся у самой окружности, занимает большее расстояние, а самый 69  
внутренний круг, находящийся у центра, занимает малое расстояние, но притом все круги занимают одно и то же место, то круг, занимающий большую плоскость, окажется равным тому, который занимает наименьшую часть. Однако это бессмысленно. Следовательно, круги непрерывно [следуют] не так, чтобы занимать одно и то же место. Если же они оказываются один возле другого так, что между ними не попадает ни одной точки, 70  
лишней частей, то они заполняют [всю] ширину от центра до периферии. Если же они [ее] заполнят, то во всяком случае [каждая из них] занимает какую-то ширину. Но ведь эти круги — линии. Следовательно, линии обладают какой-то шириной и не являются «без ширины».

Отправляясь от того же самого принципа, мы можем 71  
присоединить аргументацию того же рода, что и предложенная выше, а именно: когда они говорят, что если описывающая круг прямая описывает круг при помощи себя самой, то мы тоже поставим вопрос и скажем [так]. Если описывающая круг прямая способна описать круг при помощи себя самой, то линия не есть длина без ширины. Но описывающая круг прямая описывает круг при помощи себя самой, как они утверждают. Следовательно, линия не есть длина без ширины. Как мы покажем, это вполне следует из их учения. Именно, 72  
когда проходящая из центра прямая вращается и описывает круг при помощи себя самой, то прямая линия проходит или по всем частям плоскости, заключенной внутри данной окружности, или не по всем, по по не-

которым. И если она проходит по некоторым, то она не описывает круга, потому что по одним частям она проходит, а по другим нет. Если же она проходит по всем, то она отмеривает всю ширину окружности, а, отмеривая ширину, она сама будет обладать шириной, <sup>73</sup> поскольку то, что способно отмеривать ширину, должно само обладать шириной, при помощи которой она отмеривала бы. Следовательно, прямая линия, описывающая круг, отмеривает всю ширину, и линия не есть длина без ширины.

<sup>74</sup> То же самое станет яснее на том положении геометров, что если будет двигаться боковая сторона четырехугольника, то она отмерит плоскость в виде параллелограмма. Действительно, если движущаяся боковая сторона четырехугольника есть длина без ширины, то она не сможет при помощи себя самой отмерить часть плоскости, на которой находится четырехугольник, в виде параллелограмма. Ведь то, что способно отмерить ширину, само обладает шириной. А если она отмеривает, то она обязательно обладает шириной. Поэтому опять-таки или данная теорема у геометров неправильна, или не существует никакой длины без ширины, которую можно было бы мыслить.

#### [8. ЛИНИЯ, ПОВЕРХНОСТЬ И ТЕЛО]

<sup>75</sup> Далее, они утверждают, что цилиндр касается плоскости по прямой линии, и, когда катится, он вследствие постепенного наложения все новых и новых прямых отмеривает плоскость <sup>17</sup>. Однако если цилиндр касается плоскости по прямой и, когда катится, путем наложения все новых и новых прямых отмеривает плоскость, то плоскость обязательно состоит из прямых, и также поверхность цилиндра наполняется прямыми. <sup>76</sup> Вследствие же этого, поскольку плоскость, а также и поверхность цилиндра обладают шириной и не являются без ширины, а то, что способно образовать ширину, должно и само обладать шириной, то ясен вывод, что и прямые линии, способные заполнить ширину, по необходимости сами обладают шириной, так что не существует никакой «длины без ширины», а тем самым и линии.

<sup>77</sup> Однако если даже мы согласимся, что линия есть длина без ширины, то из этого последует еще большая апория. Действительно, как точка в своем

движением создает линию<sup>18</sup>, так, по их мнению, и линия в своем движении образует поверхность, которая, по их словам, есть граница тела, поскольку она обладает двумя измерениями — длиной и шириной. Поэтому если поверхность есть граница тела, то тело<sup>78</sup> обязательно обладает границей. А если так, то, когда два тела присоединяются одно к другому, либо их границы касаются границ, либо ограниченное в них касается ограниченного, либо и ограниченное касается ограниченного, и также границы — границ. Так [бывает], например, с амфорой, если в качестве границы мы представим себе внешний черепок, а в виде ограниченного — содержащееся в нем вино. Именно когда две амфоры приставлены одна к другой, то или черепок будет касаться черепка, или вино — вина или и черепок — черепка, и вино — вина. Но если границы касаются границ, то одно ограниченное не будет касаться другого, т. е. [не будут взаимно касаться] телá. А это абсурд. Если же одно ограниченное будет касаться другого, т. е.<sup>80</sup> [будут взаимно касаться] телá, а границы их взаимно не будут касаться, то тела окажутся вне собственных границ. Если же и границы касаются границ, и одно ограниченное — другого, то мы [только] объединим эти апории: поскольку взаимно соприкасаются границы, одно ограниченное не будет касаться другого, а поскольку [будет соприкасаться] одно ограниченное с другим, тела окажутся вне собственных границ (раз границей является [здесь] поверхность, а ограниченным — тело).

Далее, границы или суть тела, или бестелесны.<sup>81</sup> Но если они тела, то ложным окажется утверждение геометров, что поверхность не имеет глубины. Ведь если она есть тело, то по необходимости она должна будет обладать и глубиной, поскольку всякое тело должно обладать глубиной. Затем, [границы] не будут и касаться чего-нибудь, но все окажется беспредельным по величине. Ведь если они есть тело, то, поскольку всякое тело обладает границей, и эта последняя, будучи телом, также должна будет обладать границей, и эта последняя — точно так же, и так — до бесконечности. Если же граница бестелесна, то, поскольку бестелесное<sup>82</sup> не может ни касаться чего-нибудь, ни быть предметом касания<sup>19</sup>, границы тоже не будут касаться друг друга. А если они не касаются, то не будет и одно ограниченное касаться другого. Поэтому если даже мы и согласимся,

что линия есть длина без ширины, то приводит к апории рассуждение о поверхности. Если же это приходит к апории, то даже без нашего изложения придет к апории и твердое тело, поскольку оно составляется из этого.

- <sup>83</sup> Будем рассматривать еще и так. Если, как утверждают геометры, тело есть то, что обладает тремя измерениями (длиной, шириной и глубиной), то тело или отделимо от этого так, что тело это — одно, а длина, ширина и глубина тела — другое, или же тело есть сочетание этих [измерений]. Однако невероятно, чтобы тело отделялось от этого, поскольку, где не имеется ни длины, ни ширины, ни глубины, там нельзя помыслить и тела. Если же в качестве тела мыслится сочетание <sup>84</sup> этих [моментов измерений] и кроме этого нет ничего другого, то по необходимости, если каждое из этих [измерений] бестелесно, должно стать бестелесным и общее объединение бестелесного. Именно, подобно тому как соединение точек и объединение прямых, которые по природе бестелесны, не создает твердого и сопротивляющегося тела, точно так же и стечение ширины, длины и глубины, будучи бестелесным, не сможет образовать твердого и сопротивляющегося тела. Если же тело и не существует вне этого и не есть самые эти [измерения], то тело, поскольку оно рассматривается геометриями, становится немислимым.

- <sup>85</sup> Кроме того, если объединение длины, ширины и глубины образует тело, то каждое из этих [измерений] или еще до этого соединения мыслится в качестве содержащего в себе самом эту телесность и эти как бы телесные моменты, или же тело [только еще] образуется после их стечения. И если каждое из этих [измерений] еще до данного объединения мыслится в качестве содержащего в себе рассматриваемую телесность, то каждое из них будет телом [само по себе], а не станет им после <sup>86</sup> их объединения. Затем, поскольку тело не является ни длиной просто, ни шириной, взятой в отдельности, ни самостоятельной глубиной, но является всеми этими тремя: и длиной, и шириной, и глубиной — и каждое из этих [измерений] содержит в себе телесность, то каждое из них должно будет обладать всеми тремя [измерениями], т. е. длина окажется не просто длиной, но и шириной, и глубиной, и ширина окажется не просто шириной, но и длиной, и глубиной, и глубина одина-

ково будет и длиной, и шириной. Это, однако, в полном смысле слова безрассуднее всего. Если же тело мыслится в своем составе только после стечения этих [измерений], <sup>87</sup> то после их стечения или остается первоначальная природа длины как длины, ширины как ширины и глубины как глубины, или же она изменилась в сторону телесности <sup>20</sup>. Если эта их первоначальная природа остается, <sup>88</sup> то, поскольку они бестелесны, она не сможет создать отличного от этого тела, но и после своего объединения они останутся бестелесными, поскольку они по природе бестелесны. Если же после схождения они изменяются <sup>80</sup> в сторону телесности, то, поскольку способное к изменению тем самым уже есть тело, каждое из этих [измерений] будет телом еще до соединения в тождественном, а кроме того, еще и бестелесное станет телом. Далее, подобно тому как изменяющееся тело получает одно качество вместо другого, но тем не менее остается телом, как, например, белое — чтобы стать черным, сладкое — чтобы стать горьким, вино — чтобы стать уксусом, свинец — чтобы стать белилами, и медь — чтобы стать ржавчиной, но остаются телом и черное, когда оно из <sup>90</sup> белого стало черным, и горькое, когда из сладкого оно стало горьким, и уксус, когда из вина он стал уксусом, точно так же и эти [измерения], когда они превращаются в тела, должны становиться вместо одних тел другими, по тем не менее оставаться телами же, поскольку они не выходят [тут] за пределы собственной природы.

Следовательно, если нельзя помыслить тела ни до схождения этих [измерений], ни после их схождения, а кроме того, нельзя придумать ничего другого, то тела [просто] не существует. К тому же если не существует <sup>91</sup> ни длины, ни ширины, ни глубины, то не будет и мыслимого по причастности им тела. Но действительно не существует ни длины, ни ширины, ни глубины, как мы доказали предыдущими рассуждениями <sup>21</sup>. Следовательно, не будет и тела, понимаемого как нечто причастное этим измерениям.

#### [7. ПРЯМАЯ]

Таким образом, начала геометрии оказываются лишними всякой реальной основы. Но с их устранением не может существовать никакое другое геометрическое положение. Действительно, каково бы ни было это последнее, оно должно быть доказано на линиях [черте-



жей]. А мы показали <sup>22</sup>, что никакой линии как родового понятия не существует. Из этого следует, что не существует и никакой линии в качестве вида, будет ли кто-нибудь предполагать ее в виде прямой, ломаной или <sup>03</sup> имеющей какой-нибудь другой вид. Отсюда на этом, пожалуй, можно было бы и закончить наше возражение против геометров. Однако же, вступая снова в борьбу, мы попробуем показать, что, даже если мы оставим в стороне эти принципы геометрии, все равно геометры не могут ни составить, ни доказать никакой теоремы.

<sup>94</sup> Однако и прежде того относительно их основных принципов можно сказать еще немало, как, например, относительно их положения, что *прямая есть линия, одинаково расположенная всеми своими частями* <sup>23</sup>. Действительно, если пройти мимо прочего, ясно [уже] то, что если не существует линии как рода, то не может существовать и прямой линии. Ведь подобно тому как при отсутствии живого существа не существует и человека, а при отсутствии человека не существует и Сократа, точно так же с устранением родовой линии должна <sup>95</sup> устраниться и плоская прямая линия. Затем, и «одинаковое» высказывается в двух смыслах. В одном смысле оно есть то, что обладает одинаковой величиной, и не превосходит то, в отношении чего оно зовется одинаковым, не превосходится им, как, например, мы говорим, что палка длиной в один локоть одинакова с палкой в один локоть. В другом смысле это есть то, что обладает одинаково расположенными частями, т. е. равномерное. Так, например, мы называем почву ровной, вместо того чтобы назвать ее равномерной. Итак, <sup>96</sup> если об одинаковом говорится в двух смыслах, то, когда геометры в целях определения прямой линии говорят: «Прямая линия есть та, которая одинаково расположена своими частями», — они пользуются «одинаковым» или в первом значении, или во втором. Но если в первом, то они поступают совершенно безрассудно, поскольку нет никакого смысла в том, чтобы прямая линия имела одинаковые величины своих частей и не превосходила их, и не была превосходима <sup>97</sup> ими. Если же во втором смысле, то они должны будут вести доказательство при помощи того, что [только еще] исследуется, потому что существование прямой они устанавливают на основании того, что она имеет свои части расположенными равномерно и по прямой, а то, что нечто

лежит па прямой, пельзя узнать без использования [уже готовой] прямой.

Еще нелеее рассуждают те, кто дает такое определе-<sup>08</sup> ление: «Прямая лиция есть та, которая одинаково обра- щается в своих собственных пределах» или такое: «...которая, обращаясь в своих собственных пределах, всеми своими частями касается плоскости». Во-первых, и эти определения подпадают под высказанные нами раньше апории. Затем, как это говорит и эпикурейцы<sup>24</sup>, хотя прямая в пустоте есть прямая, но, однако, она здесь не вращается, потому что сама пустота не допускает движения ни цельного, ни по частям; что же касается второго определения, то оно, кроме того, впадает и во взаимодоказуемость<sup>25</sup>. А это дурнее всего. Именно,<sup>09</sup> плоскость они определяют при помощи прямой, а прямую — при помощи плоскости, поскольку прямой является, по их мнению, та, которая касается всеми своими частями плоскости, а плоскость есть то, чего касается всеми своими частями проадимая прямая, так что для определения прямой падо сначала узнать плоскость, а чтобы узнать эту последнюю, необходимо предвари- тельно анать прямую. Это — нелесо. И вообще тот, кто определяет прямую через плоскость, делает не что иное, как устаавливает прямую при помощи прямой же, поскольку, по их мнению, плоскость есть просто множе- ство прямых.

### [3. УГОЛ И КРУГ]

Но каково рассуждение относительно прямой, та-<sup>100</sup> ковым же оно должно быть и относительно угла. Именно, опять-таки, когда они в целях определения утверждают, что угол есть «то наименьшее, что получается при вза- имном наклонении двух прямых, не параллельных ме- жду собой»<sup>26</sup>, то под «наименьшим» они понимают или лишенное частей тело, или то, что у них называется точ- кой. Однако лишенного частей тела они не могут иметь<sup>101</sup> в виду, поскольку это последнее не может делиться даже на две части, в то время как угол, по их мнению, делится до бесконечности. И иначе: из углов один, по их мнению, больше, другой же — меньше. Но нет ничего меньше наименьшего тела, поскольку наименьшим является это последнее, а не [что-нибудь другое]. Следова- тельно, остается пметь в виду то, что они называют<sup>102</sup> точкой. А это и само относится к области апории.

Действительно, если точка, во всяком случае, везде является лишней всяких промежутков, то угол не может быть подвергнут делению. Кроме того, угол не может быть больше или меньше, поскольку в том, что не обладает никаким размером, не может существовать и никакого различия по величине. И иначе: если точка попадает между прямыми, то она разделяет прямые; а то, что производит разделение, не может быть лишним промежутков.

Но нет, некоторые из них имеют еще обыкновенные называть углом «первое расстояние при наклонении [прямых]». Против них

Простое слово истины имеется <sup>27</sup>.

А именно: указанное расстояние или не содержит в себе частей, или оно делимо. Но если оно не содержит в себе частей, то у них последуют выше высказанные апории. Если же оно делимо, то ни одно из разделенных не будет первым, поскольку, какую бы часть ни предположить первой, всегда можно найти другую, еще более первую вследствие признаваемого ими же самими деления [всего] существующего до бесконечности.

Я уж не говорю, что подобное определение углов противоречит их другому научному пониманию у геометров. Именно, производя разделение, они утверждают, что из углов один является прямым, другой — тупым, третий — острым, причем среди тупых углов одни являются более тупыми, чем другие, и то же самое среди острых углов. Но если мы скажем, что углом является наименьшее расстояние при наклонении [прямых], то подобное различие углов не сохранится, поскольку они и превосходят друг друга и друг другом превосходятся. Или же, если они сохраняются, то уничтожится сам угол, поскольку он [в данном случае] не обладает устойчивой мерой, при помощи которой его можно было бы распознать.

Итак, вот что нужно сказать против них по поводу прямой линии и угла. Когда же с целью определения круга они говорят <sup>28</sup>: «круг есть плоская фигура, ограниченная одной линией, когда проведенные до нее от центра прямые равны между собой», — то это пустой разговор, поскольку если устранены и точка, и линия, и прямая, и также плоскость и угол, то не может быть мыслим и круг.

Однако чтобы не показаться какими-то софистами 108 и не тратить все содержание возражений на одни только геометрические принципы, давайте перейдем к дальнейшему и, как мы обещали раньше <sup>29</sup>, рассмотрим теоремы, следующие у них за принципами.

Например, говоря о разделении данной линии на две 109 части <sup>30</sup>, они говорят о разделении или той линии, которая дана на доске, или той, которая мыслится на основании перехода от этой. Однако они не могут говорить о разделении линий, данной на доске, поскольку эта линия является имеющей чувственную длину и ширину, а та прямая линия, о которой говорят они, есть длина без ширины, так что, не будучи, по их мнению, линией на доске, она не может быть и разделена на две части как линия. Но не может быть разделена и 110 линия, которая мыслится по переходу от этой [линии на доске]. Действительно, пусть, например, будет дана линия, состоящая из девяти точек, причем от каждого конца будет считаться четыре и четыре точки, а одна из них будет находиться между двумя четверками [точек] <sup>31</sup>. Если при этих условиях целая линия делится на две [равные] части, то делящее попадает либо между этой пятой точкой и другой четверкой точек, либо на самую эту пятую точку так, что разделит ее [пополам]. Однако было бы неразумным считать, что делящее про- 111 ходит между упомянутой пятой точкой и одной из четверок [точек], поскольку результаты деления оказались бы неравными и один из [отрезков] состоял бы из четырех точек, а другой из пяти. Но было бы еще гораздо неразумнее этого думать, что сама точка делится пополам, потому что [тогда] у них уже не оставалось бы точки, лишенной всякого размера, раз она делится пополам делящим.

То же самое рассуждение [получается] и тогда, 112 когда они говорят о делении круга на равные части <sup>32</sup>. Действительно, если круг делится на равные части, то, поскольку он обязательно содержит посередине себя центр, который как раз является точкой, этот центр должен быть приписан к одной из половин [круга] или должен будет сам делиться пополам. Однако отнесение центра круга к той или иной из его половин делает деление пополам неравным; а если и сам он де-

лится пополам, то это противоречит тому, что точка лишена промежутков и частей.

113 Далее, делящее линию или есть тело, или оно бестелесно. Но оно не может быть ни телом, поскольку [тело] не могло бы разделить нечто лишнее частей и бестелесное, с чем невозможно столкнуться, ни бестелесным. Ведь если это бестелесное есть опять-таки точка, то оно не может производить деления, поскольку не имеет частей и делит опять-таки не имеющее частей; если же оно есть линия, то в свою очередь, раз оно должно делить своими собственными границами, а ее границы лишены частей, оно опять не производит никакого деления.

114 И иначе: та граница, которая производит деление, делит линию на две части, или попадая в середину между двумя точками, или оказываясь в середине самой точки. Однако невозможно, чтобы она оказывалась в середине точки, потому что, как мы сказали выше <sup>33</sup>, [в данном случае] было бы необходимым, чтобы точка вообще оказывалась делимой и уже не лишеной размеров. Но еще неразумнее было бы думать, что она оказывается по-  
115 середине двух точек. Во-первых, никакая граница не может падать в середине того, что непрерывно. Во-вторых, если даже допустить возможность этого, то она должна была бы раздвинуть то, посередине чего она поместилась бы, если оно действительно непрерывно. Однако оно не способно двигаться. Следовательно, и рассуждение относительно того, что производит деление, тоже ведет к апории.

116 Впрочем, пусть даже мы согласимся с ними в том, что отнятие производится от чувственных прямых. Все равно и в этом случае у них ничего не получится. Действительно, отнятие может происходить или от всей прямой, или от ее части; и то, что отнимается, будет отнимаемым или в качестве равного от равного, или в качестве неравного от неравного, или наоборот. Но, как мы установили в рассуждении против грамматиков <sup>34</sup> и против физиков <sup>35</sup>, ничто из этого не может быть проведено беспрепятственно. Следовательно, для геометров невозможно что-нибудь отнимать от прямой или ее делить.

К Н И Г А I V  
П Р О Т И В А Р И Ф М Е Т И К О В

Так как из количества одно содержится в области<sup>1</sup> непрерывных тел (оно, как известно, называется величиной, и им занимается главным образом геометрия), другое же содержится в области тел прерывных — это есть число, и относительно него возникает арифметика, — то, переходя от геометрических принципов и теорем к дальнейшему, мы подвергнем рассмотрению и то, что относится к числу. Ведь с устранением этого последнего не сможет возникнуть и относящаяся к нему наука.

[I. ПИФАГОРЕЙСКОЕ УЧЕНИЕ О ЕДИНИЦЕ]

Вообще ученые-пифагорейцы придают большое значение числу, поскольку в соответствии с этим последним строится природа целого. Поэтому они и восклицали всегда: «Числу же все подобно...»<sup>1</sup>, — употребляя клятву не только числом, но и Пифагором (который объяснил его им) как богом вследствие заключающейся в арифметике силы. Они говорили:

Тем поклянемся, кто нашей душе передал четверицу, —  
Вечно текущей природы имущую корень источник<sup>2</sup>.

Четверицей у них называется число десять, которое<sup>3</sup> является суммой первых четырех чисел, потому что один да два, да три, да четыре есть десять. Это число является самым совершенным, потому что, приходя к нему, мы снова возвращаемся к единице и начинаем счет сначала. «Вечно текущей природы имущей корень источник» они назвали ее потому, что, по их мнению, в ней залегает смысл совокупности всего, как, например, и тела, и души. В виде примера достаточно будет указать на следующее.

Монада, [единица], является некоторым принципом,<sup>4</sup> образующим составление прочих чисел. Двоица же об-

разует длину. В самом деле, как на геометрических принципах мы показали <sup>3</sup>, что сначала существует некая точка, а затем, после нее, линия, которая есть длина без ширины, точно так же теперь единица обладает смыслом точки, двоица же — смыслом линии и длины: ведь ее мысленное построение включает движение от одного места к другому, а это и есть длина. Троица же <sup>5</sup> соответствует ширине и поверхности, потому что здесь мысль движется от одной точки к другой, а затем еще раз так же — в другом направлении, и с присоединением измерения в ширину к измерению в длину возникает понятие поверхности. Но если мысленно прибавить к троице четвертую единицу, т. е. четвертую точку, то возникает пирамида, твердое тело и фигура, потому что она обладает длиной, шириной и глубиной. Поэтому в числе «четыре» обнимается смысл тела. <sup>6</sup> Но также и души, потому что, говорят они, подобно тому как гармонией управляется весь мир, точно так же одушевляется и живое существо.

Далее, как известно, совершенная гармония получает свое существование в трех созвучиях <sup>4</sup>: в кварте, квинте и октаве. Созвучие кварты выражается отношением четырех к трем, созвучие квинты — отношением <sup>7</sup> полутонным и созвучие октавы — двойным. Числом «четыре трети» называется число, состоящее из некоего целого числа и его третьей части, в каковом отношении находится восемь к шести (потому что оно содержит само шесть и его третью часть, т. е. двойку). Полутонным [число] называется тогда, когда оно охватывает одно число и его половину, в каковом отношении находится девять к шести (потому что оно состоит из шести и из его половины, т. е. из трех). Наконец, двойным называется такое, которое равно двум числам, в каковом отношении четыре находится к двум (потому что оно одно и то же число заключает дважды).

<sup>8</sup> Однако если это так и, согласно первоначальному предположению, имеется четыре числа (один, два, три и четыре), в которых, как мы сказали, гармонически охватывается также и идея души, то четыре в отношении двух и два в отношении единицы являются двойными, в чем и содержится созвучие октавы; три же является полутонным в отношении двух (поскольку оно обнимает два и половину этого, откуда оно полагает основание <sup>9</sup> для созвучия квинты), четыре же составляет четыре трети

в отношении трех, откуда в нем содержится созвучие кватрты. Следовательно, не без основания сказано у пифагорейцев, что число «четыре» есть то, что обладает «вечно текущей природы... корнем источным».

Из этого изложения при помощи примеров становится ясным, что они придавали числам огромное значение. Действительно, у них имеются многочисленные рассуждения о числах. Однако мы не будем сейчас распространяться об этом и примемся за возражения, положивши пачало нашим рассуждениям в единице, которая является началом всякого числа и с устранением которой перестает существовать и [само] число.

## 12. КРИТИКА ПИФАГОРЕЙСКОГО УЧЕНИЯ О ЕДИНИЦЕ

Итак, рисуя нам понятие единого, Платон говорит <sup>11</sup> в пифагорейском духе <sup>6</sup>: «Единое есть то, без чего ничто не называется единым», или «то, по причастности к чему каждая вещь называется единым и многим». Действительно, растение, например, живое существо и камень называются едиными, но они не есть единое в собственном смысле слова, а [только] мыслятся по причастности к единому, в то время как это последнее не является ничем из них. Ведь ни растение, ни животное, ни камень, <sup>12</sup> ни что-нибудь из исчисляемого не есть подлинно единое, потому что если бы единое было единым растением или животным, то не являющееся растением или животным ни в коем случае не называлось бы единым. Однако и растение, и животное, и бесчисленное множество других предметов зовется единым. Следовательно, единое не относится к исчисляемым [предметам]. То же, уча- <sup>13</sup> ствуя в чем каждая вещь как единая становится единичным [предметом] самим по себе, а как многое — множеством, становится единым и многим, [которые относятся к области] единичных вещей. Подобное множество, в свою очередь, не принадлежит к [самим] множественным [предметам], как, например, к растениям, животным и камням, поскольку эти последние называются многими по причастности к нему, само же оно в них не содержится.

Вот как мыслятся у платоников идея единого. При- <sup>14</sup> нимаясь за него, мы скажем [так]. Или идея единого отлична от отдельных чисел, или она мыслится вместе с ними, когда они ей причастны. Однако она никоим



образом не мыслится данным в качестве единого самого по себе наряду с отдельными исчисляемыми предметами. Остается, следовательно, мыслить [эту идею] в том самом, что в ней участвует. А это в свою очередь создает 15 апорию. Ведь если исчисляемое дерево является единым по причастности к единице, тогда то, что не есть дерево, не будет и называться единым. Но, как показано выше, оно им как раз называется. Следовательно, не существует такой единицы, по причастности к которой каждый из 16 отдельно перечисляемых [предметов или чисел] назывался бы единицей. Затем, то, чему причастно многое, является многим, а не единым. Но исчисляемое является многим и бесконечным. Следовательно, каждый из исчисляемых предметов оказывается единым не по причастности к единице. Поэтому, подобно тому как родовой 17 человек, которого некоторые мыслят в виде живого смертного существа <sup>6</sup>, не есть ни Сократ, ни Платон (потому что [иначе] никто другой уже не назывался бы человеком) и не существует он ни сам по себе, ни вместе с Платоном и Сократом (потому что тогда он и наблюдался бы в виде человека), точно так же и единое, которое не мыслится ни вместе с отдельными исчисляемыми [предметами], ни само по себе, тем самым тоже является 18 недоступным мысли. То же самое нужно сказать и относительно двух или трех и вообще относительно всякого числа, чтобы далее не распространяться.

Можно рассуждать еще и так. Или существует единственная идея, по причастности к которой что-нибудь называется единым, или существует много идей единого<sup>7</sup>. Но если она единственная, то она не есть то, в чем участвует многое, потому что если *A* (скажем так ради наглядности изложения) содержит в себе всю идею единого, то *B*, в ней не участвующее, уже не будет единым. Кроме того, она также не обладает и многими частями, чтобы участвующее в ней могло быть многим. 19 Ведь, во-первых, каждая вещь [в данном случае] не будет участвовать в идее единого, но в ее части. А затем и единица, по их мнению, мыслится неделимой и лишённой частей. Если же идей единого много, то каждый из исчисляемых [предметов], которые подчиняются единству, [например] один или два, либо, подчинившись 20 тому и другому единству, будет причастным к какой-нибудь общей идее, либо не будет причастным. И если не будет причастным, то будет необходимо, чтобы все

[вещи] подчинялись единству вне причастности к идее, чего [эти авторы] не желают. Если же они будут причастны идее единого, то получится первоначальная апория. Именно каким же образом два может быть причастным одной [общей идее единого]?

### [3. КРИТИКА ДВОИЦЫ И ОПЕРАЦИИ С ЧИСЛАМИ]

Вот что [можно сказать] о единице, с устранением<sup>21</sup> которой устраняется всякое число. Однако коснемся и того, что относится к двойце. Ведь и она, возникая из единиц, тоже в некотором отношении ведет к аперии, подобно тому как и Платон еще раньше выставил аперию в своем диалоге о душе<sup>8</sup>.

В самом деле, когда одна единица присоединена к другой, то в связи с этим присоединением что-нибудь или прибывает, или убывает, или не прибывает и не убывает. Но если ничто не прибывает и не убывает,<sup>22</sup> то двойки не получится после присоединения одной единицы к другой. Если же от этого присоединения что-нибудь убывает, то произойдет уменьшение одного и другого, но двойки не возникнет. А если что-нибудь прибывает, то два станет уже не двумя, но четырьмя, поскольку возникающая двойка, единица и другая единица составляют число «четыре». Следовательно, никакой двойки не существует. И та же самая апория возникает и для каждого числа, так что в связи с этим никакого числа не существует.

Впрочем, если число мыслится как результат при-<sup>23</sup>бавления или отнятия единицы, то ясно, что если мы установим невозможность обеих этих [операций], то исчезнет и само бытие чисел. Поэтому скажем сначала об отнимании, пользуясь в своем изложении примерами.

Итак, отнимаемая от данной десятки единица от-<sup>24</sup>нимается или от всей десятки, или от остающейся девятки<sup>9</sup>. Но, как мы установим, [она не отнимается] ни от всей [десятки], ни, как мы покажем, от девятки. Следовательно, от данной десятки не отнимается ничего. В самом деле, если единица отнимается от всей этой [десятки], то эта десятка или отлична от отдельных единиц, или она есть сочетание этих последних и называется десяткой. Однако десятка не есть нечто отличное от<sup>25</sup> отдельных единиц, потому что с их отнятием перестает существовать и десятка, равно как с отнятием десятки

уже не существуют и эти единицы. Если же десятка тождественна данным единицам, т. е. если эти отдельные единицы есть десятка, то ясно, что, если происходит отнятие единицы от этой десятки, она должна сниматься от каждой единицы (раз отдельные единицы и есть эта десятка), и таким образом будет происходить устранение уже не единицы, но десятки. Следовательно, единица устраняется не из всей десятки.

26 Однако ее устранение происходит и не от остающейся девятки. В самом деле, каким же еще образом после ее устранения данная девятка останется невредимой? Однако если единица не снимается ни от всей десятки, ни от остающейся девятки, то путем отнимания не образуется [вообще] никакого числа.

27 И иначе: если единица снимается от девятки, то она снимается или от всей [девятки], или от ее последней единицы. Но если единица снимается от всей девятки, то произойдет устранение девятки, потому что отнимаемое от каждой единицы, вследствие того что этих отдельных единиц девять, составляет число девять.

28 Если же отнятие происходит от последней единицы, то, во-первых, и эта последняя единица, хотя она и лишена частей, окажется делимой, что нелепо. А затем, если единица снимается от последней единицы, то девятка уже не сможет остаться нетронутой.

29 И иначе: если устранение единицы происходит из десятки, то оно происходит или из существующей десятки, или из несуществующей. Но оно не может происходить ни из существующей десятки (потому что, пока десятка остается десяткой, ничто не может от нее сниматься как от десятки, поскольку тогда она уже не будет десяткой), ни из несуществующей десятки (потому что от несуществующего ничего нельзя и отнять). Однако, кроме бытия и небытия, ничего нельзя помыслить. Следовательно, от десятки ничего не снимается.

Этим показано, что в результате отнимания невозможно мыслить никакого числа. А что нельзя [его мыслить] и в результате прибавления, это легко показать, если придерживаться аналогичных же апорий.

Действительно, если единица присоединяется к десятке, то опять-таки нужно сказать, что это присоединение происходит или ко всей десятке, или к последней единице этой десятки. Но если эта единица присоединяется ко всей десятке, то, поскольку вся десятка

мыслится со всеми своими отдельными единицами, присоединение данной единицы окажется присоединением ее ко всем отдельным единицам данной десятки, что нелепо. Ведь из присоединения одной единицы полу-<sup>32</sup>читается, что десятка становится двадцаткой. А это невозможно. Значит, надо сказать, что единица присоединяется не ко всей десятке. Но нельзя сказать и того, что она присоединяется к последней части десятки, поскольку тогда десятка не увеличится, вследствие того что увеличение одной части еще не есть тем самым и увеличение целой десятки. [Можно сказать] и вообще относительно всех [случаев]: единица присоединяется к десятке или<sup>33</sup> остающейся [самой собой], или неостающейся. Но она не может быть присоединена ни к остающейся, поскольку она тогда не остается десяткой, ни к неостающейся, поскольку не может произойти прибавления к ней, раз она с самого начала не остается [сама собой].

Однако если число мыслится в результате, как я ска-<sup>34</sup>зал, прибавления и отнятия, а мы показали, что ни того, ни другого из этого не существует, то необходимо сказать, что не существует и [самого] числа. Поэтому, рассмотревши с точки зрения апорий подобные вопросы против геометров и арифметиков, мы приступим к новым возражениям — уже против математиков, [или астрологов].

КНИГА V  
ПРОТИВ АСТРОЛОГОВ

1 [Нам] надлежит произвести исследование относительно астрологии, или математики, но не той, которая состоит в прямом смысле из арифметики и геометрии (потому что против этих ученых мы уже возразили), и не той способности к предсказаниям, которая имеется у учеников Евдокса, Гиппарха и подобных им и которую, как известно, некоторые называют также и астрономией<sup>1</sup>

2 (ибо она есть наблюдение явлений подобно земледелию и кораблевождению, на основании которого можно предсказывать засуху и дождливые периоды, заразные болезни и землетрясения, и прочие подобные изменения в атмосфере), но [астрологии] в смысле учения о генитурах<sup>2</sup>. Украшая ее торжественными наименованиями, халдеи объявляют себя самих математиками и астрологами, с одной стороны, доставляя разнообразный вред людям, а с другой — укрепляя в нас закоренелые предрассудки и не позволяя в то же время действовать согласно здравому смыслу. И это мы узнаем, как только примем во внимание то, что относится к их методу рассмотрения [явлений]. Однако наше изложение будет беглым и общим. Более точное исследование мы предоставляем тем, кто специально занимается данной наукой. Для нас же достаточно будет напомнить из этого то, без чего было бы невозможно выставить аргументы против халдеев.

II. ИЗЛОЖЕНИЕ АСТРОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ

4 Итак, они кладут в основу то, что земные вещи находятся в симпатическом отношении к небесным<sup>3</sup> и что они каждый раз перестраиваются заново в связи с истечениями этих последних.

Мысль у людей земнородных бывает такую, какую Им в этот день посылает родитель бессмертных

и смертных<sup>4</sup>.

Всматриваясь с излишним любопытством в окружающее, <sup>5</sup> халдеи утверждают, что семь звезд <sup>6</sup> [(планет)] стоят в положении действующих причин всего того, что происходит в жизни, и что, с другой стороны, этому содействуют части зодиака. Зодиакальный же круг, как этому нас учили, они разделяют на двенадцать животных, а каждое животное — на тридцать частей (для настоящего случая пусть мы будем с ними в этом согласны), а каждую часть — на шестьдесят мелких частей [(мипут)]. Это последнее название они дают наименьшему, что уже не содержит [дальнейших] частей. Из животных зодиака одних они называют мужскими, а других — женскими, одних — двухтелесными, других же — не таковыми, некоторых — поворотными, а некоторых — устойчивыми. Мужские и женские — те, которые обладают природой, содействующей за<sup>7</sup> рождению мужского или женского пола, как, например, Овен есть животное мужского пола, а Телец, как они говорят, женского, Близнецы — мужского и прочее — попеременно соответственно той же самой аналогии: одни — мужского, другие — женского пола. От этого, как я думаю, и у пифагорейцев повелось на<sup>8</sup> зывать единицу мужской, двоицу женской, троицу опять мужским и аналогично — остальные четные и нечетные числа <sup>6</sup>. Иные же, разделяя и каждое животное на двенадцать частей, пользуются почти тем же самым приемом, как, например, в Овне называют его первую двенадцатую часть Овном и мужским, вторую — Тельцом и женским, третью — Близнецами и мужским, и такое же построение в других частях. Двухтелесными животными они называют Близнецов и диаметрально <sup>10</sup> противоположного им Стрельца, а также Деву и Рыб, недвухтелесными — прочих. Далее, поворотными зна<sup>11</sup> ками они называют такие, с появлением в которых солнце производит перемены и вызывает повороты в атмосфере, каковым животным является, например, Овен и ему противоположное, Весы, а также Козерог и Рак. Ведь в Овне происходит поворот на весну, в Козероге — на зиму, в Раке — на лето и в Весах — на осень. Устойчивыми же они считают Тельца и ему противоположное, т. е. Скорпиона, а также — Льва и Водолея.

Далее, из всех этих животных те, которые господст<sup>12</sup> вуют над каждым зарождением в целях создания действительных влияний и на основании которых они главным

образом и делают предсказания, существуют, по их словам, в количестве четырех. Их они называют общим именем «*центров*», а в более частном смысле [называют] одно *гороскопом*, другое — *кульминацией*, третье — *заходом* и четвертое — *подземным* или *обратной кульминацией*, которое и само является кульминацией<sup>7</sup>.

<sup>13</sup> *Гороскоп* — это есть то, чему случается появляться в то время, когда совершается зарождение. *Кульминация* — это четвертое животное, начиная от гороскопа вместе с ним же самим. *Заход* — диаметрально противоположное гороскопу. А *подземная и обратная кульминация* — диаметрально противоположна кульминации [просто]. Так, например (на примере это станет ясным), когда гороскопом является Рак, то кульминирует Овен, «заходит» Козерог, а «под землей» находятся Весы.

<sup>14</sup> Далее, при каждом из этих центров то животное, которое идет впереди, они называют *отклонением* [вперед], а следующее сзади — *последованием*. Так, то

<sup>15</sup> животное, которое предшествует гороскопу в моменты своей видимости, по их словам, принадлежит *дурному демону*, а то, которое после него и которое следует за кульминацией, — *благодарному демону*. Животное, идущее впереди кульминации, [они называют] «*нижней частью*», «*единственной долей*» и «*богом*», а то, которое идет за заходом, — «*бездеятельным животным*» и «*началом смерти*». Животное, идущее после захода и в состоянии

<sup>16</sup> невидимости, [у них] «*возмездие*» и «*злая судьба*», что диаметрально противоположно «*дурному демону*»; а то, что следует за подземным, — «*благая судьба*», диаметрально противоположная «*благодарному демону*». То животное, ко-

<sup>17</sup> торое идет дальше обратной кульминации в направлении к востоку, — «*богиня*», диаметрально противоположная «*богу*». То же, что следует за гороскопом, — «*бездеятельное*», что в свою очередь противоположно упомянутому «*бездеятельному*». Или, чтобы сказать

<sup>18</sup> более кратко, в животном, которое является гороскопом, отклонение носит название «*дурного демона*», а последование — название «*бездеятельного*». Точно так же и в кульминации отклонение называется «*богом*», а последование — «*благим демоном*». В том же роде

<sup>19</sup> и в обратной кульминации отклонение есть «*богиня*», а последование — «*благая судьба*». Одинаковым образом и в заходе отклонение — «*дурная судьба*», а последование — «*бездеятельное*». И это исследование они

производят, по их мнению, не впустую. Ведь, как опи<sup>20</sup> полагают, звезды обладают не одной и той же силой в отношении дурного действия или недурного, смотря по тому, рассматриваются ли они в центрах, в последованиях или в отклонениях, но в одном месте они более деятельны, в другом же — более бездеятельны.

Были и некоторые такие халдеи, которые возводили<sup>21</sup> каждую часть человеческого тела к каждому из животных как находящуюся в симпатическом к ним отношении. Так, Овна они называли головой, Тельца — шей, Близнецов — плечами, Рака — грудью, Льва — ребрами, Деву — задом, Весы — частью от ребер до пахов, Скорпиона — половым членом и маткой, Стрельца — бедрами, Козерога — коленями, Водолея — голенями, Рыб — ногами<sup>6</sup>. И это опять не без рассуждения, но<sup>22</sup> потому, что когда в каком-нибудь из этих животных появляется та или иная звезда, приносящая своим зарождением зло, то она производит повреждение одной-именной части [человеческого тела].

Вот что пусть будет сказано в общих чертах о природе того, что содержится в зодиакальном круге. Однако не будет неуместным рассмотреть, далее, и вопрос о разделении этого. Именно, исходя из понимания того, что<sup>23</sup> животные не рассматриваются [только] в своем собственном очертании, но путем одновременного наблюдения семи рассеянных звезд, они пришли к разделению всего круга на двенадцать частей. Объясняя же этот прием, они говорят, что древние, наблюдая восход<sup>24</sup> одной какой-нибудь яркой звезды в зодиаке и наполняя затем водой просверленную амфору, давали течь [этой воде] в другой сосуд, подставленный снизу, покамест эта звезда поднималась, а затем, догадываясь, что обращение зодиакального круга происходит от одного знака к тому же самому знаку, они опять брали двенадцатую часть вытекшей [воды] и следили, в какое время<sup>25</sup> она вытекла. В это же время, как они говорили, возвращается и двенадцатая часть круга, причем эта обернувшаяся часть круга находилась [у них] в таком же отношении ко всему кругу, в каком вытекшая часть воды находилась ко всей воде. При помощи этого положения, т. е. положения двенадцатой части, они определяют [расстояние] последней границы от какой-нибудь известной звезды, наблюдаемой в это время, или от какой-нибудь звезды, одновременно восходящей ближе



к северу или к югу. То же самое они делают и с прочими двенадцатью частями.

Вот каков этот способ, которым они делят зодиакальный круг на столько частей. Аналогичен этому, по-видимому, и тот способ, которым они, по их словам, наблюдают первоначально гороскоп для каждого зарождения. Халдей сидит, как говорят, ночью на вершине какой-нибудь возвышенности, наблюдая звезды. Другой [в это время] находится около родильницы до тех пор, покамест она не родит, а когда она родит, он тотчас же дает знак при помощи диска сидящему на возвышенности, когда же тот этот [знак] примет, он отмечает восходящее животное в качестве гороскопа, а с наступлением дня обращается к наблюдению за часами и движениями солнца.

Вот что [надо сказать] о зодиакальных животных.

Что же касается звезд<sup>9</sup>, то некоторые из них они называют творящими добро, некоторые же — творящими зло, а некоторые — и теми и другими. Так, например, творящими добро они называют звезды Юпитера Венеру, творящими зло — звезды Марса и Сатурна, а обоюдно — звезду Меркурия, поскольку она с творящими добро творит добро, а с творящими зло творит зло. Другие же считают одни и те же звезды в разных отношениях то благотворными, то злотворными, поскольку ведь помимо зодиакального животного или помимо конфигурации прочих звезд ни злотворная звезда не является непременно злотворной, ни благотворная не является непременно благотворной.

Кроме того, из семи звезд первое место, по их мнению, занимают Солнце и Луна, прочие же пять звезд в отношении создания произведений обладают меньшей силой, чем эти. По этой причине египтяне уподобляют Солнце царю и правому глазу, Луну — царице и левому глазу, а пять звезд — жезлоносцам, прочие же неподвижные [звезды] — остальному народу. Кроме того, они утверждают, что из пяти звезд Сатурн, Юпитер и Меркурий соответствуют Солнцу и ему прислуживают, их и называют дневными, вследствие того что Солнце, которому они помогают, властвует над тем, что возникает днем.

Те же самые звезды получают большую силу в зависимости от того, находятся ли они в своих собственных жилищах или на вершинах, или на межах, сопровождаются ли какие-нибудь [из них] другими в качестве

оружепосцев, обращены ли они одна к другой и вступают ли во взаимную конфигурацию, находятся ли они в центрах <sup>10</sup>.

Жилищем для Солнца является, по их мнению, <sup>34</sup> Лев, для Луны — Рак, для Сатурна — Козерог и Водолей, для Юпитера — Стрелец и Рыбы, для Марса — Овен и Скорпион, для Венеры — Телец и Весы, для Меркурия — Близнецы и Дева. Вершинами звезд, а также низипами их они называют то, в чем [эти звезды] <sup>35</sup> здравствуют или имеют незначительную силу. Именно, на вершинах они здравствуют, а незначительную силу они имеют в низинах. Например, для Солнца вершиной является Овен, а именно: если говорить точно, то его <sup>36</sup> девятнадцатая часть, а низиной — диаметрально противоположное животное. Для Луны, в свою очередь, вершиной является Телец, а низиной — диаметрально ему противоположное. Для Сатурна [вершина] — Весы, для Юпитера — Рак, для Марса — Козерог, для Венеры — Рыбы, для Меркурия — Дева. Низинами же для них являются, как я сказал, те [животные], которые диаметрально противоположны вершинам.

Межами звезд они называют то в каждом животном, <sup>37</sup> в чем каждая звезда имеет наибольшую силу от такой-то части до такой-то. Относительно этого у них, а также на картах немаловажная разногласица. Сопровождаются оруженосцами звезды, по их мнению, тогда, <sup>38</sup> когда они оказываются в составе животных посреди прочих звезд. Например, если в одном и том же животном одна какая-нибудь звезда занимает первые части, другая — последние, а третья — средние, то говорится, что средняя звезда сопровождается теми, которые занимают конечные части как оруженосцами. Обращаются же они одна к другой и взаимно согласуются, <sup>39</sup> по их мнению, тогда, когда они являются в виде треугольника или четырехугольника. Именно, в виде треугольника составляют конфигурацию и обращаются одна к другой те, которые занимают среднее пространство между тремя животными, а в виде четырехугольника — между двумя [животными]. При этом оказывается, что злоторная звезда, вступившая в конфигу- <sup>40</sup> рацию с благотворной в системе треугольника, оказывается благотворной, а [благотворная] — еще более благотворной; [вступивши же в конфигурацию] с злоторной, [кроткая] оказывается только кроткой. Зло-

творная [звезда] со злоторной — то же самое. В системе четырехугольника наоборот.

Наконец, и центральными называются те звезды, которые наблюдаются в каком-нибудь из упомянутых выше центров, будь то гороскоп, кульминация, заход или обратная кульминация.

- 41 Теперь, после того как мы раскрыли это в главных чертах и суммарно, мы, отправляясь отсюда, должны показать, как халдеи делают предсказания событий. Среди всех этих влияний существует различие, поскольку одни из них более просты, другие — более точны. Более просты те, что совершаются в связи с тем или иным животным, или простой силой звезды (скажем, такая-то звезда, появившись в таком-то животном, делает людей 42 такими-то). Более же точны те, что происходят в результате стечения и как они говорят, в результате сочетания большего числа [факторов] (скажем, если одна звезда является в виде гороскопа, другая — в виде кульминации, третья — в виде обратной кульминации, прочие же находятся в таком-то виде, то произойдет то-то).

## [2. КРИТИКА УЧЕНИЯ]

- 43 Вот каков характер халдейской науки. Однако легко, наконец, после его изложения перейти и к тем возражениям, которые против нее выставляются.

- Именно, некоторые прямо пытаются доказать, что земные вещи совершенно не находятся в симпатическом отношении к небесным <sup>11</sup>. [Говорят], что объемлющее вовсе не в том смысле связано с человеческим телом, чтобы, в каком симпатическом отношении находятся подчиненные части к голове и голова к ним, в таком же и земные вещи к небесным, но что существует в этом известная разница и отсутствие симпатического отношения, так что единение их оказывается не одним и тем же. Другие выставляют аргумент и относительно судьбы. 45 А именно, если не все происходит в силу судьбы, то не существует и халдейская [наука], которая этого требовала бы. Немало и таких, которые ставят вопрос следующим образом. Поскольку из совершающегося одно 46 совершается в силу необходимости, другое в силу случая, третье в зависимости от нас самих, то халдеи, если они стремятся к значащему предсказанию, должны

обязательно делать свои предсказания или при помощи того, что связано с необходимостью, или при помощи того, что совершается в силу случая, или при помощи того, что зависит от нас. Но если [эти предсказания <sup>47</sup> происходят] при помощи того, что случается в силу необходимости, то они не имеют никакой пользы для жизни, поскольку то, что совершается в силу необходимости, невозможно отклонить, но оно должно произойти, хотим ли мы этого или не хотим. Ведь предсказание оказывается полезным только в том случае, если бы оно имело отношение к его отклонению. Если, далее, [предсказание совершается] при помощи случайного, то [этим способом] ничего невозможно высказать, поскольку то, что происходит случайно, оказывается неустойчивым, а в отношении неустойчивого и происходящего в разных случаях по-разному невозможно делать никакого твердого предсказания. Остается, следовательно, чтобы они делали предсказания при помощи <sup>48</sup> совершающегося в зависимости от нас самих. Но это опять невозможно, поскольку нельзя было бы делать предсказания в отношении того, что зависит от меня, случится оно или нет, как и относительно того, что с самого начала не имеет никакой предшествующей причины. Следовательно, халдеи не стремятся к такому предсказанию, которое имело бы какое-нибудь значение.

Большинство пытается низвергнуть халдейскую науку такого рода метанием копий издали. Что же касается нас, то мы, напротив, в ближнем бою, поколебав начала и как бы элементы этой [науки], тем самым аннулируем у них и построение прочих теорем.

Итак, принципом и как бы фундаментом халдейской <sup>50</sup> науки является установление гороскопа. Ведь на основании этого последнего принимаются прочие центры, отклонения и последования, треугольники и четырехугольники, зависящие от этого фигурации звезд, а па всем этом основываются предсказания. Отсюда, если мы уничтожим гороскоп, то по необходимости не станут <sup>51</sup> понятными ни кульминация, ни заход, ни обратная кульминация. А если это станет невоспринимаемым, то одновременно исчезнет и вся халдейская наука.

Можно разнообразными средствами показать, что <sup>52</sup> им невозможно найти животное зодиака в качестве гороскопа. Ведь чтобы его воспринять, необходимо, во-первых, точно воспринять появление того, кто яв-

ляется предметом наблюдения; во-вторых, чтобы наблюдение часов, которое его отмечает, было безошибочным и, в-третьих, чтобы в точности было замечено восхождение животного<sup>12</sup>. В самом деле, одновременно с родами происходит наблюдение восхождения животного, которое [впервые] появляется на небе, причем халдеи пользуются этим как средством для наблюдения гороскопа. С этим же восхождением связывается и конфигурация прочих звезд, которую они называют «расположением», а с этим «расположением» связаны предсказания. Однако, как мы установим, ни момент рождения человека, чей гороскоп составляется, невозможно воспринять, ни наблюдения часов не бывают безошибочными, и нельзя воспринять в точности восходящее животное. Следовательно, халдейская паука несостоятельна. Скажем сначала о первом [обстоятельстве]. Итак, момент рождения того, кто относится к их наблюдению, они принимают более отдаленно или с момента извержения семени и зачатия, или с момента родов. Но они не могут это относить к моменту извержения семени и зачатия, поскольку в точности нельзя воспринять его время. Мы ведь не можем сказать, происходит ли зачатие одновременно с внедрением семени или по одновременно. Это может происходить и в одно мгновение мысли подобно разведенной водой муке, которую бросили на раскаленную жаровню (она ведь склеивается тотчас же). Может [это происходить] и после известного времени, потому что и семена, брошенные в землю, не сразу пускают корни и связываются с окружающим грунтом. Кроме того, поскольку существует расстояние от шейки матки до ее дна, где, по мнению ученых-врачей, и происходит зачатие, то извергаемое вещество семени должно этого достигать в течение известного времени. Халдеи, в точности не знающие продолжительности этого времени, ни в коем случае не могут воспринять и [момента] зачатия. А поскольку семя иной раз извергается быстро и сразу попадает на те самые места матки, которые благоприятны для зачатия, в другой же раз появляется в рассеянном виде, так что оно в состоянии собраться в одно место только силами самой же матки, то оказывается совершенно неизвестным, когда совершается первое и когда происходит второе, а также каково то время, которое тратится на одно зачатие, и каково — на другое. Но если это неизвестно, то ис-

чезает и восприятие в точности [момента] зачатия. 59  
И если, как говорят некоторые физики <sup>13</sup>, семя [только]  
после переваривания и известного изменения в матке  
доходит до ее открытых пор, то само собой разумеется,  
раз они не знают продолжительности времени этого  
изменения, они не будут знать и момента зачатия. Далее,  
как женщины отличаются между собой прочими част- 60  
тями тела в отношении их деятельности, так же вполне  
правдоподобно, что они различаются и в отношении  
деятельности матки, причем одни зачинают быстрее,  
другие медленнее. И нет ничего парадоксального в том,  
что если даже сравнивать их с ними же самими, то один  
раз их можно наблюдать как способных к удовлетво-  
рительному зачатию, в другой же раз — как неспособ- 01  
ных к этому. Если же это так, то невозможно сказать  
с точностью, когда внедряется изверженное семя, чтобы  
на основании этого времени халдеи могли установить  
гороскоп для данного зарождения. Кроме того, невоз- 62  
можно сказать, что момент зачатия устанавливается  
при помощи каких-либо признаков, вроде, [например],  
присыхания женского влагалища после соития, закры-  
вания шейки матки, если так случится, приостановки  
месячных очищений, а также появления специфического  
аппетита. Во-первых, эти признаки оказываются общими  
и с теми, у которых не было зачатия. Затем, если даже 03  
они и не являются общими, то они указывают на зачат-  
ие, которое произошло, уже по прошествии известного  
количества дней, а не на определенном отрезке [времени],  
точном, недавнем и измеряемом часами. Однако для  
распознавания различных человеческих судеб халдеи 64  
нуждаются в установлении не грубо приблизительного  
времени зачатия, но точного. Из этого становится яс-  
ным, что невозможно на основании зачатия устанавли-  
вать гороскоп. Однако это невозможно делать и на осно- 65  
вании родов. В самом деле, прежде всего затруднительно  
сказать, когда происходит рождение, в тот ли именно  
момент, когда порождаемое начинает высовываться на  
божий свет, или когда оно уже немного продвинулось,  
или когда оно положено на землю. Затем, и при помощи  
каждого такого [момента] тоже невозможно определить 06  
точное время рождения. Ведь в зависимости от того  
или иного состояния души, в зависимости от той или  
иной приспособленности тела, в зависимости от харак-  
тера [окружающей] местности, в зависимости от опыт-

Пости акуперки и прочих бесчисленных обстоятельств время, в которое появляется ребенок после раскрытия утробы, или то время, когда он несколько протиснется наружу или когда его положат на землю — не одно и то же, но в разных случаях оно разное. Поскольку <sup>67</sup> халдеи не в состоянии определенно и точно его установить, они лишаются возможности должным образом определить час рождения.

Отсюда становится ясным, что хотя халдеи и объявляют, что они знают гороскоп, поскольку он относится к моментам рождения, но они его не знают. А что у них <sup>68</sup> не является безошибочным также и наблюдение часов, об этом нужно заключать подобным же образом.

Действительно, когда они утверждают, что сидящий при роженице извещает при помощи диска о рождении тому халдею, который наблюдает звезды на возвышенном месте, и что этот последний при помощи наблюдения неба отмечает восходящее животное, то, во-первых, мы им покажем, что поскольку оказывается неопределенным рождение (это мы установили немного раньше<sup>14</sup>), то нелегко известить об этом рождении и при помощи

<sup>69</sup> диска. Затем, пусть даже можно будет воспринять момент рождения, все равно невозможно зафиксировать его в смысле точного времени. Ведь звук от диска продвигается до вершины горы в значительное время, ощутимо допускающее деление на части. Доказательством же этого является то, что наблюдается у дровосеков в гористой местности: поскольку звук удара слышится [только] после соответствующего времени от момента нанесения удара, он достигает слушающего в течение

<sup>70</sup> довольно продолжительного времени. Следовательно, и по этой причине халдеям невозможно точно воспринимать время восходящего животного и точно [время того животного, которое является] гороскопом. Далее, не только проходит после рождения известное время, в течение которого звук от того, который сидит у постели роженицы, доходит до того, который наблюдает звезды, но и в течение того времени, в которое он смотрит вверх и путем наблюдения исследует, в каком животном находится Луна и каждая из прочих звезд, расположение звезд успевает измениться, ибо движение космоса происходит с невыразимой быстротой, прежде чем он сумеет путем наблюдения сопоставить то, что <sup>71</sup> видится на небе, с часом рождения человека. И иначе.

Подобное наблюдение в ночное время, пожалуй, еще может принести пользу халдеям, поскольку то, что наблюдается в зодиакальном круге, и конфигурации звезд оказываются видимыми. Поскольку же некоторые рождаются также и днем, когда невозможно ничего отметить из сказанного раньше, в лучшем случае только движение Солнца, то необходимо сказать, что халдейская наука для одних случаев имеет значение, для других же не имеет. Имей также в виду и то, что даже и в ночное время <sup>72</sup> они не в состоянии постоянно делать безошибочные наблюдения за небесными явлениями. Ведь многие ночи бывают облачными и туманными. И было бы хорошо, если бы по изъятии всех этих оговорок можно было найти нечто твердое в этой науке, однако при наличии подобных препятствий для точного наблюдения небесных явлений это далеко не так.

Итак, отвергнув халдейское наблюдение часов и <sup>73</sup> установив вкратце, что для них является невозможным восприятие моментов рождения <sup>15</sup>, мы перейдем к остальной части обещанного рассуждения. Остается же нам рассмотреть восхождение в области зодиакального круга, если оставить в стороне аргументы, выставленные раньше.

Итак, мы утверждаем, что части зодиакальных <sup>74</sup> животных являются неотделимыми одна от другой; лучше же сказать: их совершенно невозможно точно определить. Но является правдоподобным то, что уже взошедшее животное кажется еще невозшедшим, и, наоборот, еще невозшедшее кажется уже поднявшимся. Также не может принести какую-нибудь пользу хал- <sup>75</sup> деям и указанный выше <sup>16</sup> способ употребления сосудов с водой, поскольку по мере протекания воды и растворения воздуха само течение и сопоставляемое с течением время не соответствуют друг другу. Весьма вероятно, что движение воды оказывается неодинаковым вначале, когда жидкость чиста, и впоследствии, когда она грязна и течет с трудом. Кроме того, вероятно и то, <sup>76</sup> что растворенный воздух, когда последний является туманным и густым, оказывает сопротивление вытеканию воды, производя некоторым образом его замедление, когда же он прозрачен и тонок, то он больше действует [этому]. Да и сама амфора неодинаково про- <sup>77</sup> текает, когда она полна, когда она налита до половины или когда она близка к опорожнению, но один раз



[течение происходит] быстрее, другой раз медленнее, третий раз среднее, в то время как движение пеба происходит постоянно с одной и той же скоростью.

75 Однако важнее всего то, что каждое из животных не является непрерывным телом и таким, которое было бы скреплено с предыдущим и связано с последующим так, чтобы посередине не оказывалось бы никакого промежутка, по оно состоит из рассеянных звезд, содержащих те или иные промежуточные расстояния и дискретные части, будь то в середине, будь то у краев. Отсюда, 79 поскольку животные зодиакального круга очерчены исчисляемыми частями, то обязательно с необходимостью возникают ошибки у тех, кто наблюдает с земли, поскольку от них ускользает, является ли соответствующее промежуточное расстояние концом предыдущего животного или началом того, которое восходит в дальнейшем.

80 Далее, холмы, на которых происходят звездные наблюдения, не остаются постоянно теми же самыми, но, поскольку мир по велению судьбы становится другим и меняется, нарушаются и они в связи ли с наводнениями от ливней, или в связи с землетрясениями, или другими подобными этому воздействиями, так что наблюдения за звездами не могут быть теми же самыми еще и вследствие данной перемены, но одно наблюдается с возвышенного места, другое — с низины, и то, что видно первым, не обязательно оказывается видимым и другим.

81 К этому нужно прибавить еще и различия чувств. Ведь одни имеют более острое зрение, чем другие. И как то, чего мы еще не видим из-за большого расстояния, орлы и ястребы воспринимают как большие предметы вследствие крайней остроты их зрения, так и уже взшедшее животное, ставшее гороскопом, из-за большого расстояния предстает халдею в качестве еще невзшедшего, если он не имеет острого зрения и обладает зрением сравнительно притупленным.

82 К этому нужно прибавить в качестве очевиднейшего аргумента против халдейской [науки] и то, что относится к различным качествам воздуха около того, кто производит определение [звезд]. Ведь весьма вероятно, что когда этот воздух является густым, то вследствие преломления зрения животное, находящееся еще под землей, кажется находящимся уже над землей, подобно тому как происходит и отражение солнечного луча

в воде. Не видя [еще] солнца, мы ведь часто замечаем его по отражению в воде. Но важнее всего то, что если <sup>83</sup> бы каждая двенадцатая часть зодиака появлялась в одно и то же время для всех наблюдателей небесных явлений во Вселенной и наблюдалась бы по одной и той же прямой, то, пожалуй, халдейские ученые еще могли бы точно воспринять восхождение знака зодиака над горизонтом. При настоящем же положении дела, <sup>84</sup> поскольку оно не является для всех одновременно, но одним является быстрее, другим медленнее и кое-кому косвенно, а кое-кому прямо, то отсюда получается вывод, что не для всех одно и то же животное оказывается гороскопом, но этим оно кажется уже взошедшим, другим же — находящимся под самым горизонтом, и то, которое одним явилось в отклонении <sup>17</sup> от животного-гороскопа, другим видится в качестве самого гороскопа. И то, что это именно так, ясно и из неподвижных звезд, <sup>85</sup> как, например, Арктика и Пса, поскольку они не появляются в одно и то же время для жителей разных частей света, но разным являются по-разному.

Итак, мы достаточно показали, что невозможно воспринять с точностью животное, которое является гороскопом, а вследствие этого и никакие другие «центры», на основании которых у халдеев происходят предсказания. И вдобавок ко всему изложенному нужно сказать, что если бы даже и можно было воспринять <sup>86</sup> точное время последования этих [животных], то [во всяком случае] ясно, что никто из приходящих к халдеям простых людей не может быть наблюдателем точного времени для самого себя. Ведь этот предмет требует мастерства, как мы показали выше <sup>18</sup>, и он больше того, чем его мог бы воспринять простой человек. А поскольку сам халдей не наблюдал точного времени зарождения <sup>87</sup> данного простого человека, но услышал его от него самого, а этот простак в свою очередь не знает точного времени ввиду ли своей неопытности или ввиду того, что он не слишком усердно занимался этим предметом, то остается, следовательно, [признать], что не существует никакого точного предсказания, но что для людей от халдейской науки получается [здесь] только обман и надувательство.

Если же они, снова перейдя в наступление, скажут, <sup>88</sup> что определяется не точное время, но время в общем и целом, то они будут изобличены, можно сказать,

своими же выводами. Ведь те, кто родился в одно и то же время, если последнее брать вообще, живут вовсе не одинаковой жизнью, по одни, например, начинают царствовать, другие же старятся в окопах. Так, никто не был равен Александру Македонскому, хотя многие во Вселенной родились одновременно с ним, и [никто не равен] философу Платону. Поэтому если халдеи рассматривает время рождения [только] в известном его протяжении, то он и не сможет определенно сказать, что родившийся в такое-то время будет счастливым, потому что многие, родившиеся в одно и то же время с ним, оказались несчастными, и, наоборот, что вот этот будет нуждаться, потому что немало и таких, которые, обладая той же самой «диспозицией» составились в богатстве <sup>19</sup>.

<sup>20</sup> Но и рассуждение, противоположное выставленному аргументу, как оказывается, весьма значительно уличает халдеев. Действительно, если те, кто обладает одной и той же «диспозицией» своего рождения, подвергаются одинаковым событиям в жизни, то те, кто обладает разными рождениями, должны были бы становиться совершенно разными. А это ложь. Мы ведь <sup>21</sup> наблюдаем, что многие различные по возрасту, по виду своего тела и по множеству других признаков и присутствующих им свойств приходят к одинаковому концу, когда они или погибают на войне, или умирают под развалинами жилищ, или тонут вследствие кораблекрушения. Стоит усомниться, как мог бы халдей предсказать им одинаковую гибель при их жизни [столь различной]. Действительно, если родившийся под стрелой Стрельца должен, по математическому вычислению, быть умерщвленным, то каким же образом были сразу уничтожены столько десятков тысяч варваров, сражавшихся против греков у Марафона? Ведь не существовал же, конечно, для них всех один и тот же гороскоп. И далее, если тот, кто родился под чашей Водолея, должен погибнуть вследствие кораблекрушения, то каким же образом потонули одновременно те греки, <sup>22</sup> которые возвращались от Трои <sup>20</sup>? Ведь невозможно же, чтобы все они, обладая большими взаимными различиями, родились под чашей Водолея. Но невозможно сказать и того, что все находящиеся на корабле гибнут часто из-за одного, которому суждено погибнуть на море. Ведь почему же судьба этого человека преодоле-

вает судьбу всех, а не спасаются все из-за одного, которому суждено умереть на земле?

Кто-нибудь может испытать затруднение также<sup>94</sup> и в отношении неразумных животных. Действительно, если события в жизни происходят в зависимости от конфигурации звезд, то нужно было бы, чтобы рождающиеся под одной и той же частью зодиакального животного одновременно осел и человек получали в обоих случаях один и тот же ход жизни, а не так, чтобы человек, после того как он продолжительное время славно подвизался в государственной деятельности, заслуживал у народа почет, а осел постоянно носил тяжести или отнюдился на мельницу.

Следовательно, нет никаких оснований ставить<sup>95</sup> жизнь в зависимость от звездных движений, или если для этого есть основание, то это совершенно для нас неуловимо.

Отправляясь от того же самого принципа, мы, однако, посраим их и в том, что они хотят связать с видом зодиакальных животных наружность и нравы людей, говоря, например, что родившийся подо Львом будет мужественным, а под Девой — будет с длинными гладкими волосами, миловидным, с белой кожей, бездетным<sup>21</sup> и скромным. Ведь это и подобное этому<sup>90</sup> больше достойно осмеяния, чем изучения.

Во-первых, если Лев силен и мужествен и поэтому, как они говорят, родившийся под ним будет мужественным, то на каком основании они считают животным женского пола Тельца, если последний аналогичен Льву? Затем, [нелепо] полагать, что в качестве красивейшего животного Лев на небе имеет аналогию<sup>97</sup> со львом на земле. Ведь весьма вероятно, что древние давали подобные имена, исходя из простого сходства во внешнем очертании и даже не из этого, но [только] ради наглядности обучения.

В самом деле, что имеют общего с медведицей<sup>98</sup> известные семь звезд, находящиеся друг от друга на огромном расстоянии? Или [что общего имеют] с головой дракона пять звезд, о которых говорит Арат:

По две звезды на висках и у глаз и одна, что пониже,  
Крайнее место зубов занимает огромного зверя<sup>22?</sup>

Впрочем, как мы сказали выше<sup>23</sup>, у тех, кто родился<sup>99</sup> под одним и тем же животным, не являются одинаковыми

ни наружный вид, ни нравы. Правда, они утверждают, что эти различия способны производить те части, на которые делится каждое животное и [так называемые] мипуты<sup>24</sup>. Но это опять невозможно. Мы ведь уже показали<sup>25</sup>, что невозможно соблюсти точность в отождествлении момента рождения и наблюдения гороскопа.

- <sup>100</sup> Далее, одно из двух: или родившийся становится мужественным, потому что [соответствующее] животное посит название Льва, или потому, что вследствие воздействия на воздух со стороны небесного Льва подобным становится и расположение рождающегося человека. Однако нет никакого вероятия, чтобы человек становился мужественным из-за того, что животное, являющееся гороскопом, получило название Льва. Ведь на этом основании нужно было бы, чтобы мужественными оказывались и те люди, которые родились и воспитывались вместе с земным львом, поскольку называется львом то животное, одновременно с которым
- <sup>101</sup> они воспитывались. Если же [это происходит] вследствие изменения воздуха, то какое это имеет значение для установления различий в жизни? Ведь определенное растворение воздуха, возможно, еще связано с тем, что рождающееся оказывается сильно телом и дико нравом, но воздух, насколько это можно заметить, насколько не содействует тому, чтобы рождающееся становилось тесным долгами, или чтобы оно было царем, или было в оковах, или имело мало детей, или мало братьев, или что бы то ни было. И в свою
- <sup>102</sup> очередь если тот, кто родился в тот момент, когда гороскопом была Дева, оказывается с длинными гладкими волосами, миловидным и с белой кожей<sup>26</sup>, то нужно было бы, чтобы никто из эфиопов не имел Девы в качестве гороскопа, потому что иначе надо было бы согласиться, что эфиоп — белый, миловидный и имеет длинные гладкие волосы. А это уж нелепее всего.
- <sup>103</sup> Да и вообще, если они говорят, что различия человеческих жизней указываются им не звездами, по что они сами наблюдают их при помощи взаимоотношения звезд, то я утверждаю, что если предсказание хочет стать надежным, необходимо, чтобы одно и то же взаимоотношение звезд наблюдалось не один раз для чьей-нибудь жизни, но и другой раз для другой жизни и третий раз для третьей, чтобы по наблюдениям паступления событий для всех [случаев] мы смогли

бы узнать, что когда звезды воспринимают подобную конфигурацию, то грядущее будет, несомненно, таким-то. И как в медицине мы заключаем из наблюдения, что ранение в сердце является причиной смерти, <sup>104</sup> наблюдая это не только на кончине Диона, но и Феона, и Сократа, и многих других, так и в математике, если достоверно то, что такая-то конфигурация звезд указывает на такую-то жизнь, то это, должно быть, наблюдалось не один раз на одном человеке, но много раз и на многих. Поскольку же одна и та же конфигурация <sup>105</sup> звезд наблюдается, как они говорят, через большие промежутки времени, поскольку возвращение великого года <sup>27</sup> происходит через 9977 лет, то человеческое наблюдение не может распространиться на столько веков даже при условии единственного возникновения мира. Если же, как утверждают некоторые, уничтожение мира прерывает это наблюдение не раз, но много раз или — что в любом случае — происходит частичное изменение, то и тогда уничтожается непрерывность исторической традиции.

Вот то существенное, что может быть высказано <sup>106</sup> против халдеев. После этого начнем новое краткое исследование, направленное против музыкантов.

КНИГА VI  
ПРОТИВ МУЗЫКАНТОВ

[I. ВВЕДЕНИЕ]

- <sup>1</sup> О музыке говорится в трех смыслах. В первом смысле [она является] некоторой наукой о мелодии, звуке, о творчестве ритма и подобных предметах, в связи с чем мы называем музыкантом, например, Аристоксена <sup>1</sup>, сына Спинтара. Во втором смысле [это] — эмпирическое умение, относящееся к инструментам, так что мы называем музыкантами тех, кто играет на флейте, на гуслях, или арфисток. В этом собственном значении музыка и имеется в виду у большинства. В переносном же смысле мы имеем обыкновенные называть иногда тем же самым именем и удачное исполнение в области тех или других предметов. Так, например, мы говорим, что некоторое произведение отличается музыкальностью даже тогда, когда оно является видом живописи, и называем музыкальным того живописца, который в нем преуспел <sup>2</sup>.
- <sup>3</sup> Однако если музыку можно мыслить в стольких видах, то в настоящее время надлежит выставить возражения, ей-богу, не против какой-нибудь другой музыки, по той, которая мыслится в первом значении, поскольку в сравнении с прочими видами музыки она оказывается наиболее совершенной.
- <sup>4</sup> Что касается этих возражений, то, как и в отношении грамматики, они бывают двоякого рода. Именно, одни пытались более догматическим способом учить, что музыка не является наукой, необходимой для блаженства, но, скорее, приносит вред, доказывая это как на основании протворечивости высказываний музыкантов, так и на основании опровержения их главнейших аргументов. Те же, кто пользуется больше апориями, отбросивши в сторону подобного рода возражения, полагают, что, поскольку колеблются основные предположения музыкантов, вся их музыка теряет право на существование. На этом основании и мы, чтобы

не показалось, будто мы опускаем что-то из их учения, а по порядку изложим в основных чертах общий характер каждого из их положений или утверждений, не впадая в длинные разъяснения излишних предметов и не сокращая изложение предметов важных и необходимых, но делая наш рассказ по возможности средним и умеренным.

## 12. ИЗЛОЖЕНИЕ ОБЩИХ ТЕОРИЙ МУЗЫКИ

По порядку мы начнем прежде всего с того, что обычно болтает о музыке толпа.

Именно, говорят, что если мы принимаем философию, которая делает разумной человеческую жизнь и приводит в порядок страсти души, то гораздо более того мы принимаем и музыку, за то что она достигает тех же результатов, что и философия, распорядясь нами не насильственно, но с какой-то чарующей убедительностью. Так, например, Пифагор, увидевши однажды молодых людей, которые неистовствовали под влиянием опьянения, так что ничем не отличались от безумных, дал совет сопровождавшему их флейтисту исполнить для них мелодию в спонтанном размере<sup>3</sup>. Когда же тот исполнил этот совет, то они внезапно в такой мере перешли в разумное состояние, как если бы они были трезвыми с самого начала. Далее, первые в Греции и прославленные своей храбростью<sup>8</sup> спартапцы всегда воевали так, что их войска вела музыка. Так же и те, кто пользовался советами Солона, выстраивались под флейту и лиру, совершая ритмические движения с оружием<sup>4</sup>. Но как музыка ведет неразумных к разуму, а более трусливых она обращает к храбрости, так же она успокаивает тех, кто распален от гнева. Мы видим, например, у поэта, что гневающегося Ахилла послы нашли

Сердце свое услаждавшим игрою на форинге звонкой,  
Очень красивой на вид, с перемычкой серебряной  
сверху.

Взял он в добычу ее, Гетионов разрушивши город,  
Ею он дух услаждал...<sup>5</sup>

как будто бы он ясно сознавал, что музыкальные занятия больше всего способны преодолевать его настроение. Далее, привычным являлось для других<sup>11</sup> героев, когда они уезжали из своей страны и пред-



принимали далекое плавание, оставляя музыкантов в качестве самых надежных стражей и разумных зрителей для своих жеи. При Клитемнестре как раз был такой певец, которому Агамемнон оставил много поручений относительно ее разумного поведения. Однако хитрый Эгист тотчас же приказал, чтобы этот певец

...был сослап... на остров бесплодный,  
Где и оставлен; и хищные птицы его растерзали <sup>6</sup>.

После этого он захватил таким способом беззащитную Клитемнестру и осквернил ее, убедивши ее, [кроме того], присвоить себе власть Агамемнона. Далее, <sup>13</sup> те, кто имеет большое значение в философии, как, например, и Платон, утверждают, что мудрец подобен музыканту, обладающему гармонически настроенной душой <sup>7</sup>. Вследствие этого и Сократ, хотя он уже был в глубокой старости, не стыдился часто ходить к кифаристу Лампону и порицающим его за это отвечать, что лучше заслужить упрек в позднем обучении, чем в отсутствии всякого обучения <sup>8</sup>.

<sup>14</sup> Притом, говорят, не следует корить древнюю музыку на основании нынешней музыки, испорченной и изломанной, если афиняне, проявляя большую предусмотрительность в деле разумного воспитания и учитывая важность как раз музыки, оставили ее потомкам в качестве необходимейшей науки. И свидетелем этого <sup>15</sup> является поэт древней комедии, когда он говорит <sup>9</sup>:

Скажу сначала, смертным жизнь какую доставил я...  
Вот вам первое: плача и визга детей было в городе  
вовсе не слышно.  
Нет! Учтивою кучкой по улице шли ребятишки тогда  
к кифаристу...

Поэтому если музыка в настоящее время размягчает ум какими-то изломанными мелодиями и женственными ритмами, то это, [говорят], не имеет никакого отношения к музыке древней и мужественной <sup>10</sup>.

<sup>16</sup> Далее, если является полезной для жизни поэзия <sup>11</sup>, а ее, как оказывается, музыка украшает своими мелодиями, доставляя возможность пропеть слова, то полезной должна оказаться и музыка. Конечно, и поэты тоже называются творцами мелодий <sup>12</sup>. Кроме того, песни Гомера в старину пелись под лиру. Точно так же и у трагиков — песни и стасимы, причем послед-

ние имели вполне определенный физический смысл, 17  
каковы, например, следующие слова:

Земля величайшая! Зевса Эфир!  
Он — прародитель людей и богов!  
Она — влагоотечные капли росы  
Принявшая — смертных родит,  
Питцу родит и аверей племена, —  
За что спрaнедливо  
Дано ей имя Матери Всего 13.

Вообще же музыка исполняется не только для удовольствия любителей, но и [для сопровождения] гимнов, пиров и жертвоприношений богам. Поэтому она также обращает ум к ревности о благих делах. Она же является утешением в страданиях. Поэтому флейты и наигрывают мелодии для людей, пребывающих в скорби, облегчая [тем самым] страдания последних.

### [3. КРИТИКА ОБЩИХ ТЕОРИЙ]

Вот что [можно сказать] в защиту музыки. Против 19 же этого говорится, во-первых, то, что нельзя сразу же согласиться, будто одни мелодии являются по природе способными возбуждать душу, а другие ее успокаивать. Ведь подобные вещи происходят [только] в зависимости от нашего мнения. Именно, подобно тому как удар грома 14 не указывает, как говорят ученые-эпикурейцы, на появление какого-то бога, но представляется таковым только простакам и суеверам (поскольку подобный же удар может происходить одинаковым образом и от взаимного столкновения 20 других тел 15, как, например, во время вращения жерновов или от аплодисментов), точно так же и из музыкальных мелодий одни являются такими, а другие этакими вовсе не по природе, но в зависимости от нашего собственного представления. Одна и та же мелодия способна, например, возбуждать лошадей, но не способна возбуждать людей, когда они являются слушателями в театре. Да и лошадей, пожалуй, мелодии способны не возбуждать, но ошарашивать.

Затем, если музыкальные мелодии даже и являются 21 ся таковыми, то из-за этого музыка еще не является полезной для жизни. Она успокаивает настроение не потому, что она обладает силой, отпоящейся к разумности, но потому, что она обладает способностью

отвлекать. Вследствие этого стоит только замолкнуть подобным мелодиям, как наш ум снова возвращается к первоначальному настроению, как будто бы он и не подвергался лечебному воздействию с их стороны. Поэтому как сон или вино не разрешают страдания,

22 по его откладывают, вызывая оцепенение, расслабление и забвение, так и определенного рода мелодия не успокаивает скорбящую душу или потрясенный гневом рассудок, но, если только [вообще она что-нибудь производит], она только отвлекает.

23 Далее, что касается Пифагора<sup>16</sup>, то, во-первых, он проявил легкомыслие, если захотел не во время приводить в разумное состояние пьяных, а не воздержался от этого. Затем, если даже он и наставил их па путь истины этим способом, то он свидетельствует тем самым, что флейтисты гораздо больше имеют значение для наставления в нравственности, чем философы.

24 Далее, то, что спартапцы воевали под флейту и лиру, является доказательством сказанного несколько раньше, но не того, что музыка полезна для жизни. Именно, как носильщики тяжести, или гребцы, или исполняющие какое-нибудь другое трудное дело пользуются ритмической командой для отвлечения внимания от связанного с этим делом страдания, точно так же и те, кто пользуется на войне флейтами или трубами, придумали это не потому, что мелодия способна производить какое-то возбуждающее действие на настроение и быть причиной мужественной воли, но потому, что они ревностно старались отвлечь самих себя от беспокойства и смятения: ведь и некоторые варвары трубят в круглые раковины и сражаются, ударяя в барабаны, однако ничто из этого [несколько] не превращает их в храбрецов.

25 Но то же самое можно сказать и относительно гневающегося Ахилла, хотя нет ничего странного в том, что он, будучи влюбчивым и невоздержанным,

26 мог ревностно заниматься музыкой. Однако, [говорят нам], недаром же герои поручали собственных жен тем или иным певцам как мудрым стражам, например, Агамемнон свою Клитемнестру. Но это уже выдумки мифологов, которые сами тут же и уличают самих себя. В самом деле, если верить в то, что музыка исправляет нравы, то каким же образом Клитемнестра убила Агамемнона у собственного его очага, как быка в стойле<sup>17</sup>, и каким

же образом Пенелопа допускала в дом Одиссея распутную толпу молодых людей<sup>18</sup> и, постоянно подавая надежды их похоти и ее возбуждая, затеяла для своего супруга войну на Итаке более губительную и тяжелую, чем поход на Троию? Далее, если Платон<sup>19</sup> допускал музыку, то это еще не значит, что она стремится к блаженству, поскольку и другие, не менее его достойные доверия, вроде Эпикура, отвергали это занятие, говоря, наоборот, что она лишена всякой пользы и «ленива, любит вино, небрежна к имуществу»<sup>20</sup>. Глупы, однако, и те, которые для [доказательства]<sup>28</sup> ее годности связывают с ней пользу, получаемую от поэзии, поскольку если можно учить о бесполезности поэзии, как это мы говорили в рассуждении против грамматиков<sup>21</sup>, то несколько не меньше того можно доказать и то, что если музыка, возникающая в связи с мелодией, может доставлять только наслаждение, то поэзия, напротив того, возникающая в связи с мыслью, может быть и полезной и содействовать умственному развитию.

Таков ответ тем, кто пытается защищаться. Непосредственно же против музыки говорится следующее. Ясно, что в случае пользы она полезна либо потому, что музыкально образованный человек получает от слушания музыки больше удовольствия в сравнении с обывателями, либо потому, что нельзя сделаться хорошим человеком, не получивши предварительно воспитания при помощи этого [слушания], либо потому, что элементы музыки и знания философских предметов<sup>30</sup> являются одними и теми же (печто подобное мы говорили выше<sup>22</sup> также относительно грамматики), либо потому, что мир управляется соответственно гармонии<sup>23</sup>, как говорят ученики Пифагора, и что мы нуждаемся в музыкальных теоремах для понимания [мира как] целого, либо, [наконец], потому, что определенного рода мелодии действуют на нравственную сторону души.

Однако невозможно говорить о том, что музыка<sup>31</sup> полезна вследствие того, что музыканты получают больше удовольствия от слушания музыки в сравнении с обывателями. Во-первых, это удовольствие не является для обывателей необходимым, вроде того удовольствия, которое получается от еды, питья или теплоты в случае голода, жажды или холода. Затем, если даже это является необходимым, то мы можем получать от этого<sup>32</sup>

наслаждение и без опытности в музыке. Так, например, младенцы засыпают, когда слышат мелодическое баюканье, а неразумные животные очаровываются флейтой и свирелью. Как говорят, дельфины, чтобы получить удовольствие от мелодии флейт<sup>24</sup>, подплывают к гребным судам. Из них, конечно, ни один не имеет ни опыта<sup>33</sup> в музыке, ни понятия о ней. И по-видимому, как мы получаем удовольствие от купанья или виба без всякого кулипарного искусства и дегустаторства, то неужели таким же образом мы не получим удовольствие, слушая усладительную мелодию, и без всякого музыкального искусства? Ведь если мы и лучше обывателей воспринимаем техническую сторону музыки, но зато несколько не больше получаем от этого удовольствия. Следовательно, музыку нельзя одобрять на том основании,<sup>34</sup> что знатоки-де получают от нее более значительное удовольствие.

Также [нельзя говорить о полезности музыки] и на основании того, что она ведет душу к мудрости. Ведь наоборот, стремлениям к добродетели она препятствует и оказывает сопротивление, делая молодых людей склонными к распутству и похоти, поскольку<sup>35</sup> музыкально образованный человек

Всегда охотится за наслаждением Муз.  
Ленив он будет дома и на публике,  
Друзьям пикто он, кроется невидямо,  
Коль верх возьмет над ним томленье сладкое<sup>25</sup>.

<sup>36</sup> Точно так же невозможно говорить о ее полезности для блаженства и на основании того, что она отправляется от тех же самых элементов<sup>26</sup>, что и философия, как это ясно само собой.

Остается, следовательно, [говорить о ее пользе] на основании того, что мир управляется соответственно гармонии, или говорить о ее пользе на основании того, что ее мелодии доставляют блаженство. Однако последний аргумент уже раскритикован как неистинный<sup>27</sup>, а что мир устроен соответственно гармонии, то доказывается разнообразными средствами, что это ложь. Затем, даже если бы это было истинным, то ничто подобное не служит для блаженства, как не служит для этого и та гармония, которая создается при помощи инструментов.

Вот какого характера первый тип возражений<sup>28</sup> против музыкантов. Второй же тип<sup>28</sup>, связанный

с музыкальными принципами, придерживается более делового исследования. А именно, поскольку музыка является некоторой наукой о мелодическом и немелодическом, ритмическом и неритмическом, то если мы докажем нереальность мелодии и несуществование таких вещей, как ритмы, то мы тем самым обязательно установим и нереальность самой музыки. Скажем же сначала о мелодиях и об их реальности, начавши несколько издалека.

#### [4. ТЕХНИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МУЗЫКИ]

Итак, звук есть — и с этим всякий согласится — <sup>39</sup> специфический, чувственно воспринимаемый предмет слухового ощущения. Именпо, как восприятие цветов есть дело только зрения, и восприятие благовония и зловония есть дело только обоняния, и ощущение сладкого и горького есть дело вкуса, так точно звук является специфическим предметом ощущения слуха.

Из звуков одни бывают «острыми» (высокими), <sup>40</sup> другие же «тяжелыми» (низкими), причем то и другое из этого получает свое наименование в метафорическом смысле от предметов осязания <sup>29</sup>. Именно, подобно тому как житейский обиход называет острым то, что колет и режет наше осязание, и тяжелым то, что оказывает давление и утеснение, точно так же [он называет] одни звуки «острыми», как будто бы они резали наш слух, другие же «тяжелыми», как будто бы они оказывали давление. И нет ничего странного в том, если мы поль- <sup>41</sup> зуемся теми или другими метафорами от предметов осязания, подобно тому как мы называем какой-нибудь звук серым, черным и белым, исходя из предметов зрения.

Когда звук произносится ровно и на одной ступени, так, что не происходит никакого отвлечения чувственного восприятия ни в сторону более «тяжелого», ни в сторону более «острого» звука, то подобный голос называется *тоном*. В связи с этим музыканты, давая определение, говорят: «Тон есть локализация мело- <sup>42</sup> дического звука на определенной ступени».

Из тонов одни являются *равнозвучными*, другие — *неравнозвучными*. Равнозвучными [тонами] являются те, которые не различаются между собой по «остроте» и «тяжести», неравнозвучными же называются те,

которые не таковы. Из равнозвучных тонов, как и из  
43 неравнозвучных, некоторые называются «острыми»,  
а некоторые «тяжелыми», а из неравнозвучных тонов  
одни имеют название *диссонансов*, другие же — *консо-*  
*нансов*, причем диссонансами являются те, которые  
действуют на слух нерегулярно и разрозненно, консо-  
нансами же те, которые [действуют] более правильно  
и непрерывно. Специфическое свойство того и другого  
44 рода [тонов] станет более ясным, если мы воспользуемся  
аналогией со вкусовыми качествами. Именно, как  
из вкусовых предметов одни имеют такой состав, что  
действуют на ощущение единственным образом и мягко  
(таков мед, смешанный с вином, и мед, смешанный  
с водой), другие же действуют неодинаково и несходным  
образом (как, например, мед, смешанный с уксусом) —  
ведь каждая из этих смесей вызывает специфическое  
качество для вкуса, — точно так же и в области тонов  
диссонансами являются те, которые действуют на слух  
без правильности и рассеянно, а консонансами являются  
тоны более правильные. Вот какое существует различие  
в тонах у музыкантов.

45 Описываются у них и известного рода *интервалы*,  
соответственно которым звук движется, или восходя  
к более «острому» тону, или спускаясь к более «тяже-

46 лому»<sup>30</sup>. Вследствие этого по аналогии одни интерва-  
лы носят название консонирующих, другие — диссо-  
нирующих, причем консонирующие те, которые состоят из  
46 консонирующих тонов, диссонирующие же те, кото-  
рые состоят из тонов диссонирующих. Из консонирую-  
щих интервалов первым и наименьшим музыканты назы-  
вают *кварту*, после нее большей — *квинту* и еще боль-

47 шей, чем квинта, — *октаву*<sup>31</sup>. Точно так же из диссо-  
нирующих интервалов наименьшим и первым является то,  
что у них носит название *диеза* (четверть тона), вто-  
рым — *полутон*, двойной в отношении к диезу, треть-  
им же — *тон*, *двойной* в отношении полутона.

48 Далее, всякий музыкальный интервал осуществ-  
ляется при помощи тонов, как и всякий «*нрав*» (*ἦθος*),  
который является некоторым родом *звукоряда* (*μελω-*  
*δίας*). Именно, подобно тому как из человеческих  
нравов одни являются суровыми и тяжелыми (такowymi  
изображают нравы древних), другие же — склонными  
к любви, пьянству, слезам и крикам, точно так же и  
один звукоряд вызывает в душе движения возвышенные

и культурные, другой же — более низменные и неблаго-  
городные. Такого рода звукоряд называется у музыкан-  
тов общим именем «нрава» на том основании, что он <sup>49</sup>  
способен действовать на нравственность, подобно тому  
как страх называется «бледным», будучи способным  
вызывать бледность <sup>32</sup>, и южные ветры называются  
«глухими», «мрачными», «с больной головой», «лени-  
выми» и «расслабляющими» <sup>33</sup>, вследствие того что они  
способны вызывать эти состояния. Один вид такого  
общего звукоряда называется *хроматическим*, другой — <sup>50</sup>  
*гармоническим* и третий — *диатоническим* <sup>34</sup>. Из них  
гармонический звукоряд является способным создавать  
некоторого рода строгий нрав и важность, хромати-  
ческий является каким-то жалобным и плачевным,  
диатонический же — несколько шероховатым и грубо-  
ватым. В свою очередь гармонический звукоряд из  
[всех] звукорядов не содержит в себе никакого под- <sup>51</sup>  
разделения. Диатонический же и хроматический звуко-  
ряды содержат некоторые видовые различия: диа-  
тонический — два, так называемый мягкий диатони-  
ческий и напряженный [твердый]; хроматический же —  
три, из которых один называется тоновым, другой  
полутоновым и третий мягким.

#### [5. КРИТИКА ТЕХНИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ МУЗЫКИ]

Из этого ясно, что всякая теория мелодии опирается <sup>52</sup>  
не на что иное, как только на учение о тонах. И поэтому  
если их опровергнуть, то и сама музыка превратится  
в ничто.

Однако как можно утверждать, что не существует  
никаких тонов? Мы скажем, [это можно утверждать]  
на основании того, что эти тоны являются по роду  
своему звуком, а в наших скептических записках  
уже показано <sup>35</sup>, что по свидетельству [самих же]  
догматиков звук не имеет никакого реального суще-  
ствования. Именно, философы-кирепайки <sup>36</sup> утвер-  
ждают, что существуют только аффекции, а другого  
ничего нет. На этом основании и звук, поскольку <sup>53</sup>  
он является не аффекцией, но тем, что ее вызывает,  
не может относиться к числу реально существующих  
предметов, а сторонники Демокрита и Платона, с другой  
стороны, опровергая все чувственное, одновременно



- с этим опровергают как раз и звук, поскольку он оказывается каким-то чувственным предметом. И иначе:
- 54 если существует звук, то или он есть тело, или он бестелесен. Однако он не есть ни тело, как во многих местах учат перипатетики, ни бестелесное, как об этом учат стоики<sup>37</sup>. Следовательно, звука не существует.
- 55 Однако кто-нибудь другой может употребить еще и такой аргумент. Если не существует души, то не существует и чувственных восприятий, поскольку они являются ее моментами. А если не существует чувственных восприятий, то не существует и чувственных предметов, поскольку их бытие мыслится [только] в отношении чувственных восприятий. А если нет чувственных предметов, то не существует и звука, поскольку он является некоторым видом чувственно воспринимаемых предметов. Однако душа ни в каком случае не существует, как мы это показали в своих рассуждениях о ней<sup>38</sup>. Следовательно, не существует и звука.
- 56 Далее, если звук не является ни кратким, ни долгим, то звука не существует. Но как мы говорили в рассуждении против грамматиков<sup>39</sup>, производя исследование против них о слоге и речении, действительно не существует ни краткого, ни долгого звука. Следовательно, звука не существует.
- 57 Кроме того, звук не мыслится ни в виде законченного результата, ни в виде субстанции, но в становлении и во временном протяжении<sup>40</sup>. Однако мыслимое в становлении становится, но еще не существует, подобно тому как и о жилище, корабле и многих других предметах нельзя сказать, что они существуют, если они [только еще] возникают. Следовательно, звука не существует.
- 58 Для этого можно воспользоваться еще и другими многочисленными аргументами, о которых мы, как я сказал, рассуждали в наших комментариях к «Пирроновым положениям»<sup>41</sup>. В настоящее же время если не существует звука, то нет и тона, который есть, как сказано<sup>42</sup>, локализация звука на определенной ступени. Если же нет тона, то не существует и музыкального интервала, не существует консонанса, не существует звукоряда, не существует и родов этого последнего<sup>43</sup>. А поэтому не существует и музыки, поскольку она является, как сказано, знанием мелодического и немелодического<sup>44</sup>.

Затем, отправляясь от другого принципа, можно <sup>59</sup> показать, что если даже это отбросить, то [все равно] музыка окажется лишенной реального существования ввиду излагаемой ниже апории относительно творчества ритма. Ведь если никакого ритма не существует, то не может существовать и никакой науки, относящейся к ритму. Однако ритма не существует, как мы это докажем. Следовательно, не существует никакой науки о ритме.

Как мы говорили уже много раз, ритм есть система <sup>60</sup> стоп, а стопа состоит из арзиса и тезиса <sup>45</sup>. Арзис и тезис выявляются при помощи длительности времени, причем тезис соответствует одним, а арзис другим моментам времени. Подобно тому как из звуков складываются слоги, а из слогов — предложения, точно так же из моментов времени возникают стопы, а из стоп — ритмы. Поэтому если мы покажем, что не существует времени, <sup>61</sup> то вместе с этим у нас получится доказательство и того, что не существует и стоп, а потому и ритмов, поскольку эти последние получают свою структуру от стоп. А из этого последует и то, что относительно ритма не может быть никакой науки.

Как же [это происходит]? Что времени не существует, это мы уже установили в «Пирроновых рассуждениях» <sup>46</sup>. Однако коснемся этого несколько и теперь. Действительно, если существует какое-нибудь время, <sup>62</sup> то оно или имеет границу, или безгранично. Однако оно не имеет границы, поскольку иначе пришлось бы сказать, что было некогда время, когда времени не было, и будет когда-нибудь время, когда времени не будет. Не является оно и безграничным. Ведь в нем есть прошедшее, настоящее и будущее. Если же ни одно из них не существует, то время обладает границей, если существует, то в настоящем должно существовать и прошедшее и будущее, что нелепо. Следовательно, времени не существует. Ведь то, что состоит из нереаль- <sup>63</sup> ного, само, во всяком случае, оказывается нереальным. Поэтому время, поскольку оно состоит из прошедшего, которого уже нет, и будущего, которого еще нет, должно оказаться нереальным.

И иначе: если время лишено частей, то как же мы <sup>64</sup> говорим, что одно в нем — настоящее, другое — прошедшее и еще другое — будущее? Если же оно делимо, то поскольку все делимое измеряется какой-нибудь

своей частью (как, например, локоть — пядью, а пядь — пальцем), необходимо отсюда, чтобы и оно измерялось какой-нибудь своей частью. Однако невозможно настоящим измерять прочие времена, потому что одно и то же наступающее и настоящее время явится (в зависимости от того, к чему оно прилагается) прошедшим и будущим, прошедшим — потому, что оно измеряет прошедшее время, а будущим — потому, что будущее. Но это нелепо. Но невозможно измерять и настоящее время каким-нибудь из прочих двух времен. По этой причине нельзя и в данном отношении говорить, что какое-то время существует.

66 Кроме того, время обладает тремя частями<sup>47</sup>, из которых одна — прошедшее, другая — настоящее и третья — будущее. Из них прошедшего уже нет, а будущего еще нет. Что же касается настоящего, то или оно имеет части, или оно неделимо. Однако оно не может быть неделимым, поскольку в неделимом, как говорит Тимон<sup>48</sup>, ничего не может возникнуть делимого (как, например, возникновения, уничтожения). И иначе: если настоящее время не имеет частей, 67 то оно не имеет ни начала, с которого оно начиналось бы, ни конца, к которому оно приходило бы, а поэтому не имеет оно также и середины. Таким образом, настоящего времени не может существовать. Если же оно делимо, то, если время делится на несуществующие моменты, оно не будет существовать, а если на существующие, то будет существовать не все время в целом, но одни из его частей будут существовать, другие же не будут. Следовательно, времени не существует, а потому не существует и стоп, и ритмов, и науки о ритмах, [т. е. теоретической музыки].

68 Высказавши эти существенные аргументы против принципов музыки, мы можем на этом и закончить наше рассуждение против наук [вообще].

**ТРИ КНИГИ  
ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ**

*Перевод*  
*Н. В. Брюловой-Шаскольской*

## КНИГА ПЕРВАЯ

### [1. О НАИБОЛЕЕ ОБЩЕМ РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ ФИЛОСОФАМИ]

Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти<sup>1</sup> ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невосприимчивости, или упорствовать в отыскивании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей,<sup>2</sup> искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Те, что воображают себя<sup>3</sup> нашедшими, называются особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; об истине как о невосприимчивом высказались последователи Клитотомаха<sup>1</sup>, Карнеада и другие академики, ищут же скептики. Отсюда правильно принимать, что существуют три главнейших<sup>4</sup> рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Пусть другие говорят об остальных родах, о скептическом же способе рассуждения скажем в главных чертах теперь мы, после предварительной оговорки: ни о чем из того, что будет высказано, мы не утверждаем, будто оно обстоит во всем так, как мы говорим, но излагаем повествовательльно каждую вещь согласно с тем, как это ныне нам кажется.

### [2. О РАССУЖДЕНИЯХ ПО ПОВОДУ СКЕПСИСА]

О скептической философии можно рассуждать вообще<sup>5</sup> и в частности. В общем рассуждении мы устанавливаем отличительные свойства скепсиса, определяя его понятие (έννοια), начала (άρχαι), разумные основания (λόγοι), средство для суждения (κρίτήριον), цель (τέλος), способы (τρόποι, тропы) воздержания от суждения (έποχή), а также то, как нам понять отрицательные речи скептиков и отличие скепсиса от смежных с ним родов философии. В частном же рассуждении мы возражаем против каждой отдельной части так<sup>6</sup>

пазываемой философии. Мы будем говорить сперва вообще, начав с указания названий скептического способа рассуждения.

### 3. О НАЗВАНИЯХ СКЕПТИЧЕСКОГО СПОСОБА РАССУЖДЕНИЯ

7 Итак, скептический способ рассуждения называется «ищущим» от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или «удерживающим» — от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или «недоумевающим» — либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо оттого, что он всегда нерешителен перед согласием или отрицанием; он называется также «Пирроновым» оттого, что, как нам кажется, Пиррон подошел к вопросам скепсиса нагляднее и яснее своих предшественников <sup>2</sup>.

### 4. ЧТО ТАКОЕ СКЕПСИС?

8 Скептическая способность ( $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$ ) <sup>3</sup> есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление ( $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ ) мыслимому ( $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ ) <sup>4</sup>; отсюда, вследствие равносильности ( $\iota\varsigma\omicron\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ ) <sup>5</sup> в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения ( $\acute{\epsilon}\tau\omicron\chi\eta$ ), а потом к невозмутимости ( $\acute{\alpha}\tau\alpha\rho\acute{\alpha}\xi\iota\alpha$ ). О «способности» мы говорим не в тонком смысле этого слова, а просто потому, что она «способна». Явлением же мы называем «ощущаемое» ( $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ ) и поэтому противопоставляем ему «мыслимое» ( $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ ). Слова же «каким только возможно способом» могут соединяться или со способностью, чтобы просто воспринять понятие способности, или же со словами «та, которая противопоставляет явление мыслимому», так как это противопоставление мы делаем разнообразным способом, а именно: то явление — явлению же, то мыслимое — мыслимому; то противопоставляем их попеременно. Для того чтобы охватить все эти противопоставления, мы и говорим: «каким только возможно способом». Или эти слова можно соединить: «каким только возможно способом явленное и мыслимое», — чтобы не отыскивать того, как является явление или как мыслится мыслимое, а просто принять это (так, как оно есть). Под противоположными же положениями

мы подразумеваем отнюдь не всякое утверждение или <sup>10</sup> отрицание, а только то, что они борются друг с другом. «Равносилием» (ἰσοσθένεια) мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. «Воздержание от суждения» есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» же есть безмятежность и спокойствие души. О том, как вместе с воздержанием приходит и невозмутимость, мы упомянем в рассуждении «о цели» <sup>6</sup>.

#### [5. О СКЕПТИКЕ]

Понятие о Пирроновом философе может быть изло- <sup>11</sup> жено вместе с понятием о скептическом способе рассуждения: это тот, кто причастен этой способности.

#### [6. О НАЧАЛАХ СКЕПСИСА]

Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса <sup>12</sup> лежат в надежде на невозмутимость. Именно, богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что в вещах истинно и что ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости. Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм.

#### [7. ВЫСТАВЛЯЕТ ЛИ СКЕПТИК ДОГМЫ?]

Говоря, что скептик не выставляет никаких догм, <sup>13</sup> мы применяем эти слова не в том значении, в каком некоторые называют (в более общем смысле) догмой всякое признание какой-либо вещи (именно, скептик признает такие состояния, которым заставляя его подчиниться видимость, например ощущая тепло или холод, он не может сказать: «мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода»). Нет, мы говорим об отсутствии догмы в том смысле, в каком некоторые называют



этим словом «приятно какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий».

Пирропик же не признает ничего неочевидного. Даже <sup>14</sup> тогда, когда он произносит скептические положения о неочевидном, как, например, «ничто не более» или «ничего не устанавливаю», или какое-нибудь из остальных, о которых мы будем говорить потом <sup>7</sup>, и тогда он не утверждает никакой догмы. Выставляющий догму полагает, что та вещь, которая считается предметом его догматизирования, действительно существует, скептик же не уверен, что известное положение непременно существует, а именно: он думает, что как положение «все ложно» признает ложным и себя вместе с остальным, так же обстоит дело и с положением «нет ничего истинного»; равным образом изречение «ничто не более» признает, что и оно «не больше» наряду с остальными, и поэтому вместе с остальными отрицает и само себя. То же самое утверждаем мы и об остальных скептических положениях.

<sup>15</sup> Далее, если догматик всегда признает существование своей догмы, а скептик высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют, то нельзя поэтому говорить, что, произнося их, он высказывает догму. А самое главное, произнося эти положения, он говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая о нем никакого мнения и не утверждая ничего о внешних предметах.

#### 18. ИМЕЮТ ЛИ СКЕПТИКИ МИРОВОЗЗРЕНИЕ?

<sup>10</sup> Так же обстоит у нас дело с вопросом, есть ли у скептика мировоззрение (*αἰρεσις*). Если под мировоззрением кто-нибудь подразумевает приверженность многим догмам, тесно связанным между собой и с явлением, и говорит, что догма есть согласие с чем-либо неочевидным, то мы скажем, что не имеем мировоззрения.

<sup>17</sup> Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение; ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому, следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в согласии с добродетелью, но неограниченнее), имея в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению,

указывающему нам в соответствии с явлением необходимостью жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству.

[9. ЗАНИМАЕТСЯ ЛИ СКЕПТИК ИЗУЧЕНИЕМ ПРИРОДЫ?]

Подобное же мы отвечаем и на вопрос о том, следует ли скептику заниматься изучением природы (φυσιο-λογητέον)<sup>8</sup>, а именно: мы занимаемся изучением природы не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы, но ради того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное, и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы. Так же приступаем мы и к логической, и к этической части так называемой философии.

[10. ОТРИЦАЕТ ЛИ СКЕПТИК ЯВЛЕНИЕ?]

Говорящие же, что скептики отрицают явление,<sup>19</sup> кажутся мне не сведущими в том, что мы говорим. Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления (φαντασία) и что невольно ведет нас к его признанию. Но это и есть явление. Так же, когда мы сомневаемся, таков ли подлежащий предмет, каковым он является, мы этим допускаем, что он является. Ищем же мы не это явление, а то, что говорится о явлении, и это отличается от исследования самого явления. Нам кажется, например, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо<sup>20</sup> воспринимаем сладость ощущением. Но таково ли сладкое, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; однако это сомнение касается не явления, а того, что говорится о явлении. Если же мы определенно возбуждаем сомнение против явления, то делаем это не потому, что хотели бы отрицать это явление, но чтобы указать на опрометчивость догматиков. Если речь является настолько обманчивой, что она почти скрывает от наших глаз явление, то как же не питать подозрение к ней в неочевидном, чтобы, последовав ей, не оказаться опрометчивыми?

[11. О КРИТЕРИИ СКЕПСИСА]

То, что мы придерживаемся явлений, ясно из того,<sup>21</sup> что мы говорим о критерии скептического образа рассуждения. О критерии же говорят двояко: как о взятом

- для доказательства существования или несуществования, о чем мы скажем в опровергающем сочинении<sup>9</sup>, или как о взятом для доказательства действия, т. е., придерживаясь чего, мы в жизни одно делаем, а другое нет; об этом мы и говорим теперь. Критерием же скептического способа рассуждения мы считаем явление, называя так по смыслу его представление; заключаясь в страстях и невольных претерпеваниях, оно стоит вне всяких изысканий. Поэтому никто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким ли или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется.
- <sup>23</sup> Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по-видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы; вторая — под принуждением претерпеваний, третья — при воздействии законов и обычаев, четвертая — при обучении мастерству, [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общечитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя. Причем говорим мы все это, не высказывая решительного мнения.

#### 12. В ЧЕМ СОСТОИТ ЦЕЛЬ СКЕПСИСА?

- <sup>25</sup> Следуя этому, нужно было бы сказать и о цели скептического способа рассуждения. Цель есть то, ради чего все делается и рассматривается, сама же она [делается и рассматривается] не ради чего-нибудь, а как конечное из того, к чему мы стремимся. До сих пор мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только
- <sup>26</sup> он начал заниматься философией, имел в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны

и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остался невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался [от суждения]. За воздержанием же последовала слу-<sup>27</sup>чайно невозмутимость в том, что подлежит мнению. Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет валидо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит<sup>28</sup> от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики падеялись достигнуть невозмутимости путем суждения о несоответ-<sup>29</sup>ствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом. Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двойным состоянием: самим ощущением и не меньше<sup>30</sup> еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, [чем другие]. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика — невозмутимость в том, что подлежит мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Некоторые же из известных скептиков<sup>10</sup> прибавляли к этому и воздержание в изысканиях.

- 31 Так как мы говорили, что невозмутимость следует за воздержанием во всех [вопросах], то следовало бы сказать, каким образом достается воздержание. Говоря в более общих чертах, оно достается через противопоставление вещей друг другу. Противопоставляем же мы либо явление явлению, либо мыслимое мыслимому, либо попеременно. Так, например, явление — явлению, говоря: «одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же четырехугольной», а мыслимое — мыслимому, когда мы выводящему существование Провидения<sup>11</sup> из порядка небесных вещей противопоставляем то положение, что часто добрые несчастны, а злые счастливы, и отсюда заключаем об отсутствии Провидения. Мыслимое же — явлению, как, например, Анаксагор<sup>12</sup> 32 противопоставлял положению, что «снег бел», то, что «снег есть затвердевшая вода, а вода черна, следовательно, и снег черен». С другой же целью мы противопоставляем иногда настоящее настоящему, как в только что указанных примерах, а иногда настоящее — прошедшему или будущему.

- Так, если бы кто-нибудь высказал нам положение, 34 которое мы не можем разрешить, то мы говорим ему: подобно тому как до рождения лица, внесшего то мировоззрение, которого ты придерживаешься, рассуждение, будучи правильно на нем основано, для нас еще не обнаруживалось, а в отношении к природе своей существовало, точно таким же образом может быть допустимо, что положение, противоположное высказанному теперь тобой, существует в отношении к своей природе, а нам еще не обнаруживается; поэтому для нас нет еще необходимости соглашаться с положением, кажущимся теперь убедительным. Для того же, чтобы 35 нам точнее разобраться в этих противопоставлениях, я изложу и те тропы, путем которых достигается воздержание, не утверждая ничего ни о количестве их, ни о значении; допустимо и то, что они несовершенны, и то, что их больше, чем будет перечислено.

## [14. О ДЕСЯТИ ТРОПАХ]

- 36 Обыкновенно, по преданию, идущему от более древних скептиков, тропов, путем которых происходит воздержание, насчитывается десять, и называются

они одинаково «рассуждениями» (λόγος) и «местами» (τόποι)<sup>13</sup>. Они следующие: первый [основывается] на разнообразии живых существ, второй — на разнице между людьми, третий — на различном устройстве органов чувств, четвертый — на окружающих условиях, пятый — на положениях, промежуток и местностях, шестой — на примесях, седьмой — на соотношениях величин и устройствах подлежащих предметов, восьмой — на том, относительно чего (πρός τι), девятый — на постоянной или редкой встречаемости, десятый — на [различных] способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположениях. Мы пользуемся этим расчленением предположительно. Над этими тропами возвышаются, обнимая<sup>38</sup> их, следующие три: первый [происходит] от судящего, второй — от подлежащего суждению, третий — от того и другого. Троп «от судящего» охватывает собой первые четыре, ибо судящее есть либо животное, либо человек, либо восприятие, и притом в известной окружающей обстановке; к тропу «от подлежащего суждению» [восходят] седьмой и десятый; к тропу «от того и другого» — пятый, шестой, восьмой и девятый. Эти три тропа опять-таки восходят к одному — «относительно чего»,<sup>39</sup> так что троп «относительно чего» есть самый общий, видовые — три, подчиненные им — десять. Таково, по всей вероятности, их число, о силе же их скажем следующее.

#### [О ПЕРВОМ ТРОПЕ]

Первое рассуждение, как мы говорили, есть то,<sup>40</sup> в котором при разнообразии живых существ одинаковые вещи вызывают у них не одинаковые представления (φαντασία). Об этом мы заключаем как из разницы их (т. е. живых существ) происхождения, так и из различия в строении их тел. Из происхождения, говорим мы, потому, что одни из живых существ рождаются<sup>41</sup> без смешения полов, другие же от их соединения. Из тех, которые рождаются вне смешения полов, одни происходят от огня, как те маленькие животные, которых мы видим в очагах, другие же от испорченной воды, как комары, третьи из бродящего вина, как муравьи, четвертые из земли, пятые из ила, как лягушка, шестые из грязи, как черви, седьмые из ослов, как жуки-скарабей, восьмые из овощей, как гусеницы, девятые из плодов, как орехотворки из

- диких фиг, десятые из гниющих животных, как пчелы из быков или осы из лошадей<sup>14</sup>. Что касается до
- <sup>42</sup> происходящих от полового соединения, то одни из них, и притом огромное большинство, рождаются от однородных существ, другие от разнородных, как мулы. Опять-таки среди живых существ вообще одни рождаются живыми, как люди, другие возникают из яиц, как птицы, третьи в виде кусков мяса, как медведи.
- <sup>43</sup> Вероятно, что такое сходство и разница в происхождении производят сильные противоположности в ощущениях, так что от этого получается не подлежащее смешению несоединимое и борющееся между собой.
- <sup>44</sup> Но и разница в главнейших частях тела и особенно тех, которые даны природой для суждения и ощущения, может производить весьма большую борьбу [различных] представлений. Называют же болеющие желтухой все то, что нам кажется белым, желтым, а имеющие налитые кровью глаза — кроваво-красным. Так как и среди живых существ одни имеют желтые глаза, другие кроваво-красные, третьи белесоватые, четвертые еще какого-нибудь другого цвета, то, думаю я, для них должна быть и разница в восприятии красок.
- <sup>45</sup> Мало того, если мы, поглядев пристально долгое время на солнце, наклонимся потом над книгой, то нам покажется, что буквы золотые и кружатся. И так как есть некоторые животные, имеющие от природы какой-то блеск в глазах, из которых [поэтому] струится тонкий и подвижный свет, так что и ночью они видят, то мы можем непременно считать, что внешние предметы воспринимаются ими и нами не одинаково. Далее,
- <sup>46</sup> и фокусники, смазывая светильни ламп медной ржавчиной или жидкостью из каракатицы, достигают того, что благодаря незначительному количеству примеси присутствующие кажутся то медно-красными, то черными. Тем более поэтому обосновано [положение], что благодаря различным сокам, примешиваемым к органам зрения животных, у них возникают и различные представления о подлежащих предметах. Точно так же,
- <sup>47</sup> когда мы прижимаем сбоку глаз, то образы, фигуры и величины видимых вещей кажутся нам продолговатыми и узкими. Поэтому вероятно, что те из животных, которые имеют косою и продолговатый зрачок, как козы, кошки и тому подобные, имеют иное представление от подлежащих [предметам], а не такое, каким

воспринимают их животные с круглыми зрачками. И зеркала, имеющие разное устройство, показывают 48 внешние предметы то очень маленькими, как вогнутые зеркала, то продолговатыми и узкими, как выпуклые. Некоторые же показывают голову смотрящегося в них внизу, а ноги наверху. Также из сосудов, находящихся вокруг органа зрения, одни совершенно выда- 49 ются из глаза вследствие выпуклости, другие лежат глубже, третьи находятся в ровной плоскости; отсюда вероятно, что вследствие этого изменяются и представления и что собаки, рыбы, львы, люди и стрекозы видят те же самые [предметы] не равными по величине и не одинаковыми по форме, а такими, какими запечатлеваются представления воспринимающий его зрительный орган. То же самое суждение имеет силу и при других восприятиях. Как можно сказать, что при осязании получают одинаковое впечатление [жи- 50 вотные] и черепахообразные, и имеющие обнаженное мясо, и снабженные иглами, и оперенные, и чешуйчатые? И как могут получать одинаковое восприятие слуха и те, у кого слуховой орган весьма узок, и те, у кого он весьма широк, и те, у кого уши волосатые, и те, у кого они гладкие? Ведь и мы иначе воспринимаем слух, когда заткнем уши или когда просто пользуемся ими. И обоняние может меняться, смотря по разнице 51 между живыми существами: мы иначе воспринимаем [запах] при охлаждении, когда мы полны холодным соком (φλέγμα), и иначе, [наоборот], когда окружающие нашу голову части получают избыток крови и мы отворачиваемся от того, что остальным кажется благоуханным, и считаем, что оно как бы ударяет нас. Так же и среди животных одни от природы полны влаги и холодного сока, другие же очень полнокровны, иные имеют преимущественно и в избытке желтую желчь или черную; ясно, что вследствие этого и обоняемые вещи кажутся всякому из них разными. Одинаково обстоит дело и с подлежащим чувством вкуса, так как одни имеют язык жесткий и сухой, 52 другие же очень влажный, и когда даже у нас при лихорадке язык делается более сухим, то все подносимое кажется землистым [на вкус], имеющим дурной сок и горьким. Это же мы испытываем вследствие различного преобладания того или иного сока из тех, которые, как говорят, существуют в нас. А так как и



животные имеют вкусовые органы различные и наполненные различными соками, то они могут получать и различные вкусовые представления о подлежащих предметах. И подобно тому как та же самая пища, 53 распределяясь [в организме], обращается то в вену, то в артерию, то в кость, то в мускул и в любое из остального, производя различное действие сообразно с различием принимающих ее частей; и подобно тому 54 как единая и однообразная вода, распределяясь в дереве, обращается то в кору, то в ветвь, то в плод, а далее [среди плодов] — то в фигу, то в гранат, то в любое из остального; и подобно тому как одно и то же дыхание музыканта, вдыхаемое в флейту, делается то высоким, то низким, и одно и то же прикосновение руки к лире производит то низкий, то высокий звук, — так, вероятно, и внешние предметы рассматриваются как различные, смотря по различному строению живых существ, получающих представление. Яснее же это познается из изучения того, к чему живые существа стремятся 55 и чего избегают. Мýро, например, кажется людям очень приятным, а жукам и пчелам невыносимым, и оливковое масло полезно людям, а если капнуть им на ос и пчел, то они погибают. Так же морская вода при питье неприятна для людей и напоминает им яд, рыбам же она весьма приятна и пригодна для питья. Свиньи охотнее купаются в самой вонючей грязи, чем в про- 56 зрачной и чистой воде. Среди животных мы видим травоядных, поедающих кустарники, пасущихся в лесах, поедающих семена, плотоядных, млекопитающих; одни любят гнилую, другие — свежую пищу; одни — сырую, другие — приготовленную поварским способом. И вообще приятное одним кажется другим неприятным, отвратительным и губительным. Например, от цикуты 57 жиреют перепелки, от свинных бобов — свиньи; последние охотно едят и саламандр, подобно тому как олени — ядовитых животных и ласточки — жуков. Муравьи или червячки, проглоченные человеком, производят боль и резь; а медведь, заболев какой-нибудь болезнью, 58 поправляется, проглатывая их. Ехидна цепенеет от прикосновения к ней одной только фиговой ветвью, а летучая мышь — от листа платана. Слон бежит от барана, лев — от петуха, морские коты — от треска мелющихся бобов, а тигр — от звука тимпанов<sup>15</sup>. Можно привести и много других [примеров] в еще боль-

пем количестве, чем эти, но чтобы не казалось, что мы останавливаемся на этом больше, чем следует, [скажем так]: если одно и то же кажется [является] одним приятным, другим — неприятным, а «приятное» и «неприятное» основаны на представлении, то у живых существ получают разные представления от подлежащих предметов. А если те же самые предметы кажутся 59 неодинаковыми, смотря по различию между живыми существами, то мы сможем только сказать, каким нам кажется подлежащий предмет (ὑποκειμενον), но воздержимся [от утверждения], каков он по природе. Ибо мы не сможем судить ни о наших представлениях, ни [о представлениях] других живых существ, так как сами являемся частью этой общей разноголосицы и вследствие этого более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами. И кроме того, мы не можем ни бездоказательно предпочитать наши представления 60 тем, которые являются у бессмысленных животных, ни доказать [их превосходство]. Помимо того что может не быть такого доказательства, о чем мы [еще] упомянем, само так называемое доказательство будет либо очевидным для нас, либо неочевидным; если оно неочевидно, то мы и не примем его с убеждением; если же оно очевидно для нас, то так как мы именно и исследуем представления, видимые живыми существами, а это доказательство видимо нами, живыми существами, то придется поэтому исследовать и его, правильно ли оно, поскольку оно нам очевидно. А пытаться обосновать искомое искомым бессмысленно, ибо одно и то 61 же будет достоверным и недостоверным, что невозможно: достоверным — поскольку оно предполагает доказательство, недостоверным — поскольку требует доказательств. Поэтому у нас не будет доказательства, путем которого мы предпочитаем собственные представления тем, которые являются у так называемых неразумных животных. Если же в зависимости от разницы между живыми существами являются различные представления, судить о которых невозможно, то необходимо воздерживаться [от суждения о] внешних предметах.

**[Имеют ли так называемые неразумные животные разум?]**

Излишества ради сравним, по отношению к пред- 62 ставлениям, так называемых неразумных животных с людьми: ведь после [предшествующих] дельных рас-

суждений мы не отказываемся от насмешек над ослепленными и много о себе мнящими догматиками. Наши [единомышленники] привыкли все множество неразумных животных сравнивать просто с человеком. Но так как изобретательные в доводах догматики считают это сравнение несостоятельным, то мы, продолжая из обширного запаса содержания свою шутку несколько дальше, остановим свое рассуждение на одном только животном, например на собаке, которая, если угодно, кажется самым обыкновенным из всех животных. Ибо и в этом случае мы найдем, что эти животные, о которых идет рассуждение, нисколько не ниже нас в отношении достоверности видимых ими явлений. Догматики единодушно соглашаются, что собака превосходит нас своими ощущениями. Она воспринимает больше нас своим обонянием, выслеживая им и не видимых ею зверей. Глазами она также видит их скорее, чем мы, и остро воспринимает слухом. Но перейдем к разуму (λόγος). Он бывает либо внутренний (ἐνδιάθετος), либо внешний (προφορικός)<sup>16</sup>. Обратимся сначала к внутреннему. По мнению наиболее противоречащих нам догматиков, именно стойков, деятельность его проявляется в следующем: в выборе надлежащего и избегании неподходящего, в изучении ведущих к этому искусств (τέχνων), в достижении добродетелей, соответствующих своей природе, а также того, что касается ощущений. Собака же, на которой мы решили остановить ради примера свое рассуждение, делает [себе] выбор надлежащего и избегает вредного, отыскивает, [например], годное себе в пищу и отходит пред поднятым бичом. Она обладает также и искусством, доставляющим ей надлежащее, именно охотничьим. Собака не лишена и добродетели: если справедливость состоит в том, чтобы каждому воздавать по заслугам, то собака не может стоять вне добродетели, так как она виляет хвостом [навстречу] домашним и тем, кто хорошо обходится с ней, и охраняет их, а чужих и обидчиков своих прогоняет. Если же собака обладает справедливостью, то, поскольку добродетели следуют взаимно одна за другой, она обладает и другими добродетелями, которых, по словам мудрецов, не имеет большинство людей. Мы видим ее и храброй при защите, и понятливой, как [о том] свидетельствует и Гомер<sup>17</sup>, сочинивший, что Одиссей не был узна-

ни одним из домочадцев, а был признан одним только Аргосом, причем собака не обманулась изменением тела этого мужа и не утратила постигающего представления, которое, как оказалось, она удержала больше, чем люди. По мнению Хрисиппа, который, [однако],<sup>69</sup> более всего враждовал против неразумных животных, собака причастна и к прославленной диалектике<sup>18</sup>, а именно: упомянутый муж говорит, что она пользуется пятым, согласно мнению большинства, из не требующих доказательств умозаключением: когда она приходит к перекрестку, то, обнюхав две дороги, по которым не ушла дичь, она немедленно спешит по третьей, даже и не обнюхивая ее. «Значит, по смыслу», говорит древний философ, «она рассуждает так: «Дичь ушла либо по этой, либо по этой, либо по той дороге; а если не по этой и не по этой, то значит по той»». Но и собствен-<sup>70</sup> ные свои ощущения собака осознает (*ἀντιληπτικός*) и облегчает их: если колючка крепко засела ей в ногу, она стремится удалить ее тем, что трет ногу о землю, а также посредством зубов. Если же у нее где-нибудь есть язва, то, так как грызную рапу трудно лечить, а чистую легко, она мягко слизывает образующийся гной. И изречение Гиппократа она отлично соблюдает:<sup>71</sup> так как лечением для [раненой] ноги служит неподвижность, то в случае раны на ноге она поднимает ее и, насколько возможно, заботится, чтобы ее не потревожить. Если же ее беспокоят вредные соки, она ест траву и, выплевывая вместе с ней вредное, выздоравливает. Если таковым оказалось это животное, на кото-<sup>72</sup> ром мы остановили ради примера свое рассуждение, а именно: выбирающим себе подходящее, избегающим тягостного, умеющим искусно доставлять себе это подходящее, осознающим и облегчающим свои ощущения и не лишенным добродетели, на чем покоится совершенство внутреннего разума, то вследствие этого собака может явиться совершенной. Отсюда, кажется мне, некоторые из занимающихся философией и почтили себя прозвищем собаки<sup>19</sup>. Что касается внешнего разума (*προφορηὸς λόγος*), то пока не представляется<sup>73</sup> необходимым производить о нем изыскание, ибо от него как противоречащего достижению добродетели отказывались и некоторые из догматиков, вследствие чего во все время учения хранили молчание<sup>20</sup>; и, кроме того, предположим, что какой-нибудь человек

- будет нем, но пикто ведь из-за этого не назовет его
- 74 неразумным. Но, чтобы покончить и с этим положением, обратим прежде всего внимание на то, что животные, о которых идет речь, произносят также и человеческио звуки, как, например, сороки и некоторые другие. Но чтобы оставить и это, [заметим]: если мы не понимаем языка так называемых неразумных животных, то все-таки не представляется невероятным, что они-то разговаривают, а мы их не понимаем. Ведь мы не понимаем также, когда слышим чужую речь, и она нам кажется однообразной. Мы слышим, что и собаки издают
- 75 иные звуки, когда они защищаются от кого-нибудь, или тогда, когда они воют, или когда они подвергаются побоям, или когда они, ласкаясь, виляют хвостом. И вообще, если кто-нибудь обратил бы на это внимание, то он нашел бы как у этого, так и у остальных животных большую разницу в голосе при различных обстоятельствах, так что в силу этого он, наверно, признал бы, что так называемые неразумные животные обладают
- 76 и внешним разумом. Если же они не уступают людям ни остротой ощущений, ни внутренним разумом, ни — в довершение всего — внешним, то по отношению к представлениям они не менее нас достойны доверия. Это
- 77 положение возможно доказать, переводя одинаковым образом речь и на каждое из других неразумных животных. Кто бы, например, не сказал, что птицы отличаются остротой ума и обладают выразительной речью, так как они знают не только настоящее, но и будущее и объясняют его тем, кто может их понять, указывая это как другим образом, так и голосом?
- 78 Но как я и раньше указал, я привел это сравнение как некоторое излишество, достаточно, думаю, показав и раньше, что мы не можем ставить наши представления выше тех, которые возникают у неразумных животных. Поэтому если неразумные животные внушают не меньшее доверие, чем мы, в суждении о представлениях, а представления бывают различны соответственно разнице среди животных, то я буду иметь возможность сказать, каковым кажется мне каждый из подлежащих предметов, но буду принужден в силу вышесказанного воздержаться от суждения, каков он по природе своей.

Итак, вот каков первый троп воздержания от суж-<sup>79</sup>дения. Вторым называли мы тот, который возникает от разницы между людьми. Предположим, что кто-нибудь признает, что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные; все-таки мы найдем [необходимость] воздержания, поскольку оно зависит и от разницы между нами. Ибо из двух вещей, как говорят, составлен человек, из души и тела, и по отношению к ним обоим мы различаемся друг от друга, именно по отношению к телу — внешним видом (*μορφαί*) и особенностями каждого организма (*ἰδιοσυγκρίσιαι*). По внешнему виду тело скифа различают от тела ин-<sup>80</sup>дийца, и эту разницу, как говорят, производит различное преобладание соков. В зависимости же от различного преобладания соков возникают и различные представления, как мы установили в первом рассуждении. Поэтому между людьми существует большая разница в том, какие из внешних предметов они выбирают или избегают. Индийцы радуются одному, а наши соотечественники — другому, а радоваться различному служит признаком того, что получаешь разные представления от внешних предметов. По особенностям же каждого организма мы отличаемся так, что некоторые <sup>81</sup>легче переваривают бычачье мясо, чем живущих вблизи скал рыбок, и получают расстройство желудка от слабого лесбосского вина. А была, говорят, в Аттике старуха, принимавшая без ущерба для себя тридцать драхм цикуты, Лисида же принимала безболезненно четыре драхмы макового сока. А Демофонт, стольник Алек-<sup>82</sup>сандра, попав на солнце или в баню, мерз, а в тени согревался. Афинагор же Аргивянин безболезненно переносил укусы скорпионов и фаланг, а так называемые Псиллы <sup>21</sup>не испытывают никакого вреда даже от укусов амей и аспидов, и уроженцы Египта, тептириты, не ощущают вреда от крокодилов. Среди эфиопов те, <sup>83</sup>которые живут напротив Мерои у реки Астапа, едят безопасно скорпионов, змей и тому подобное. Руфин Халкидский пил чемерицу, и от этого его не рвало и вообще не чистило, по он принимал ее и переваривал, как какой-нибудь из обычных напитков. Хрисерм же, принадлежавший к школе врача Герофила, съев перцу, <sup>84</sup>испытывал боли в желудке. Хирург Сотерих заболел

расстройством всякий раз, как ощущал запах сомовьего жира. Аргивянин Андрон так мало страдал от жажды, что даже проезжал через безводную Ливию, не суждаясь в питье. Цезарь Тиберий видел в темноте. Аристотель<sup>23</sup> упоминает про одного жителя Фасоса, которому казалось, что перед ним всегда идет какая-то человеческая фигура. Если после приведения этих немногих примеров<sup>85</sup> из тех, которые имеются у догматиков, ясно, что существует такая большая разница среди людей по отношению к телу, то естественно, что и по отношению к самой душе люди различаются между собой, ибо тело есть некий отпечаток (τύπος) души, как на это указывает и физиогномическая мудрость. Главнейшим же доказательством разпосторопшего и безграничного различия в мыслительной способности (διάνοια) людей служит разногласие в учении догматиков как о прочих вещах, так особенно и о том, что следует выбирать и что отклонять. Поэтому надлежащим образом высказались об этом и поэты. Пипдар, например, говорит: «Радуют одного почести и венки украшающие ветроногих коней, других — жизнь в многозлатых хоробах, а тот счастлив, направляясь в быстром корабле через морскую пучину»<sup>23</sup>. А поэт<sup>24</sup> говорит:

Люди несходны: те любят одно, а другие другое.

Но и трагедия полна подобными же мыслями, именно там говорится: «Если бы всем одно и то же казалось вместе прекрасным и мудрым, то не было бы среди людей враждующего спора»<sup>25</sup>, и в другом месте: «изумительно, что одно и то же одним из смертных нравится, другим несправедливо»<sup>26</sup>.

<sup>87</sup> Следовательно, если выбор и отказ (αἵρεσις καὶ φυχῆ) основываются на удовольствии и неудовольствии (ἡδονῆ καὶ ἀηδισμός), а удовольствие и неудовольствие покоятся на ощущении и представлении, так как одно и то же одни выбирают, а другие избегают, то последовательным будет для нас заключение, что одно и то же оказывает на людей не одинаковое действие, потому что [иначе] они одинаково бы выбирали и отклоняли. Если же одно и то же производит различное действие, смотря по различию между людьми, то, естественно, и из этого может вытекать воздержание от суждения; именно, мы можем с вероятностью сказать, каковым<sup>88</sup> соответственно каждому такому различию кажется

каждый из внешних предметов, но, каков он в отношении к своей природе, мы указать не в состоянии. В самом деле, мы будем доверять либо всем людям, либо некоторым; если всем, то мы будем как братья за невозможное, так и принимать противоположности; если же некоторым, то пусть нам скажут, с кем нам надо соглашаться. Платоник будет говорить, что с Платоном, эпикуреец — с Эпикуром, и соответственно все прочие. И таким образом, вражду между собой без определенного решения, они снова приведут нас к воздержанию от суждения. Говорящий же, что следует соглашаться с большинством, допускает известное ребячество, так как никто не может обойти всех людей и пересчитать, что правится большинству, и можно допустить, что у некоторых народов, которых мы не знаем, то, что у нас встречается редко, присуще большинству, а то, что у нас случается с большинством, происходит редко; поэтому, [может быть, у них] большинство, укушенное фалангой, не испытывает боли, а испытывают ее немногие и редко. Точно так же обстоит дело и с особенностями каждого организма, о чем было сказано раньше<sup>32</sup>. Поэтому из различия между людьми также вытекает необходимость воздержания от суждения.

### [О третьем тропе]

Если же некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми, утверждают, что в суждении о вещах нужно давать предпочтение самим себе перед остальными людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно, ибо и они сами составляют часть этого противоречия; и если, отдавая себе предпочтение, они так судят о явлениях, то еще до начала суждения они принимают явление как обсужденное, перенося суждение на самих себя. Все же, сосредоточившись в своем суждении на одном человеке, как, например, на созданном их греками мудреце, и желая прийти к воздержанию от суждения, мы обращаемся к третьему по порядку тропу. Мы разумели под ним тот, который основывается на разнице в ощущениях. Что и ощущения различаются между собой, это вполне ясно. Например, картины имеют углубления и возвышения на глаз, но не на ощупь. Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сла-



док ли он действительно или пеприятен. То же и относительно мира: оно ласкает обоняние, но претит вкусу. Так как смола звфорбия<sup>27</sup> тяжело действует на глаза<sup>93</sup> и безвредна для других частей тела, то мы не будем в состоянии сказать, безвредна ли она действительно для тела по присущей ей природе или вредна. Точно так же и дождевая вода полезна для глаз, а дыхательное горло и легкие грубеют от нее так же, как от оливкового масла, смягчающего, однако, верхний слой кожи. Далее, прикосновение ската к конечностям заставляет их цепенеть, а на другие члены оно действует безболезненно.<sup>94</sup> Поэтому нам нельзя будет говорить, каковой является по своей природе каждая из этих вещей, а можно только сказать, какой она каждый раз кажется. Можно привести и другие сходные примеры, и притом в большом количестве, но, чтобы не терять больше времени, чем позволяет тема, скажем следующее. Каждое из доступных нашему ощущению явлений производит на нас многообразное впечатление. Так, например, яблоко представляется гладким, благоуханным, сладким и желтым. Поэтому не ясно, имеет ли оно на самом деле только эти качества, или оно одпокачественно и кажется разнообразным только в силу разнообразного устройства органов ощущения, или имеет еще больше качеств, чем нам кажется, но некоторые из них не производят на нас впечатления. Что оно одпокачественно,<sup>95</sup> следует заключить из того, что мы раньше говорили о пище, принимаемой телами, о воде, принимаемой деревьями, и о воздухе, проходящем через флейты, свирели и тому подобные инструменты. Ибо и яблоко может быть единообразным, но казаться разнообразным в зависимости от разнообразия органов, посредством которых происходит восприятие. Что же касается того,<sup>96</sup> что яблоко может иметь больше качеств, чем нам кажется, то мы здесь рассуждаем так. Представим себе кого-нибудь, имеющего от рождения чувство осязания, запаха и вкуса, но не слышащего и не видящего. Такой человек будет думать, что вообще нет ничего видимого или слышимого, а только существуют те три рода качеств, которые он может воспринять. Таким образом,<sup>97</sup> допустимо, что и мы, имеющие только пять чувств, воспринимаем лишь те из качеств яблока, которые мы способны воспринять. Возможно, однако, что существуют и другие качества, подлежащие другим органам

ощущения, которыми мы не обладаем, вследствие чего и не воспринимаем ощущаемого ими. Но природа, скажет кто-нибудь, соразмерила ощущение с ощущаемым. Но какая природа? — [так надо спросить], потому что у догматиков существует такой горячий и перешенный спор о существовании ее самой по себе. Тот, кто судит по вопросу, есть ли природа, либо не будет, по мнению догматиков, внушать доверия, если он простой человек, либо, если он философ, будет сам частью разногласия и не судьей, а судимым. Но, однако, если допустимо, что яблоко обладает только теми качествами, которые, как кажется, мы можем воспринять, или еще большим количеством качеств, или, наоборот, у него нет даже тех качеств, которые подлежат нашим чувствам, то нам будет не ясно, каково же яблоко. То же рассуждение имеет силу и о других воспринимаемых чувствами предметах. Если же чувства не могут воспринять того, что вне нас, то не может их воспринять и мышление, так что и из этого рассуждения, по-видимому, должно вытекать воздержание от суждения об окружающем.

#### [О четвертом тропе]

Однако, чтобы объять своим рассуждением какое-то отдельное чувство или чтобы, даже отвлекшись от чувств, иметь возможность достичь воздержания от суждения, обратимся к четвертому его тропу. Это так называемый троп об обстоятельствах, причем под обстоятельствами мы разумеем распределение состояний. Проявление этого тропа мы усматриваем в вопросе о естественном и противоестественном, бодрствовании и сне в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от предшествующих состояний, от смелости или боязни, от огорчения или радости. Например, в состоянии естественном и неестественном предметы воспринимаются неодинаково: безумным и одержимым кажется, что они слышат богов, а нам нет. Равным образом они часто говорят, что воспринимают запах от смолы гуттаперчевого дерева и розмарина или чего-то подобного и так далее, в то время как мы этого не ощущаем. И одна и та же вода, если полить ее на воспаленные тела, кажется кипятком, а для нас теплой. И одно

- и то же платье кажется лимонно-желтым тем, у кого глаза палиты кровью, а мне нет. И один и тот же мед мне кажется сладким, а страдающим желтухой горьким.
- 102 Если же кто-нибудь скажет, что примесь некоторых соков вызывает необычные представления от подлежащих предметов у людей, пахотящихся в противоестественном состоянии, то мы ответим: ведь и здоровые люди имеют перемешанные соки; поэтому возможно, что эти соки могут сделать так, что внешние предметы, будучи такими по природе, какими они кажутся людям, находящимся, как говорят, в так называемом неестественном состоянии, все-таки кажутся иными здоровым людям. Придавать же одним из соков силу изменять внешние предметы, а другим — нет будет ложно. Точно так же здоровые люди находятся в соответствии с природой здоровых людей и в противоречии с природой больных, а больные — в противоречии с природой здоровых и в согласии с природой больных, так что и им надо доверять как находящимся в известном отношении в каком-то естественном состоянии. В зависимости,
- 104 далее, от сна и бодрствования рождаются различные представления, так что мы не получаем наяву тех же представлений, какие получаем во сне, и равным образом не получаем во сне тех представлений, какие имеем наяву. Поэтому бытие и небытие в этом случае возникает не просто, а в соотношении к чему-нибудь, именно ко сну или бодрствованию. Естественно, следовательно, что мы видим во сне нечто небывалое наяву, но оно не совсем небывалое: оно существует во сне точно так же, как существует явь, даже если бы ее не было во сне.
- 105 Что касается соотношений с возрастом, то один и тот же воздух кажется старикам холодным, а цветущему возрасту — мягким, и одна и та же краска кажется глубоким старцам темпой, а молодым — достаточно яркой, и так же один и тот же звук кажется иным глухим, а другим — отчетливым. И в зависимости от вы-
- 106 бора и избегания люди тоже испытывают разные побуждения, смотря по различию в возрасте. Детям, например, мячи и обручи кажутся серьезным делом, взрослые выбирают иное, и другое — старики. Из этого вытекает, что в зависимости от различного возраста происходят и различные представления о
- 107 предметах. И в зависимости от движения и покоя предметы кажутся неодинаковыми: именно, то, что,

стоя па месте, видим мы неподвижным, кажется движущимся, когда мы проплываем мимо. То же самое замечается и в зависимости от любви и ненависти: некоторые чувствуют чрезмерное отвращение к свиному 108 мясу, другие его считают особенно приятным. Отсюда и Мепандр говорит:

«Каким оп кажется па взгляд? С каких пор оп сделался таким? Какое чудовище. Не совершая никакой несправедливости, мы и сами делаемся прекрасными»<sup>28</sup>.

А многие, влюбившись в уродов, считают их великими 109 красавцами. Далее, в зависимости от голода и сытости одна и та же пища кажется особенно вкусной голодным и плохой сытым. В зависимости же от опьянения и трезвости то, что нам, трезвым, кажется позорным, опьянев, мы будем считать отнюдь не позорным. В зависимости от предшествующих состояний одно 110 и то же вино кажется кислым тем, кто поел перед этим фиников или фиг, и сладким — поевшим ранее орехов или гороха, а предбапник согревает входящих с улицы, но холодит выходящих, если бы они в нем промедлили. В зависимости же от смелости и боязни одно и то же 111 дело кажется опасным и страшным трусу и писколько не ужасает более храброго. В зависимости же от радости и печали одни и те же вещи кажутся неприятными огорченным и приятными радующимся. Итак, если существует такая неразбериха в зависимости от состояний 112 и в разное время люди при этих состояниях делаются различными, то, может быть, легко было бы сказать, каким кажется каждый из предметов каждому человеку, но не так-то легко сказать, каков оп есть, потому что рассудить эту неразбериху невозможно. Каждый, судящий по этому вопросу, либо сам находится в одном из вышеупомянутых состояний, либо вообще ни в каком. Но сказать, что он не находится вообще ни в каком состоянии, что он, например, не здоров и не болен, не находится ни в движении, ни в покое, не имеет никакого возраста и свободен от всех других состояний, совершенно бессмысленно. Если же он судит о представлениях, находясь в каком-либо состоянии, то он сам будет 113 частью этой разноголосицы и, кроме того, не безупречным судьей по вопросу о вне лежащих предметах, потому что оп смущен теми состояниями, в которых находится. Поэтому ни бодрствующий не может сравнить

представления спящих с представлениями бодрствующих, ни здоровый — представления больных с представлениями здоровых. Мы ведь более доверяем наличным вещам и действующим на нас в данную минуту, чем отсутствующим. Но и другим способом неразрешима

<sup>414</sup> неразбериха в таких представлениях, а именно: предпочитающий одно представление другому или одно обстоятельство другому либо делает это без суждения и доказательства, либо рассуждая и доказывая. Но ни без них (т. е. суждений и доказательств), так как тогда ему не будут доверять, ни с ними [он не может этого делать]. Ибо если он будет судить о представлениях, то во всяком случае будет судить при помощи критерия. Этот критерий он признает либо правильным,

<sup>415</sup> либо ложным. Если ложным, то он не будет внушать доверия. Если же он станет утверждать его правильность, то либо без доказательства, что этот критерий правилен, либо с доказательством. И если без доказательства, то он не будет внушать доверия, если же с доказательством, то непременно будет необходимо, чтобы и доказательство было правильным, так как [иначе] он не будет внушать доверия. Но признает ли он правильным доказательство, направленное к достоверности критерия, обсудив его или не обсудив? Если

<sup>416</sup> [он сделает это], не обсудив его, то он не будет внушать доверия, если же обсудив, то он скажет, очевидно, что судил его критерием, а для этого критерия мы будем спрашивать доказательство и для него — [в свою очередь] критерий. Дело в том, что и доказательство всегда нуждается в критерии, чтобы быть твердым, и критерий — в доказательстве, чтобы казаться правильным, и не может быть правильного доказательства, если ему не предшествует правильный критерий, равно как и правильного критерия не может быть без того, чтобы заранее быть уверенным в том, что он снабжен доказательством. Таким образом, и доказательство, и критерий

<sup>417</sup> попадают в заколдованный круг тропа взаимодоказуемости, в котором и то и другое оказывается недостоверным, ибо каждое, ожидая подтверждения через другое, становится недостоверным подобно другому. Итак, если ни без доказательства и критерия, ни с ними никто не может предпочитать одно представление другому, то разноречивые представления, возникающие в зависимости от разных состояний, цельзя

рассудить, так что, насколько можно заключить из этого тропа, также вытекает воздержание от суждения о природе внележащих вещей.

### [О пятом тропе]

Пятый троп говорит о зависимости от положения, 118  
расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же  
предметы кажутся различными; например, одна и та же  
колоннада, если глядеть на нее с двух концов, кажется  
суживающейся, а если глядеть с середины — повсюду  
равной; один и тот же корабль кажется издали малень-  
ким и неподвижным, а вблизи — большим и движу-  
щимся; одна и та же башня издали кажется круглой,  
вблизи же — четырехугольной. Так бывает в зависи-  
мости от расстояний; в зависимости же от мест пламя све- 119  
тильника кажется тусклым на солнце и ярким в темноте;  
одно и то же весло кажется преломленным в воде и пря-  
мым на суше, и яйцо, пока оно в птице, является  
мягким, а на воздухе — твердым, и моча рыси, нахо-  
дясь в животном, является влажной, а на воздухе —  
твердой, и коралл мягким — в море и твердым — на  
воздухе, и звук кажется иным, возникая в свирели, и  
иным — во флейте, и иным — просто на воздухе. И  
в зависимости от положений одна и та же картина, 120  
отклоненная назад, кажется гладкой, а наклоненная  
вперед — имеющей углубления и выступы. Шеи голу-  
бей кажутся различного цвета в зависимости от различ-  
ных наклонов. Итак, если всякое явление созерцается  
в чем-то на известном расстоянии и в известном поло- 121  
жении, каждое из которых, как мы показали, произ-  
водит большое изменение в представлениях, то мы будем  
вынуждены и через этот троп прийти к воздержанию  
от суждения, ибо желающий предпочитать одни пред-  
ставления другим будет пробовать невозможное. В са-  
мом деле, если он выскажется просто и без доказатель- 122  
ства, то не будет внушать доверия; если же он захочет  
воспользоваться доказательством, то, называя его лож-  
ным, уничтожит сам себя; если же он назовет его пра-  
вильным, то с него потребуют доказательства, что оно  
правильно, а это доказательство в свою очередь потре-  
бует другого, потому что и оно должно быть правиль-  
ным, и так до бесконечности. Устапавливать же беско-  
нечные доказательства невозможно. Таким образом,

123 даже и при помощи доказательства нельзя будет пред-почесть одно представление другому. Если же никто не будет в состоянии ни доказательством, ни без доказательства разобраться в упомянутых выше представлениях, то отсюда вытекает воздержание от суждения, ибо мы можем, пожалуй, сказать, какой нам кажется каждая вещь в связи с тем или иным положением, или с тем или иным расстоянием, или в том или ином месте; какова же она по природе, в силу выше сказанного мы показать не в состоянии.

### [О шестом тропе]

124 Шестой троп находится в зависимости от примесей; по нему мы заключаем, что если из подлежащих предметов ни один не воспринимается нами обособленно, по вместе с каким-нибудь другим, то можно, пожалуй, сказать, каковой является смесь из впележащего предмета и того, вместе с чем она рассматривается, по нам нельзя было бы сказать, каковым является в чистом виде внележащий предмет. А что ни один из внешних предметов не воспринимается обособленно, по непременно вместе с чем-нибудь, и что в зависимости от этого последнего оно созерцается иным — это, думаю я, вполне ясно. По крайней мере наш собственный цвет 125 иначе представляется в горячем воздухе, иначе в холодном, и мы не могли бы сказать, каков наш цвет по природе, а только то, как он созерцается нами вместе с каждой из этих примесей. И один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом, и иным в соединении с густым, и ароматы опьяняют в бане и на солнце гораздо более, чем на холодном воздухе, и тело, окруженное водой, по весу легче, а окруженное 126 воздухом — тяжелее. Далее, не говоря уже о внешней примеси, наши глаза имеют в себе оболочку и влагу. Так как без них нельзя созерцать видимого, то оно не может быть воспринято точно: мы воспринимаем смесь, и потому страдающие желтухой видят все желтым, а имеющие кровоизлияние в глазах — кроваво-красным. И если один и тот же звук кажется различным в широко открытых местах и в узких или извилистых, различным на чистом воздухе и в испорченном, то вероятно, что мы не воспринимаем звука безошибочно: ведь наши уши обладают изогнутыми и узкими отверстиями и

вагрязнены выделениями, идущими, как говорят, от головы. Мало того, так как материя находится и в позд- 127  
рях, и во вкусовых центрах, то вместе с ней, а не в чистом виде мы воспринимаем и подлежащее вкусу и запаху. Таким образом, в силу примесей, наши чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Но не воспринимает их также и разум (διάνοια) глав- 128  
ным образом потому, что ошибаются его руководители—чувства; кроме того, может быть, и сам он производит какую-нибудь присущую ему примесь к тому, что ему сообщают чувства. Ибо в каждом из тех мест, где, по мнению догматиков, находится ведущее начало (ἡγεμονικόν)<sup>29</sup>, мы созерцаем существование известных соков, захочет ли кто поместить это начало в области мозга, или сердца, или какой-либо другой части живого существа. Значит, и на основании этого тропа мы видим, что, не будучи в состоянии ничего сказать о природе внешних предметов, мы принуждены воздержаться от суждения.

### {О седьмом тропе}

Седьмым тропом мы обозначали тот, который ка- 129  
сается отношений величины и устройства подлежащих предметам, причем под устройством мы понимаем вообще [способ] составления (τὰς συνθέσεις). Ясно, что и на основании этого тропа мы принуждены воздержаться от суждения о природе вещей. Например, оскребки рога козы, созерцаемые просто и без составления, кажутся белыми, а в составе рога являются черными. Точно так же и опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми. Части тэнарийского камня<sup>30</sup>, будучи отшлифованы, 130  
кажутся белыми, а в сложении с полной совокупностью — желтыми. И песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение. И чемерица, если принимать ее тонко растертой и вспененной, производит удушье, но этого не происходит, если она грубо размолота. Вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело. Подобно тому 131  
и пища оказывает различное действие, смотря по отношению величины: часто, по крайней мере принятая в слишком большом количестве, она разрушает тело



несварением и состоянием, близким холере. Таким образом, мы и здесь сможем сказать, каковой является маленькая часть рога, и каковым он является, составленный из многих тонких частей, и каковым является раздробленное на части серебро, и каковым является оно, составленное из многих дробных частей, и каковым является крошечный кусочек тэнарийского камня, и каковым является он, составленный из многих маленьких кусков; и, говоря о песчинках, о чемерице, о вине и о пище, мы можем разбирать только соотношение их с чем-нибудь, но никоим образом не природу вещей самое по себе вследствие разноречивости представлений, происходящей от многосложности. Вообще кажется, что и полезное делается вредным в зависимости от неумеренного в смысле величины употребления, и то, что кажется вредным, если его взять чрезмерно, не вредит в маленьких размерах. Сказанное более всего подтверждается наблюдаемым во врачебных средствах, где точное смешение простых лекарств делает состав полезным, малейшее же допущенное уклонение делает его не только бесполезным, но часто вреднейшим и ядовитым. Таким образом, рассуждение о соотношениях величины и состава разрушает существование внеположных вещей. Вследствие этого вероятно, что и этот троп может привести нас к воздержанию от суждения, так как мы не можем сделать ясного высказывания о природе внешних предметов.

#### [О восьмом тропе]

135 Восьмой троп говорит об отношении к чему-нибудь; на основании его мы заключаем, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе. Но следует знать, что здесь, как и в других случаях, мы употребляем слово «есть» вместо слова «является»; по внутреннему же смыслу мы говорим следующее: «является по отношению к чему-нибудь». Это же говорится в двояком смысле: во-первых, по отношению к судящему (ибо внешний предмет, подлежащий суждению, «кажется» по отношению к судящему) и, во-вторых, по отношению к чему-либо созерцаемому вместе, как, например, «правое» по отношению к чему-либо, созерцаемому вместе, как, например, «правое» по от-

попению к «левому». Что все существует по отношению к чему-нибудь, мы доказали уже и раньше <sup>31</sup>; например, <sup>130</sup> касательно судящего мы говорили, что все «является» по отношению к данному животному, или данному человеку, или данному ощущению, или данному положению; касательно же созерцаемого вместе мы говорили, что все «является» по отношению к данной примеси, данному способу, данному составу, определенной величине и определенному положению. Но есть и особый способ, по которому можно заключить, что все суще- <sup>137</sup> ствует по отношению к чему-нибудь, а именно, следующим тропом. Различаются ли от вещей, имеющих отношение к чему-нибудь, вещи, существующие отлично от других, или нет? Если не различаются, то, значит, и эти последние существуют по отношению к чему-нибудь; если же различаются, то все-таки вещи, существующие отлично от других, находятся в отношении к чему-нибудь, так как все различающееся считается таким по отношению к чему-нибудь, ибо это говорится в отношении к тому, от чего оно отличается. Также, по мнению догматиков, одни из существующих вещей <sup>138</sup> образуют высшие роды (ᾗνῃ), другие — низшие виды (εἶδη), третьи — роды и виды; все же это существует по отношению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. Кроме того, говорят догматики, из существующих вещей одни вполне очевидны, другие неочевидны; видимое является указывающим (σημαίνοντα); неочевидное же, наоборот, указывается видимым, ибо видимое, по их мнению, есть лицо очевидного <sup>32</sup>. Но «указывающее» и «указываемое» берутся по отношению к чему-нибудь. Сверх того, <sup>139</sup> одни из существующих вещей похожи, другие не похожи между собой, одни равны, другие не равны; и это существует по отношению к чему-нибудь; все, таким образом, существует по отношению к чему-нибудь. И тот, кто говорит, что не все существует по отношению к чему-нибудь, подтверждает то, что все существует по отношению к чему-нибудь, ибо тем самым, что он нам противоречит, он указывает, что [положение] «все существует по отношению к чему-нибудь» имеет отношение к нам, а не вообще. Далее, если мы указываем, что все <sup>140</sup> существует по отношению к чему-нибудь, то ясно отсюда, что мы не сможем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде, но только каковой

она нам кажется по отношению к чему-нибудь. Отсюда следует, что нам должно воздержаться от суждения о природе вещей.

[О девятом тропе]

<sup>141</sup> Касательно же тропа о постоянно или редко встречающемся (этот троп мы обозначали девятым по порядку) мы рассуждаем в таком приблизительно роде. Солнце, конечно, должно поражать нас гораздо больше, чем комета; но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся нисколько. Если же мы заметим, что солнце редко показывается и редко заходит, и все сразу освещает, и внезапно погружает в тьму, то мы будем очень поражены этим обстоятельством. И землетрясение не <sup>142</sup> одинаково волнует тех, кто его испытывает впервые, и тех, кто привык к нему. А какое сильное впечатление производит на человека впервые увиденное море! Но и красота человеческого тела, созерцаемая впервые и внезапно, волнует нас больше, чем привычное ее зрелище. То, что редко, кажется нам ценным, а попадающееся часто и легко достижимое — отнюдь нет. Напри- <sup>143</sup> мер, если бы мы заметили, что вода стала редкой, насколько показалась бы она нам более ценной, чем все, что мы считаем ценным <sup>39</sup>. Или если бы мы вообразили себе, что золото брошено в большом количестве прямо на землю, совершенно как камни, то для кого, на наш взгляд, оно будет таким ценным или достойным сбере- <sup>144</sup> жения? Итак, раз одни и те же вещи кажутся либо поразительными или ценными, либо вовсе не такими, смотря по постоянному или редкому их появлению, мы заключаем отсюда, что сможем, пожалуй, сказать, каковой кажется всякая вещь в связи с ее постоянным или редким появлением, но мы не в состоянии утверждать, какова в чистом виде каждая из внешних вещей. Следовательно, и через этот троп мы воздерживаемся от суждения о них.

[О десятом тропе]

<sup>145</sup> Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, баспословных веро-

ваний и догматических положений. Поведение есть выбор жизненного пути или какой-нибудь вещи, принимаемых одним или многими, например Диогеном или лаконянами. Закон — писанный договор между ли- 140  
цами, принадлежащими к государству, причем нарушающий его наказывается, нравы же или обычаи (ибо между ними нет разницы) — это общепринятость какой-либо вещи среди многих людей; нарушающий ее не непременно наказывается; например, закон запрещает прелюбодеяние, обычай же не позволяет совокупляться с женщиной на виду у всех. Баснословное же верование — признание неслучавшихся и сочинен- 147  
ных вещей, как, например, между прочим, баснословные предания (мифы) о Кроносе; веровать этому соблазняются многие. Догматическое же положение — признание вещи, которая кажется подтвержденной расчетом или каким-нибудь доказательством, как, например, то, что элементы существующих вещей либо неделимы, либо подобны в своих частях, либо бесконечно малы и тому подобное <sup>46</sup>. Мы же противопоставляем 148  
каждое из этого либо самому себе, либо любому из остального, например обычаи — обычаю следующим образом; некоторые из эфиопов татуируют маленьких детей, мы же нет; и персы считают приличным носить разноцветную и длинную до пят одежду, для нас же это неприлично. Индийцы на виду у всех совокупляются с женщинами, большинство же других людей считают это позорным. Закон же закону мы противопоставляем 149  
так: у римлян отказавшийся от отцовского состояния не платит долгов отца, у родосцев же платит непременно. У тавров в Скифии закон требовал приносить чужестранцев в жертву Артемиде<sup>47</sup>, у нас же запрещено умерщвлять человека вблизи святыни. Поведение же противопоставляем поведению, как, например, поведение Диоге- 150  
на — поведению Аристиппа или поведение лаконян — италикам, баснословное верование — баснословному верованию, когда мы называем в мифе отцом людей то Зевса, то Океана, говоря:

...бессмертных отца, Океана, и мать, Тетфису <sup>34</sup>.

Догматические же положения мы противопоставляем 151  
друг другу, указывая, что одни признают существование одного элемента, другие — бесконечного количества, и одни признают душу смертной, другие — бес-

смертной, и одни признают, что наши дела устроятся провидением богов, другие же — без провидения. Далее, <sup>152</sup> противопоставляем обычай остальному, например закону, говоря, что у персов существует обычай мужеложства, а у римлян так поступать запрещено законом, и у нас запрещено прелюбодеяние, а у массагетов <sup>35</sup> обычай установил безразличие в этом отношении, как повествует Евдокс Книдский в первой книге своего «Описания земли»; у нас запрещено быть в связи с матерью, а у персов очень распространен обычай жениться на них. У египтян женятся на сестрах, а у нас это запрещено законом. Поведению противопоставляется <sup>153</sup> обычай, например, если большинство мужчин соединяются со своими женами наедине, то Кратет с Гиппархией <sup>36</sup> — на глазах у всех. Диоген ходил в плаще с обнаженным плечом, мы же ходим так, как привыкли. Баснословному <sup>154</sup> верованию мы противопоставляем обычай, когда, например, баснословные предания рассказывают, что Кронос поедал своих детей, а у нас в обычае — заботиться о детях. И мы привыкли чтить богов как благих и не доступных никакому злу, а поэты выводят их подверженными ранам и завистливыми друг к другу. Догматическому же положению [мы противопоставляем <sup>155</sup> обычай], когда говорим, что у нас в обычае просить у богов себе добра, Эпикур же говорит <sup>61</sup>, что божество не заботится о нас; Аристипп <sup>62</sup> точно так же считает безразличным, одеваться ли в женское платье или в иное, <sup>156</sup> мы же считаем это позорным. Поведение мы противопоставляем закону следующим образом: при существовании закона, запрещающего ударять свободного и благородного человека, борцы ударяют друг друга в силу своего занятия, и, несмотря на запрещение чело- векоубийства, единоборцы убивают друг друга по <sup>157</sup> той же причине. Баснословное верование мы противопоставляем поведению, когда говорим, что мифы рассказывают, как Геракл у Омфалы «прял шерсть и отличался в рабской работе» <sup>37</sup> и делал то, чего не сделал бы другой, даже с более скромной судьбой, а уклад жизни <sup>158</sup> Геракла был благородным. Догматическому же положению мы противопоставляем поведение, когда говорим, что атлеты, борясь за славу, как за какое-нибудь благо, выбирают ради этого трудную жизнь, а многие из философов признают славу презренной. Закон мы <sup>159</sup> противопоставляем баснословному верованию, когда

поэты, например, выводят богов, предающихся и пре-  
любодеянию, и мужеложству, закон же запрещает нам  
так поступать; закон — догматическому положению,  
когда, например, последователи Хрисиппа <sup>38</sup> говорят, **160**  
что половое общение с матерями и сестрами безраз-  
лично, а закон это запрещает. Баснословное же веро-  
вание противопоставляем догматическому положению, **161**  
когда, например, поэты говорят, что Зевс, опустившись  
на землю, соединялся со смертными женщинами, а у дог-  
матиков это считается невозможным; и поэт <sup>39</sup> расска-  
зывает, что Зевс, охваченный горем о Сарпедоне, ронял **162**  
па землю кровавые капли, а философское положение  
признает, что божество не доступно страданиям; или  
когда [философы] отрицают миф о гиппокентаврах,  
приводя его нам как пример несуществующего. Можно  
было бы привести и много других примеров для каж- **163**  
дого из вышеупомянутых противопоставлений, но для  
краткого рассуждения достаточно будет и этого. Далее,  
если и этот троп указывает на такой огромный разно-  
бой в вещах, мы не сможем сказать, каковым является  
по природе подлежащее суждению, но только можем  
сказать, каковым является оно по отношению к данному  
поведению жизни, к данному закону, к данному обы-  
чаю и к каждому из остального. Таким образом, и через  
этот троп необходимо воздержаться от суждения о при-  
роде вне лежащих вещей. Таким образом, путем данных  
десяти тропов мы приходим к воздержанию от сужде-  
ния.

#### [15. О ПЯТИ ТРОПАХ]

Младшие же скептики <sup>40</sup> учат [только] следующим **164**  
пяти способам воздержания от суждения: первый го-  
ворит о разноречивости, второй — об удалении в бес-  
конечность, третий — о том, относительно чего, чет-  
вертый — о предположении и пятый — о взаимодока-  
зуемости. Троп, вытекающий из разноречивости, тот, **165**  
по которому мы познаем существование неразрешимого  
спора об обсуждаемой вещи и в жизни, и у философов,  
вследствие чего мы не можем выбрать или отвергнуть  
что-либо и приходим к воздержанию от суждения.  
Тропом удаления в бесконечность мы называем тот, **166**  
при котором мы утверждаем, что все, приводимое в до-  
казательство обсуждаемой вещи, требует другого дока-

вательства, и то, в свою очередь, другого и так до бесконечности, так что мы, не зная, откуда начать обоснование, воздерживаемся от суждения. Тропом «относительно чего», как мы сказали, называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе. Троп предположения есть тот, когда, избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки.

Троп взаимодоказуемости возникает тогда, когда должствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих. Мы можем следующим образом вкратце доказать, что все исследуемое [нами] сводится к этим тропам. Предложенное для суждения может быть либо ощущаемым, либо мыслимым, каково же оно на самом деле, об этом существует разногласие: одни признают истинным только ощущаемое, другие — только мыслимое, иные — только некоторое ощущаемое и только некоторое мыслимое<sup>41</sup>. Признают ли они это разногласие разрешимым или неразрешимым? Если оно неразрешимо, то мы признаем необходимость воздержаться от суждения; нельзя ведь высказываться о том, что подвержено неразрешимому разногласию. Если же это разногласие разрешимо, то мы спрашиваем, с какой стороны оно будет разрешено. Например, будет ли ощущаемое (на пем сперва остановим мы рассуждение) разрешаться ощущаемым или мыслимым? Если ощущаемым, то, раз мы производим изыскание об ощущаемых вещах, и само оно потребует другого для подтверждения. Если же и это будет ощущаемым, то и оно опять потребует другого, могущего подтвердить его, и так до бесконечности. Если же ощущаемое должно подлежать разрешению мыслимым, то раз и о мыслимом царит разногласие, стало быть, и это, будучи мыслимым, станет нуждаться в решении и подтверждении. Откуда же оно будет подтверждено? Если мыслимым, то равным образом впадет в бесконечность; если же ощущаемым, то получается троп взаимодоказуемости, так как для подтверждения ощущаемого взято мыслимое,

а для подтверждения мыслимого — ощущаемое. Если же ведущий с нами рассуждение, избегая этого, захочет для доказательства следующего достичь чего-нибудь путем уступки и бездоказательно, то получится троп о достаточном основании, являющийся несостоятельным. Если предполагающий заслуживает доверия, то не меньше доверия будем внушать и мы, предполагающие всегда обратное. И если предполагающий предполагает что-либо истинное, то он делает это истинное подозрительным, взяв его предположительно, а не с обоснованием; если же он предполагает что-либо ложное, то подкладка обосновываемого будет гнилой. И если предположение имеет какую-нибудь силу для подтверждения, то должно быть предположено само исследуемое, а не что-либо другое, через которое он обоснует ту вещь, о которой идет речь. Если же бессмысленно предполагать исследуемое, то так же бессмысленно будет и то, что стоит над ним. Что же касается того, что все ощущаемое относительно, то это ясно; именно, оно существует по отношению к ощущающим лицам. Таким образом, очевидно, что какая бы ощущаемая вещь ни была нам предложена, ее легко возвести к указанным пяти тропам. Равным же образом мы рассуждаем и о мыслимом, ибо если можно сказать, что оно находится в неразрешимом разногласии, то через это мы придем к необходимости воздержаться от суждения о нем. Если же разногласие будет разрешимо, то это может быть либо через мыслимое, и тогда мы впадем в бесконечность, либо посредством ощущаемого, и тогда мы придем к взаимодоказуемости, потому что ощущаемое опять вызывает разногласие и не может быть разрешено само через себя потому, что впадает в бесконечность, а должно будет нуждаться в мыслимом так же, как и мыслимое в ощущаемом. Вследствие этого выводящий что-нибудь из предположения снова окажется неразумным. Но мыслимое относительно еще и потому, что оно говорится по отношению к мыслящему; и если бы оно было по природе таким, как о нем говорят, то о нем не было бы разногласия. Таким образом, и мыслимое было возведено к упомянутым пяти тропам, вследствие чего необходимо всячески воздерживаться от суждения о предположенной нашему суждению вещи.

Таковы пять тропов, передаваемых в учении младших скептиков; они излагают их не для того, чтобы



отвергнуть десять тропов, но чтобы тем многостороннее этим путем вместе с предшествующими тоже изобличить опрометчивость догматиков.

[16. КАКОВЫ ДВА ДРУГИЕ ТРОПА?]

- 178 Младшие скептики учат также и о двух других тропях воздержания от суждения. Так как все воспринимаемое представляется воспринимаемым либо само из себя, либо из другого, то, припоминая, что ничто не воспринимается ни из самого себя, ни из другого, они [из этого] предполагают вывести недоумение во всем. Что ничто не может быть воспринято само из себя, говорят они, ясно в силу возникшего у физиков разногласия относительно всего, думаю я, ощущаемого и мыслимого; это разногласие неразрешимо, так как мы не можем воспользоваться ни чувственным, ни умственным критерием; вследствие этого все, что бы мы ни приняли, оказывается недостоверным, как подверженное
- 179 разногласию. Вследствие же этого они и не соглашаются воспринимать что-либо из другого. Ибо если то, из чего что-либо воспринимается, всегда само должно будет восприниматься из другого, то они впадают в троп взаимодоказуемости или бесконечности. А если бы кто-нибудь захотел взять что-нибудь такое, из чего воспринимается другое, как нечто воспринимаемое само из себя, ему противоречит то, что вследствие всего вышесказанного ничто не может быть воспринято само из себя. Каким же образом противоречивое могло бы быть воспринято или от себя, или от другого, мы недоумеваем, пока не видно критерия истины или восприятия, а знаки (σημεία), не говоря уже о доказательстве, опровергаются, как мы узнаем в последующем изложении<sup>42</sup>. Вот что достаточно будет в настоящее время сказать о тропях воздержания от суждения.

[17. КАКИЕ ТРОПЫ СЛУЖАТ ДЛЯ ОПРОВЕРЖЕНИЯ ТЕХ, КТО УЧИТ С ОБОСНОВАНИЕМ (αἰτιολογητοί)?]

- 180 Подобно тому как мы учим о тропях воздержания от суждения, некоторые излагают тропы, по которым путем сомнения мы останавливаем догматиков в проведении обоснований в отдельных случаях, потому что ими они особенно гордятся. Энесидем учит восьми тро-

пам <sup>43</sup>, на основании которых он считает возможным заявить, что опровергает всякое догматическое обоснование как ошибочное. Первым из них он называет тот, <sup>191</sup> по которому род обоснования, вращаясь в невидимом, не имеет признанного свидетельства, вытекающего из явления; вторым — тот, по которому некоторые часто имеют большой запас, чтобы многосторонне обосновать исследуемое, но обосновывают его одним только способом; третий — тот, по которому приписывают тому, <sup>182</sup> что случилось в определенном порядке, причины, не показывающие никакого порядка; четвертый — тот, по которому они, восприняв явление, как оно есть, думают, что восприняли и невидимое (*μη φαιόμενα*), как <sup>183</sup> оно есть, тогда как возможно, что невидимое совершается подобно видимому, но возможно и то, что не одинаково, а своеобразно; пятый — тот, по которому все основываются, так сказать, на собственных предположениях об основных элементах, а не на определенных общих и признанных доводах, шестой — тот, по которому они часто принимают то, что может быть выяснено их собственными предположениями, но отвергают противоположное, имеющее равную достоверность; седьмой — тот, по которому они часто приводят <sup>184</sup> причины, противоречащие не только явлению, но и их собственным предположениям; восьмой — тот, по которому часто то, что кажется явлением, и то, что мы исследуем, оказывается одинаково сомнительным, и они создают учение из одинаково сомнительного об одинаково сомнительном. Вполне возможно также, <sup>185</sup> говорит [Энесидем], что некоторые в своих обоснованиях ошибочно заключают по смешанным тропам, зависимым и от вышеназванных. Но может быть, что пяти тропов воздержания от суждения достаточно против обоснований. Ибо всякий может высказать обоснование, или согласное со всеми философскими учениями и скепсисом и всеми явлениями, или нет. И высказать согласное обоснование, пожалуй, невозможно, потому что по поводу всех явлений и всего неочевидного царит разногласие. Если же существует <sup>180</sup> разногласие, то у доказывающего потребуются обоснование и этого обоснования, и если он будет брать явление для явления или неочевидное для неочевидного, то он впадет в бесконечность; если же будет обосновывать попеременно, то попадет во взаимодоказуемость.

Остановившись же на чем-нибудь, он или скажет, что причина имеет основание, поскольку она покоится на прежде сказанном, и вводит этим троп относительности, не считаясь, таким образом, с вещью по самой ее природе; или будет остановлен [нами] как берущий что-нибудь предположительно [без достаточного обоснования]. Значит, пожалуй, и этими [тропами] можно изобличить опрометчивость догматиков в их обоснованиях.

[18. О СКЕПТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЯХ]

- 187 Так как, применяя каждый из этих тропов или из тропов воздержания от суждения, мы употребляем при этом некоторые выражения, указывающие на скептическое расположение ума и на наше состояние; как, например, мы говорим «не более» или «ничто не должно быть определено» и некоторые другие, то следует обсудить по порядку и эти выражения. Начнем с выражения «не более».

[19. О ВЫРАЖЕНИИ «НЕ БОЛЕЕ»]

- 188 Мы произносим его иногда так, как я сказал, иногда так: «ничто не более». Ибо мы не применяем, как полагают некоторые, «не более» в частных разысканиях, а «ничто не более» — в общих, но произносим безразлично «не более» и «ничто не более» и теперь будем рассуждать о них как об одном выражении. Итак, это выражение неполно. Ибо, как когда мы говорим «двойное», то по смыслу думаем «двойное платье», и когда говорим «широкая», то по смыслу думаем «широкая дорога», точно так же когда мы говорим «не более», то по смыслу думаем «не более это, чем то», «что вверх, что вниз».
- 189 Некоторые же из скептиков применяют вместо частицы «не» вопросительное выражение «чем больше это или то?», ставя «чем» вместо «почему», так чтобы сказанное означало: «почему больше это, чем то?» А это даже обычно — употреблять вопросы вместо утверждений, как, например:

Кто из смертных не знает соперника Зевсова ложа? <sup>44</sup>

Обычно и утверждение вместо вопросов, как, например, «я ищу, где живет Дион» или «я спрашиваю,

почему нужно удивляться мужу поэту»<sup>45</sup>. Но и «что» стоит вместо «почему» у Менаандра:

Что же я оставался позади?<sup>46</sup>

А слова «не более это, чем то» означают и наше со-<sup>100</sup>стояние, по которому благодаря равносильности противоположных вещей мы достигаем душевного равновесия (*ἰσότης*), причем под равносильностью мы разумеем равенство в том, что нам кажется вероятным, под противоположным разумеем то, что вообще борется друг с другом, под душевным же равновесием — отсутствие склонности к той или другой стороне. Таким образом, выражение «ничто не более», если бы даже<sup>191</sup> в нем обнаруживался признак утверждения или отрицания, мы употребляем не в таком смысле, но применением его безразлично, иногда и не с присущим ему значением либо вместо вопроса, либо вместо того, чтобы сказать: «я не знаю, с чем из этого надо согласиться, с чем не надо». Наша задача ведь — выяснить то, что нам кажется; к выражению же, которым мы это выясняем, мы относимся безразлично. Нужно знать и то, что мы произносим выражение «ничто не более», не утверждая о нем, что оно непременно истинно и верно, но говоря и о нем лишь постольку, поскольку нам кажется.

#### [20. О «НЕВЫСКАЗЫВАНИИ»]

О «невывысказывании» же мы говорим так: «высказы-<sup>102</sup>вание» (*φάσις*) употребляется в двойном смысле — общем и частном; в общем это такое выражение, которое указывает на утверждение или отрицание, как, например, «есть день, нет дня», в частном — такое, которое указывает на одно только утверждение, и в этом значении отрицания не называются высказываниями. Таким образом, невывысказывание есть уклонение (*ἀπόστασις*) от высказывания в общем смысле, чему, как мы говорим, подчинены и утверждение, и отрицание; поэтому «невывысказывание» (*ἀφασία*) — такое наше состояние, вследствие которого мы говорим, что не утверждаем ничего и не отрицаем. Отсюда ясно, что мы не понимаем невывысказывания в том смысле, как если бы вещи всегда<sup>193</sup> были от природы таковы, чтобы во всяком случае возбуждать невывысказывание, но мы [только] выясняем, что теперь, произнося это, мы находимся в таком со-

стоянии относительно исследуемого. Кроме того, следует помнить, что мы не хотим ни утверждать, ни отрицать ничего из того, что высказывается догматически о неочевидном, ибо тому, что возбуждает наше душевное состояние и насильственно ведет нас к соглашению, мы уступаем.

[21. О ВЫРАЖЕНИЯХ «ПОЖАЛУЙ», «ВОЗМОЖНО»  
И «ДОПУСТИМО»]

- 104 Что касается выражений «пожалуй» (τάχα) и «пожалуй, нет», «возможно» (ἔξεστι) и «невозможно», «допустимо» (ἐνδέχεται) и «не допустимо», то мы применяем их вместо: «пожалуй, это существует, но так же, пожалуй, и не существует» и «возможно, что это есть», и «возможно, что этого нет», и «допустимо, что это есть» и «допустимо, что этого нет». Поэтому для краткости мы говорим: «это не возможно» вместо «возможно, что это не существует», и «это не допустимо» вместо «допустимо, что это не существует», и «пожалуй, нет», вместо «пожалуй, это не существует». Но опять мы здесь не спорим из-за слов и не исследуем, означают ли это данные выражения по природе, но, как я сказал, применяем их безразлично. То же, что эти выражения указывают на невысказывание, думаю я, вполне ясно; по крайней мере, говорящий «пожалуй, это так» тем самым высказывает и то, что кажется по мысли противоречащим ему, а именно: «пожалуй, это и не так», поскольку он не утверждает, что это есть. Точно так же обстоит дело и с остальным.
- 105

[22. О ВЫРАЖЕНИИ  
«ВОЗДЕРЖИВАЮСЬ ОТ СУЖДЕНИЯ (ἐπιχω)»]

- 100 Выражение «воздерживаюсь от суждения» мы применяем вместо выражения «я не могу сказать, чему из предложенного нужно доверять, а чему не доверять». Этим мы указываем, что по отношению к достоверности и недостоверности вещи кажутся нам равными. И равны ли они, мы не утверждаем, но говорим то, что нам кажется о них, когда мы их воспринимаем. И воздержание от суждения называется так оттого, что мы удерживаем свое мышление (διάνοια), чтобы ничего не утверждать и не отрицать вследствие равносильности исследуемого.

[23. О ВЫРАЖЕНИИ «Я НИЧЕГО НЕ ОПРЕДЕЛЯЮ»]

О выражении же «я ничего не определяю» мы гово- 197  
рим следующее: «Определять», думаем мы, — «значит  
не просто говорить что-нибудь, но выразиться о неяс-  
ной вещи, соглашаясь с ней (μετά συγκατάθεσεως)». Вероятно, окажется, что скептик, таким образом, не  
определяет ничего, даже самого выражения «ничего не  
определяю»: ведь это не догматическое правило, т. е.  
соглашение с чем-то неочевидным, а выражение, выяс-  
няющее наше состояние. Таким образом, когда скептик  
говорит: «ничего не определяю», то этим он хочет ска-  
зать: «я теперь в таком состоянии, что не утверждаю  
и не отрицаю догматически ничего из того, что подлежит  
исследованию». Говоря это, он высказывается о том,  
что ему кажется относительно подлежащих вещей, не  
объявляя о них широковещательно и с убежденностью,  
но рассказывая то, что он испытывает.

[24. О ВЫРАЖЕНИИ «ВСЕ ЕСТЬ НЕОПРЕДЕЛЕННОЕ»]

Далее, и «неопределенность» есть такое состояние 198  
души, согласно которому мы ничего не отрицаем и не  
утверждаем из того, что исследуется догматически,  
т. е. из неочевидного. Следовательно, когда скептик  
говорит: «все есть весьма неопределенное», то слово  
«есть» он употребляет вместо «кажется ему»; под словом  
же «все» он подразумевает не все сущее, но те из неоче-  
видных, исследуемых догматиками вещей, которыми он  
заялся, а под неопределенным — то, что не выделяется  
в отношении достоверности и недостоверности среди  
противоположных или вообще спорных вещей. И по- 199  
добно тому как говорящий «гуляю» по самому существу  
высказывает «я гуляю», так же и говорящий «все неоп-  
ределенно» подразумевает вместе с тем, по нашему мне-  
нию, и слова «для меня» или «как мне кажется», так что  
сказанное таково: «поскольку я разобрал исследуемое  
догматически, оно мне кажется таковым, что ничто из  
спорного в нем не имеет, кажется мне, преимущества  
в отношении достоверности или недостоверности».

[25. О ВЫРАЖЕНИИ «ВСЕ ЕСТЬ НЕВОСПРИНИМАЕМОЕ»]

Так же мы поступаем, говоря «все есть невоспри- 200  
маемое», ибо слово «все» мы объясняем тем же об-  
разом, [как и раньше], и вместе с ним подразумеваем

«мне», так что сказанное таково: «все, что я разобрал из исследуемого догматически неочевидного, кажется мне невоспринимаемым». Это выражение принадлежит не тому, кто утверждает, что природа исследуемого догматиками такова, что оно невоспринимаемо, но тому, кто излагает свое собственное состояние, по отношению к которому он говорит: «я полагаю, что до сих пор я ничего не воспринял из этих вещей вследствие равносильности противоположного». Поэтому, кажется мне, все, что выставляется для опровержения, не задевает ПАМЯ высказанного.

[26. О ВЫРАЖЕНИЯХ «Я НЕ МОГУ СХВАТИТЬ»  
И «Я НЕ ВОСПРИНИМАЮ»]

- 201 Так же и выражения «я не могу схватить» и «я не воспринимаю» выясняют состояние, при котором скептик, по крайней мере в настоящее время, удерживается от того, чтобы полагать или отрицать что-нибудь из исследуемого неочевидного, как это ясно из того, что мы сказали выше об остальных выражениях.

[27. О ВЫРАЖЕНИИ  
«ВСЯКОМУ РАССУЖДЕНИЮ ПРОТИВОСТОИТ РАВНОЕ»]

- 202 Когда же мы говорим «всякому рассуждению противостоит равное», то мы употребляем слово «всякому» в смысле «разобранному нами»; «рассуждение» же мы понимаем не просто, но в смысле «устанавливающее что-нибудь догматически», т. е. о неочевидном, и не только то, которое состоит из предпосылки (λήμμα) и заключения (ἐπιφορά), но устанавливающее что бы то ни было. «Равное» же мы говорим по отношению к достоверности и недостоверности, а «противостоит» употребляем вообще вместо «борется», и вместе с этим мы подразумеваем
- 203 «как мне кажется». Итак, когда я скажу «всякому рассуждению противостоит равное», то этим самым говорю: «каждому рассуждению, мною исследуемому, которое устанавливает что-нибудь догматически, противостоит, как мне кажется, другое рассуждение, устанавливающее что-нибудь догматически и равное ему в отношении достоверности и недостоверности»; поэтому произнесение этого рассуждения не догматично, но обозначает только человеческое состояние, которое ка-

жется таковым тому, кто его испытывает. Некоторые высказываются и так: «каждому рассуждению должно 204 противостоять равное», требуя повелительным образом следующее: «каждому рассуждению, устанавливающему что-нибудь догматически, мы должны противопоставлять другое рассуждение, догматически исследующее и равное ему в отношении достоверности и недостоверности»; это рассуждение они обращают к скептикам и употребляют при этом неопределенное наклонение вместо повелительного: «противостоять» вместо «противопоставим». Они повелевают это скептику, чтобы он не был каким-нибудь образом обманут догматиками, не отка- 205 зался от исследования этого [вопроса] и не ошибся бы в своей поспешности, потеряв свою прославленную невозмутимость, которая, как мы упомянули выше 47, по их мнению, приобретается через воздержание от суждения обо всем.

#### [28. ДОПОЛНЕНИЯ КАСАТЕЛЬНО СКЕПТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ]

Разбора этих выражений будет достаточно для крат- 206 кого очерка, в особенности потому, что на основании всего теперь нами сказанного можно говорить и о пропущенном. Относительно всех скептических выражений следует заранее признать то, что мы вовсе не утверждаем, что они правильны, так как говорим, что они могут быть опровергнуты сами собой, будучи описаны вместе с теми вещами, о которых они говорят, подобно тому как очистительные лекарства не только избавляют тело от соков, но вместе с ними выгоняются и сами. Кроме того, мы говорим, что произносим эти выражения, не определяя точно тех вещей, о которых они говорят, 207 но пользуемся ими безразлично, и если угодно, не совсем точно, ибо не годится скептику спорить из-за слов, в особенности потому, что нам полезно показать, что и об этих выражениях говорится не просто, а по отношению к чему-нибудь, например по отношению к скептикам. Сверх того, следует помнить об этих выражениях и то, что мы высказываем их не обо всех вещах вообще, 208 но о неочевидных и исследуемых догматически, и говорим о том, что нам кажется, а не высказываемся утвердительно о природе внешних вещей. Вследствие этого, полагаю, может быть отвергнут всякий софизм, выдвинутый против скептического способа выражения.



209 После того как мы разобрали понятие (έννοια), части (μέρη), критерий и цель (τέλος), а также тропы воздержания от суждения, сказали о скептических выражениях и выяснили отличительное свойство скепсиса, нам следует, по нашему мнению, вкратце изложить и отличие его от ближайших к нему философских систем, чтобы лучше понять скептический образ мыслей. Начнем с философии Гераклита.

[29. О ТОМ, ЧТО СКЕПТИЧЕСКИЙ СПОСОБ РАССУЖДЕНИЯ ОТЛИЧАЕТСЯ ОТ ФИЛОСОФИИ ГЕРАКЛИТА]

210 Что последняя отличается от нашего способа рассуждения (ἀγωγής), вполне ясно, ибо Гераклит о многом неочевидном выражается догматически, мы же нет, как сказано. Последователи Энесидема говорили, что скептический способ рассуждения служит путем к философии Гераклита<sup>48</sup>, потому что положению «противоположное существует в отношении того же самого» предшествует положение «противоположное кажется в отношении одного и того же»; скептики говорят: «кажется, что противоположное есть в отношении к одному и тому же», а последователи Гераклита переходят отсюда к существованию этого; мы же говорим против них, что положение «противоположное кажется в отношении одного и того же» является не скептической догмой, но вещью, подлежащей чувствам не только скептиков,

211 но и остальных философов и всех людей; никто ведь не посмел бы сказать, что мед не сладок для здоровых и не горек для страдающих желтухой; таким образом, последователи Гераклита начинают с предпосылки, общей всем людям, так же как начинаем и мы, а пожалуй, начинаются и другие философские построения. Поэтому, если они вывели положение: «противоположное находится в отношении к одному и тому же», — исходя из какого-нибудь скептического выражения, как, например, «все невоспринимаемо» или «ничего не определяю», или из чего-нибудь подобного, они бы, пожалуй, вывели правильно то, что говорят, но у них исходные точки (ἀρχαί) те же, что представляются не только нам, но и другим философам, и вообще в житейском обиходе. Можно ли сказать, что наш способ рассуждения более, чем какой-нибудь другой у прочих философов в обыденной жизни, является путем к философии Гераклита,

когда мы все пользуемся общей материей? Может быть, 212 скептический образ мыслей не только не помогает познанию философии Гераклита, но и мешает? Ведь скептик порицает все то, что Гераклит утверждает догматически, как выражешное безрассудно: то он идет против сторания мира, то против выражешия «противоположное существует в отношении одного и того же»; при каждом догмате Гераклита он высмеивает догматическое безрассудство, то произнося «не воспринимаю», то «ничего не определяю», как я раньше сказал, а с этим воюют последователи Гераклита. Значит, бессмысленно говорить, что противоречащий способ рассуждения является путем к тому самому учению, против которого он борется, и бессмысленно поэтому считать, что скептический способ рассуждения является путем к философии Гераклита.

[30. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПТИЧЕСКИЙ СПОСОБ РАССУЖДЕНИЯ ОТ ФИЛОСОФИИ ДЕМОКРИТА?]

Но и про Демокритову философию говорят, что она 213 имеет общее со скепсисом, так как кажется, что она пользуется той же самой материей, что и мы. Говорят, что Демокрит <sup>49</sup>, исходя из того, что одним мед кажется сладким, а другим горьким, замечает, что он не сладок и не горек, и вследствие этого произносит скептическое восклицание: «не более!» Однако различно употребляют выражение «не более» скептики и последователи Демокрита, последние употребляют его в том смысле, что нет ни того, ни другого, мы же говорим, что не можем знать, существует ли и то, и другое, или не существует ни того, ни другого из явлений. Значит, и в этом мы раз- 214 личаемся; наиболее же ясно видно различие, когда Демокрит говорит <sup>50</sup>: «действительно (ἐστὶν) существуют атомы и пустота». «Действительно» он говорит вместо «по истине», а что он, говоря, будто атомы и пустота существуют по истине, отдалился от нас, даже если и исходит из разноречивости видимого, — об этом, думаю я, излишне рассуждать.

[31. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС ОТ КИРЕНСКОЙ ФИЛОСОФИИ?]

Говорят некоторые и то, что киренский <sup>51</sup> способ 215 рассуждения — тот же самый, что и скептический, поскольку и они утверждают, что воспринимаются

только [человеческие] состояния. Но он отличается от скепсиса, так как ставит целью наслаждение и благоприятное движение тела; мы же — невозмутимость, которой противоречит устанавливаемая ими цель. Ибо в том случае, когда есть наслаждение и когда его нет, испытывает смущение тот, кто утверждал, что наслаждение — цель, как я заключил в рассуждении о цели<sup>62</sup>. Далее, мы воздерживаемся от суждения, когда речь идет о вне лежащих предметах, а киренцы заявляют, что те имеют невоспринимаемую природу.

[32. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС  
ОТ СПОСОБА РАССУЖДЕНИЯ ПРОТАГОРА?]

- 216 И Протагор<sup>63</sup> хочет, чтобы человек был мерилom всех вещей, а именно: для существующих — мерилom бытия, для несуществующих — небытия; при этом «мерилом» он называет критерий, а «вещами» — дела; в силу этого он утверждает, что человек — мерило всех дел, для существующего — бытия, для несуществующего — небытия. И поэтому он устанавливает только то, что кажется каждому, и таким образом вводит троп относительности. Поэтому и кажется, что у него есть
- 217 общее с последователями Пиррона. Но он отличается от них, и мы узнаем разницу, разобрав в надлежащей мере то, что кажется Протагору. Этот человек говорит, что материя текуча, и при течении ее, на месте утрат ее возникают непрерывно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и
- 218 остальному устройству тел. Он говорит и то, что основные причины (λόγοι) всех явлений находятся в материи, так что материей, поскольку это зависит от нее, может быть все то, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Так же и приме-
- 219 нительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и каждого вида настроений надо сказать то же самое. Таким образом, по его учению, критерием сущего является человек, ибо все, что кажется людям, и существует; то же, чего не кажется никому из людей, и не существует. Следовательно, мы видим, что и о теку-

части материи, и о том, что в пей находятся основы всего видимого, он выражается догматически, а это вещи неочевидные и для нас подлежащие воздержанию от суждения.

[33. ЧЕМ ОТЛИЧАЕТСЯ СКЕПСИС  
ОТ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ?]

Некоторые говорят также, что Академическая фило- 220  
софия — то же самое, что скепсис. Поэтому следовало бы изложить и ее. Было, как говорит большинство, три академии. Первая и древнейшая — из приверженцев Платона, вторая и средняя — из приверженцев Аркесилая, слушателя Полемона, третья и новая — из приверженцев Карнеада и Клитомаха, некоторые же прибавляют и четвертую — из приверженцев Филона и Хармида, иные говорят и о пятой — из приверженцев Аптиоха <sup>54</sup>. Начав с древнейшей, разберем в отношении к нам разницу в указанных философских системах. 221  
Платона одни называли догматиком, другие — неуверенным (ἀπορητικόν), третьи — неуверенным в одном, а догматиком в другом. В своих рассуждениях-упражнениях <sup>55</sup>, говорят они, где вводится Сократ, то шутящий с кем-нибудь, то спорящий против софистов, Платон имеет отличительный признак упражнения и неуверенности; там же, где он серьезно высказывается от имени Сократа или Тимея или кого-нибудь подобного, он является догматиком. О тех, кто говорит, что он 222  
догматик, или то догматик, то неуверенный, было бы излишне говорить теперь: они сами признают его отличие от нас. О том, является ли он действительно скептиком, мы рассуждаем подробнее в наших толкованиях <sup>56</sup>; теперь же, как надлежит в кратком очерке, согласно с учением Менодота <sup>57</sup> и Энесидема (эти философы больше всего отстаивали указанную точку зрения), скажем: когда Платон высказывается об идеях или о существовании провидения, или о том, что нужно больше стремиться к добродетельной жизни, чем к сопряженной с пороками, — если он признает это за действительно существующее, он выражается догматически; если же он присоединяется к этому как к наиболее вероятному, то, предпочитая что-нибудь в смысле достоверности и недостоверности, он удаляется этим от отличительного признака скепсиса. А что это нам чуждо, ясно из раньше

223 сказанного <sup>58</sup>. Если же он и произносит что-нибудь скептически, когда, как говорят, упражняется, то в силу этого он не станет скептиком, ибо если он даже только об одном выражается догматически или предпочитает одно представление другому, высказываясь вообще по вопросу о достоверности или недостоверности чего-нибудь одного из неочевидного, то он приближается к отличительному признаку догматики.

224 Это выясняет и Тимон в том, что он говорит о Ксенофане. Похвалив этого Ксенофана во многих отношениях и посвятив ему даже «Силлы», он изобразил его жалующимся и говорящим: «О если бы и мне удалось приобщиться к твердому уму, взирая па обе стороны! Но я был обманут лживой дорогой, когда был уже старик и неопытный в скептическом сомнении. Куда бы я ни обращал свой умственный взор, все сливалось в одно и то же; все сущее влеклось отовсюду и делалось единой равной природой». Вследствие этого Тимон и называет его «полузатемненным» и не вполне «свободным от тьмы», говоря: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недосыгаемого, или мыслимую мысль» <sup>59</sup>. Полузатемненным называл он его, как до известной степени свободного от тьмы, а насмешником над обманом Гомера потому, что он издевался над обманом Гомера.

225 Чески же утверждал Ксенофан, споря против предположений других людей, что все — едино, и что бог сросся со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен. Отсюда и легко указать на разницу между Ксенофаном и нами. Далее, из всего сказанного совершенно ясно, что если Платон и сомневается в чем-нибудь, то он все-таки не может быть скептиком, так как во многих случаях оказывается, что он или высказывается о существовании неочевидных вещей, или предпочитает в неочевидном одно другому в отношении достоверности.

226 Что касается последователей новой академии <sup>60</sup>, то, если они говорят, что все невоспринимаемо, они все же отличаются от скептиков, и, пожалуй, именно этим самым, что они говорят, будто все невосприпмаемо (они высказывают утверждение по поводу этого, скептик же не отчаивается, подозревая, что, пожалуй, что-нибудь и может быть воспринято); отличаются они особецо

ясно от нас и в суждении о добре и зле. То, что нечто хорошо или дурно, академики высказывают не так, как мы, но с уверепностью <sup>61</sup>, что, вероятно, то, что они называют добром, скорее является таковым, чем противоположное, и точно так же обстоит дело и со злом. Мы же пи о чем не говорим, что оно добро или зло, так, чтобы считать вероятным то, что мы говорим; но, не высказывая мнения, следуем жизни, чтобы не быть бездейтельными. О представлениях мы говорим, что <sup>227</sup> они одинаковы по существу в отношении достоверности и недостоверности, а они считают, что одни из них вероятны, другие невероятны. Но и среди вероятных они видят различия: одни они считают только вероятными, другие — вероятными и проверенными, третьи — вероятными, со всех сторон проверенными и несомненными. Например, тот, кто внезапно входит в темный дом, где лежит как-нибудь свернутая веревка, получит о пей представление как о змее просто вероятное; если же он точно исследует и проверит то, что относится <sup>228</sup> к ней, как, например, то, что она не двигается, что цвет у нее такой-то, и разное другое, то представление о веревке получится вероятное и со всех сторон проверенное. Несомненное же представление таково: говорят, что Геракл снова вывел из Аида умершую Алкестиду и показал Адмету, и последний получил об Алкестиде представление вероятное и со всех сторон проверенное; но так как он знал, что она мертва, то его разум удалился от утверждения и склонился к недостоверности <sup>62</sup>. Поэтому последователи новой академии предпочитают <sup>229</sup> представлениям просто вероятным вероятные и со всех сторон проверенные, а этим обоим — вероятные, со всех сторон проверенные и несомненные. Также если и академики и скептики говорят, что они верят некоторым вещам, то и в этом вполне ясна разница их систем. Вера имеет двоякое значение. Одно — отсутствие возраже- <sup>230</sup> ний и простое следование без решительной склонности и горячего отношения, так, как говорится про ребенка, что он верит воспитателю. Второе — признание чего-нибудь с выбором и вместе с тем с сочувствием и по сильному желанию, так, как, например, распутник верит тому, кто учит его вести расточительную жизнь. Вследствие этого когда последователи Карнеада и Клиптомаха с сильной склонностью говорят о вере и о том, что есть что-нибудь вероятное, мы же — лишь о простом

следовании без горячего отношения, то и в этом мы, пожалуй, отличаемся от них.

231 Но и в цели мы расходимся с новой академией. Те, что, по их словам, следуют ей, выбирают в жизни вероятное; мы же следуем законам, обычаям и естественным претерпеваниям и живем, не высказывая мнения. Если бы мы не стремились к краткости, то могли бы прибавить еще больше для уяснения этого различия.

232 Что же касается Аркесилая, которого мы называли главой и руководителем средней академии, то он, кажется мне, имеет много общего с Пирроновыми суждениями, так же и его способ рассуждения и наш почти один и тот же; не видно, чтобы он высказывался о существовании или несуществовании чего-нибудь или предпочитал бы одно другому в отношении достоверности или недостоверности; но обо всем он воздерживается

233 от суждения. И целью его является воздержание от суждения, которое сопровождает, как мы сказали, невозмутимость. Он говорит также, что воздержание от суждения в частных случаях — добро, а утверждение в частных случаях — зло. Разве только кто-нибудь может сказать, что мы высказываем это, смотря по тому, что нам кажется, и ничего не утверждая, он же — по отношению к самой природе вещей, говоря, например, что самое воздержание от суждения — добро, а утверждение — зло. Если же нужно верить тому, что о нем

234 говорят, то, как утверждают, он казался на первый взгляд пирроповцем, на самом же деле был догматиком; он испытывал своих товарищей посредством учения о нерешительности, способны ли они для восприятия догматов Платона, и поэтому казался нерешительным, а наиболее способным из товарищей передавал учение Платона. Отсюда Аристотель<sup>63</sup> сказал о нем: «спереди Платон, сзади Пиррон, посередине Диодор», ибо он употреблял диалектику по способу Диодора, а был ясным платоником.

235 Приверженцы же Филона говорят, что, поскольку дело касается стоического критерия, т. е. постигающего представления, — вещи невосприимчивы; поскольку же дело касается природы вещей, они восприимчивы. Но и Антиох ввел Стою в Академию, так что о нем говорили, что он философствует, как стоик; в самом деле он доказывал, что у Платона находятся стоически

догматы. Отсюда вполне ясно отличие скептической школы от так называемых четвертой и пятой академий.

[34. ТОЖДЕСТВЕННА ЛИ СО СКЕПСИСОМ  
МЕДИЦИНСКАЯ ЭМПИРИЯ?]

Некоторые говорят, что скептическая философия <sup>230</sup> тождественна с эмпирией, т. е. с учением медицины; но нужно знать, что если эта эмпирия утверждает невосприимчивость невидимого, то она не одно и то же, что скепсис, и что скептику не может приличествовать принятие этого учения. Скорее, как мне кажется, он мог бы принять участие в так называемом методе, ибо <sup>237</sup> это — единственное из медицинских учений, которое, как кажется, не торопится чрезмерно в суждении о неочевидном, гордо заявляя, что восприимчиво и что невосприимчиво; но оно следует явлению и берет от него то, что кажется помогающим, по способу скептиков. Мы говорили в предыдущем <sup>64</sup>, что общая жизнь, в которой участвует и скептик, состоит из четырех частей; первая заключается в руководстве природы, вторая — в необходимости претерпеваний, третья — в том, что нам передано законами и обычаями, четвертая — в обучении искусствам. Благодаря необходимости ощущений скептик приводится жаждой к питью и голодом — <sup>238</sup> к пище и подобным же образом — к чему-нибудь другому; точно так же врач-методик приводится болезненными состояниями к соответствующему им: например, сгущением к разрежению, подобно тому как кто-нибудь от сгущения в сильный холод бежит к теплу, а истечением — к его задержке, подобно тому как облитые сильным потом и истощенные в бане стремятся к прекращению этого состояния и в силу этого бегут на холодный воздух. То, что чуждое по природе принуждает стремиться к устранению его, вполне ясно; точно так же и собака, если ее колет заноза, стремится ее вынуть. И чтобы не говорить о каждом отдельно и не преступить <sup>239</sup> размеров, предположенных в этом труде, я думаю, что могу все, сказанное таким образом о методиках, подчинить принуждению (*ἀνάγκη*), [вытекающему] из ощущений, как естественных, так и противоестественных; кроме того, этим двум способам рассуждения общее — отсутствие мнения и безразличие в употреблении выра-



<sup>240</sup> жений. В самом деле, скептик употребляет выражения: «ничего не определяю» и «ничего не воспринимаю» согласно тому, что мы сказали, точно так же методик без точного различения говорит про «общность» (κοινότης), и «распространение насквозь», и тому подобное. Таким образом, он употребляет, не высказывая мнения, выражение «указание» вместо приведения от видимых состояний, естественных и противоестественных, к тому, что кажется соответствующим, как я указал это в от-

<sup>241</sup> ношении голода, жажды и другого. Вследствие этого, опираясь на данные и подобные им условия, нужно сказать, что способ рассуждения методиков в медицине имеет больше известного родства со скепсисом, чем другие медицинские учения, и не столько просто сам по себе, сколько по сравнению с ними.

Разобрав в таком объеме тех, кто, как кажется, близок способу рассуждения скептиков, мы заканчиваем этим общее рассуждение о скепсисе и первую книгу положений.

## КНИГА ВТОРАЯ

### [1. МОЖЕТ ЛИ СКЕПТИК ИССЛЕДОВАТЬ ЧТО-НИБУДЬ ИЗ ТОГО, О ЧЕМ ГОВОРЯТ ДОГМАТИКИ?]

Так как мы начали исследование против догматиков,<sup>1</sup> то разберем вкратце и в общем каждую часть так называемой философии, но прежде всего ответим тем, которые всегда болтают, будто скептик совершенно не способен ни к исследованию, ни к пониманию того, что они высказывают догматически, а именно: они говорят,<sup>2</sup> что скептик либо воспринимает то, что говорится догматиками, либо не воспринимает. Если воспринимает, то каким же образом он может сомневаться в том, что, по его словам, воспринял? Если же не воспринимает, то, конечно, он не умеет говорить о том, чего не воспринял. Ибо как тот, кто не знает, скажем, примерно, что такое доказательство «частичного отнятия» или «при посредстве двух посылок»<sup>3</sup> <sup>1</sup>, не может и говорить о них, точно так же тот, кто не знает каждого из того, о чем говорят догматики, не может опровергать их исследования того, чего не знает; поэтому скептик никоим образом не может исследовать то, что говорится у догматиков. Пусть говорящие так ответят нам, как они теперь понимают восприятие: как простое мышление без того, чтобы утверждать что-нибудь о существовании тех вещей, о которых мы рассуждаем, или как установление наряду с мышлением также и существования того, о чем мы говорим? Если они говорят в своем рассуждении, что воспринимать — значит соглашаться с постигающим представлением, причем постигающее представление происходит от существующего и отпечаталось, и отчеканилось соответственно этому существующему, а от несуществующего оно не могло бы произойти, то они сами не захотят, вероятно, согласиться с невозможностью исследовать то, чего они не восприняли таким образом. Когда, например, стоик занимается исследованием против эпикурейца, говорящего, что «бытие разложимо» или «бог не заботится о том, что делается в мире», или «наслаждение — благо», то [воз-

никает вопрос: воспринял ли он это или не воспринял? Если воспринял, то, признавая это существующим, он совершенно уничтожает Стою; если же не воспринял, то не может ничего говорить об этом. Подобное следует сказать и тем, кто руководится другим образом мыслей, когда они хотят исследовать мнение думающих иначе, чем они. Вследствие этого они не могут ничего исследовать друг против друга. Мало того, говоря без шуток, вся их догматическая философия, так сказать, спутается и прочно установится скептическая, раз признано, что нельзя исследовать не воспринятое таким образом. Высказывающийся, и притом догматически, о каком-нибудь очевидном предмете либо будет говорить, что он высказывается, восприняв его либо не восприняв. Если не восприняв, то ему нельзя будет доверять; если же восприняв, то он скажет, что воспринял это либо как представившееся ему само по себе, само из себя и с очевидностью, либо при посредстве какого-либо изыскания и исследования. Если бы он говорил, что неочевидное представилось ему само из себя и с очевидностью и было так воспринято, то оно не было бы при таких условиях неочевидным, а было бы очевидным и признанным и не вызывающим возражений для всех в равной степени. О каждом же неочевидном у них существует бесконечное разногласие; поэтому догматик, высказывающийся и утверждающий что-либо о существовании неочевидного, никоим образом не может воспринять его как представляющееся само из себя и как очевидное. Если же оно представилось путем какого-нибудь исследования, то как же на основании предпосланного предположения был бы он в состоянии исследовать что-нибудь, прежде чем ясно его воспринять? Исследование ведь требует, чтобы то, что должно быть исследуемо, было раньше ясно воспринято и только таким образом исследуемо, а для восприятия исследуемой вещи нужно опять-таки, чтобы она была всячески исследована перед этим. Таким образом, согласно трюцу сомнения во взаимодоказуемости, делается совершенно невозможным для них и исследование неочевидного и догматическое рассуждение о нем; если бы некоторые из них пожелали начать с восприятия, то мы привели бы их к тому, что перед восприятием вещь должна быть предварительно исследована, если же они пожелали бы начать с исследования, то — к тому, что перед иссле-

дованием все, что подлежит исследованию, должно быть воспринято. Вследствие этого они не могут ни воспринять что-нибудь из неочевидного, ни высказаться определенно о нем. Отсюда, думаю я, будет вытекать, что ловкая догматическая болтовня уничтожается и припимается философия, воздерживающаяся от суждения. Если же они будут говорить, что не считают необходи-<sup>10</sup>мым, чтобы исследованию предшествовало такое восприятие, а не просто мышление, то и для воздерживающихся от суждения не становится невозможным исследование о существовании неочевидного. Ведь и скептик, думаю я, не отказывается от способности мышления, вытекающей из того, что представляется для разума (λόγος) осязательным и явно видимым, но не ведет за собой непременно существования мыслимого. Мы мыслим не только существующее, как говорится, но также и несуществующее. Вследствие этого, исследуя и мысля, воздерживающийся от суждения остается в скептическом состоянии, ибо было выяснено<sup>2</sup>, что он соглашается в том, что ему представляется в ощути-<sup>11</sup>тельном представлении сообразно с тем, как оно ему представляется. Но смотри, как бы и догматики не были отстранены от исследования. Ведь не для тех, кто говорит, что не знает вещей, каковы они по природе, непоследовательно дальнейшее исследование их, а для тех, кто считает, что знает их точно. Для одних исследование дошло уже до предела, как они это привяли; для других же существует до сих пор то, на что опирается всякое исследование, а именно, мнение, что они не нашли этого.

Вследствие этого ныне нам нужно исследовать вкрат-<sup>12</sup>це каждую часть так называемой философии. Так как у догматиков существует большое разногласие о частях философии, именно, одни говорят об одной, другие — о двух, а иные — о трех, и об этом разногласии сейчас не нужно много говорить, то мы, изложив по справедливости мнение тех, кто, по-видимому, более досконально постиг ее, начнем речь в соответствии с ним.

## [2. ОТКУДА НАДО НАЧИНАТЬ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОТИВ ДОГМАТИКОВ?]

Стойки и некоторые другие говорят, что есть три<sup>13</sup> части философии: логическая, физическая и этическая<sup>3</sup>, — и начинают учение с логической, хотя и о том,

откуда нужно начинать, ведутся бесконечные споры. Мы следуем за ними, не высказывая определенного мнения, поскольку то, о чем говорится в трех частях, требует суждения и критерия, рассуждение же о критерии кажется заключенным в логической части, поэтому начнем с рассуждения о критерии и с логической части <sup>4</sup>.

### [3. О КРИТЕРИИ]

14 Скажем наперед, что критерием называется то, с помощью чего, как говорят, мы судим о существовании и несуществовании и с чем мы считаемся в жизни; теперь же нам надлежит говорить о так называемом критерии истины; второго значения мы касались в рассуждении о скепсисе <sup>5</sup>.

15 Критерий, о котором идет речь, употребляется в трех смыслах: общем, частном и наиболее частном; в общем смысле это — всякое мерило восприятия, в каком значении так, т. е. с помощью критерия, обозначаются и природные вещи, например зрение; в частном смысле это — всякое искусственное мерило восприятия, как стержень весов или безмен; в наиболее частном смысле это — всякое мерило восприятия неочевидной вещи, соответственно чему критерием называются не предметы обыденной жизни, а только то, что относится к логике, и то, что догматики привлекают для суждения об истине. Мы говорим, что предпочтительно обсуждаем логический критерий. Но и логический критерий можно употреблять в трех смыслах: «ком», «чем» и «сообразно с чем», как, например, «кем» — человек; «чем» — чувство или мышление; «сообразно с чем» — привлечение представления, сообразно с которым человек принимается судить, опираясь на что-либо из сказанного раньше.

17 Все это, может быть, следовало оговорить, чтобы понимать то, о чем будет речь; дальше мы выступим с возражением против поспешно утверждающих, что они восприняли критерий истины, и начнем с разногласия.

### [4. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ?]

18 Из тех, кто брался за вопрос о критерии, одни признали его существование, как стойки и некоторые другие, иные отрицали, как в числе других Ксепиад из

Кориппа и Ксенофан из Колофона, говорящий: «Кажущееся (δόκος) господствует над всеми»<sup>6</sup>. Мы же воздержались от суждения, есть ли он или нет. Об этом разногласии они скажут, или что оно разрешимо, или<sup>19</sup> что оно неразрешимо. Если оно неразрешимо, то они признают, что из этого вытекает необходимость воздержания от суждения; если же оно разрешимо, то пусть они скажут нам, чем его можно будет судить, пока мы не имеем признанного нами критерия и пока мы вообще не знаем, по еще ищем, есть ли он. И далее, чтобы разрешить разногласие, возникшее о критерии,<sup>20</sup> нам нужно иметь [уже] признанный критерий, с помощью которого мы сможем обсудить его; а чтобы иметь признанный критерий, нужно раньше разрешить разногласие о критерии. Таким образом, рассуждение приходит к тупице взаимодоказуемости, и нахождение критерия делается невозможным, так как мы не даем им взять критерий, основанный на недоказанном предположении (ἐξ ὑποθέσεως); если же они захотят судить критерий критерием, то мы ввергнем их в бесконечность. Но так как доказательство нуждается в доказанном критерии, а критерий — в обсужденном доказательстве, то они впадают в тупицу взаимодоказуемости.

Хотя мы считаем, что и этого достаточно, чтобы ука-<sup>21</sup>зать на опрометчивость догматиков в их рассуждении о критерии, но, чтобы иметь возможность опровергнуть их со многих сторон, не будет неуместным задержаться на этом месте. Мы не будем сражаться против каждого из мнений, о критерии в частности, ибо тут существует невыразимое разногласие, и, таким образом, придется по необходимости и нам впасть в неметодичное рассуждение; но поскольку кажется, что критерий, который мы исследуем, тройчен: «кем», «чем» и «сообразно с чем», — то мы приступим к каждому из них постепенно и установим его невосприимчивость; таким образом, наше рассуждение будет вместе методичным и полным. Начнем же мы с критерия «кем»; кажется, что вместе с ним станут сомнительными и остальные.

#### [5. О КРИТЕРИИ «КЕМ»]

Мне кажется, что человек, судя по тому, что сказано<sup>22</sup> у догматиков, не только невосприимчив, но и немыслим. Мы слышим, по крайней мере, как у Платона<sup>3</sup>

Сократ определенно признаётся, что он не знает, человек ли он или что-нибудь другое. Желаящие же пояснить это понятие прежде всего пребывают в разногласии друг с другом, а кроме того, выражаются неразумно. Так, Демокрит<sup>8</sup> говорит, что человек — то, что мы все знаем. Но так не узнаём человека, потому что мы знаем и собаку, а по такому [рассуждению] и собака будет человеком; некоторых же людей мы не знаем, поэтому они не будут людьми. Мало того, судя по этому пониманию, никто не будет человеком; раз Демокрит считает нужным, чтобы все знали человека, а ни одного человека не знают все люди, то никто, если следовать этому философу, не будет человеком. И что<sup>24</sup> мы не рассуждаем об этом, как софисты, явствует из следующего согласного с его учением замечания. Этот человек говорит<sup>9</sup>, что истинно существуют одни только атомы и пустота, и, по его словам, они существуют не только в живых существах, но и во всех смешениях, так что, поскольку речь идет об атомах и пустоте, мы не узнаем частных особенностей людей, ибо они общи у всех. Но кроме того, нет в основе ничего другого; поэтому мы не будем знать, как отличать человека от других живых существ, и не сможем ясно постичь<sup>25</sup> его. Эпикур<sup>10</sup> же говорит, что человек есть такая-то и такая-то одушевленная форма (μορφωμα). И согласно его словам, раз человек определяется указанием, то неуказанный не есть человек. И если кто-нибудь указывает женщину, то мужчина не будет человеком, если же кто-то укажет мужчину, женщина не будет человеком. Это же самое мы докажем и из разницы обстоятельств, которые мы знаем из четвертого тропа воздержания от суждения<sup>11</sup>. Другие<sup>12</sup> говорили, что человек — разумное, смертное животное, способное к мышлению и знанию. Но так как было указано в первом тропе воздержания от суждения<sup>13</sup>, что нет ни одного бессмысленного животного, но что все они способны к мышлению и знанию, поскольку можно принимать во внимание сказанное догматиками, то мы не будем разуметь, что они говорят. При этом положенные в основу<sup>27</sup> определения качества они понимают либо как осуществление (ἐνέργεια), либо как возможность (δύναμις). Если как осуществление, то не будет человеком тот, кто не владеет еще полным знанием, и не совершенен в разуме, и не стоит у порога смерти, ибо только это

есть осуществление смертности. Если же как возможность, то не будет человеком тот, кто уже совершенен в разуме и владеет мышлением и знанием; а это еще бессмысленнее прежнего. Значит, понятие человека оказалось несостоятельным и при таком подходе. И когда Платон<sup>14</sup> считает человека существом бескры-<sup>28</sup>лым, двуногим и с широкими ногами, способным к государственному знанию, то и сам он не может установить этого твердо, ибо если человек, по его мнению<sup>15</sup>, одна из возникающих (γινόμενων), но никогда в действительности не существующих вещей, а о том, что никогда не существует, невозможно, по его мнению, твердо высказаться, то и Платон не захочет, чтобы казалось, что он твердо устанавливает определение, тогда как он, по своему обыкновению, говорит сообразно с вероятным (πιθανόν)<sup>16</sup>.

Но если бы мы путем уступки и признали, что чело-<sup>29</sup>век может быть мыслим, то он окажется все-таки невоспринимаемым. Человек состоит из души и тела, но с вероятностью не может быть воспринято ни тело, ни душа, а значит, и весь человек. Что нельзя воспринять тело, ясно из следующего: принадлежащее к чему-<sup>30</sup>нибудь (συμβεβηκότα) есть нечто другое, нежели то, к чему оно принадлежит. Поэтому, когда нам представляется цвет или что-нибудь подобное, то, вероятно, нам представляется нечто принадлежащее к телу, но не само тело. А они говорят о теле, что оно протяженно в трех направлениях; значит, мы должны воспринять длину, ширину и глубину, чтобы воспринять тело. Если бы нам представлялось это [последнее, т. е. глубина], то мы бы узнавали серебряные вещи под позолотой. Значит, и тело невоспринимаемо. Но даже если мы оста-<sup>31</sup>вим в стороне спор о теле, то все-таки человек снова окажется невоспринимаемым, потому что невоспринимаема его душа. А то, что она невоспринимаема, ясно из следующего. Оставляя в стороне большую и бесконечную борьбу о душе, скажем, что из тех, кто брался за этот вопрос, одни, как последователи Дикейарха Мессенского, говорили, что душа не существует, другие — что существует, третьи воздержались от суждения. Если догматики скажут, что это разно-<sup>32</sup>гласие неразрешимо, то они признают вместе с этим невоспринимаемость души; если же оно разрешимо, то пусть скажут, чем они его разрешат. Сделать это чув-



- ствами они не могут вследствие того, что душа признается ими мыслимой; если же они будут говорить, что разрешат его мышлением, то мы скажем, что раз мышление есть самое неясное в душе (как показывают
- <sup>33</sup> те, кто согласен между собой в существовании души, но расходятся в вопросе о мышлении), то они, желая мышлением воспринять душу и разрешить разногласие о ней, хотят меньшее искомое разрешить и утвердить большим искомым, что бессмысленно. Значит, и мышлением не будет разрешено разногласие о душе, следовательно, ничем. Если же так, то она невоспринимаема. Вследствие этого не может быть воспринят и человек.
- <sup>34</sup> Но даже если бы мы признали, что человек воспринимаем, то отнюдь нельзя было бы показать, что им должны быть судимы вещи. Тот, кто говорит, что человек должен судить о вещах, скажет это либо без доказательств, либо с доказательством. Но, [очевидно], не с доказательством, ибо доказательство должно быть истинным и обрешденным, т. е. обрешденным кем-нибудь. Но так как мы не в состоянии согласно высказаться о том, кем может быть судимо само доказательство (ведь мы еще ищем критерий «кем»), то мы не сможем обрешден доказать, а вследствие этого и обрешден критерий, о котором идет речь. Если же
- <sup>35</sup> будет сказано без доказательства, что вещи должны быть судимы человеком, то это будет недостоверным (ἀπιστον), так что мы не сможем установить, что критерий «кем» — человек. Да и кто будет обрешден утверждение, что критерий «кем» — человек? Ибо те, кто говорит это без обрешден, не будут внушать доверия. Если же это будет обрешден человеком, то вместе с этим будет считаться принятым и искомым. Если же —
- <sup>36</sup> другим животным, то каким образом оно будет принято для обрешден того, есть ли человек критерий «кем»? Если это будет принято без обрешден, то мы не будем этому верить, если же — с обрешден, то оно опять-таки должно быть обрешден кем-нибудь. Если им самим, то остается та же самая бессмысленность (искомое судится искомым), если же человеком, то получается троп взаимодоказуемости. Если же кем-нибудь другим, кроме этого, то мы снова потребуем для него критерия «кем», и так до бесконечности. И вследствие этого мы не сможем сказать, что о вещах должен судить человек.

Но пусть будет так, и пусть будет удостоверено, что <sup>37</sup> о вещах должен судить человек. Однако коль скоро между людьми существует большая разница, то догматики должны сначала согласиться, что надлежит держаться мнения того или иного человека, а затем должны приказать и нам соглашаться с ним. Но если «пока вода течет и зеленеют высокие деревья», как говорится в пословице <sup>37</sup>, они все спорят об этом, то как же они заставят нас поспешно согласиться с кем-нибудь? Ибо если бы они сказали нам, что нужно доверять мудрецу, <sup>38</sup> то мы спросим их, какому мудрецу, последователю Эпикура или стоиков, или киренаику, или кинику? Они не смогут согласно ответить. Если же кто-нибудь <sup>39</sup> потребует от нас, чтобы, оставив вопрос о мудреце, мы просто доверились умнейшему из всех живущих, то прежде всего они разойдутся по вопросу, кто умнее остальных, а потом, если и признать, что они смогут согласиться, кто умнейший из живущих и живших, то и в таком случае он не будет достоин доверия. В самом деле, так как в уме происходит постоянное и почти <sup>40</sup> нескончаемое повышение и ослабление, то, как мы считаем, можно признать, что в будущем явится другой, умнее того человека, про которого мы сказали, что он умнее всех живших и живущих. И подобно тому как мы согласны доверять тому, про которого говорим, что он теперь по уму рассудительнее всех живших и живущих, точно так же и тому, кто будет после него умнее его, надо доверять больше. И когда он уже появится, снова надо надеяться, что будет другой умнее его, и после него еще другой умнее этого, и после него еще другой, и так до бесконечности. И не ясно, согласятся <sup>41</sup> ли эти мудрецы когда-нибудь друг с другом или будут говорить противоречивое. Поэтому если и признать кого-нибудь умнее всех живущих и живших, то раз мы не можем твердо сказать, что не будет никого с более острым умом, чем он (так как это не ясно), то всегда надо будет ожидать суждения того, кто будет умнее впоследствии, и никогда не соглашаться с превосходнейшим. Но если и согласиться, уступив, что никто не <sup>42</sup> есть, не был и не будет умнее того, кто предположительно умнее всех, то и в этом случае не следует ему доверять. Ибо как раз умные при обосновании вещей любят, присоединяясь к негодным вещам, выставлять их как здоровые и правдивые; поэтому когда такой

остроумный человек говорит что-нибудь, то мы не будем знать, говорит ли он так, как дело обстоит по природе, или же он выставляет его истинным, хотя оно ложно, убеждает нас мыслить о нем как об истинном, благодаря тому что он умнее всех людей и вследствие этого не может быть нами уличен. Отсюда мы не присоединимся к нему как к истинно судящему о вещах, поскольку можно думать, что он говорит истину, а можно думать и то, что он в своих словах желает от избытка остроумия выставить ложные вещи как истинные. Вследствие этого и тому, кто кажется остроумнейшим из всех, не следует доверять в обсуждении вещей.

- 43 Если же кто-нибудь скажет, что нужно придерживаться согласия большинства, то мы скажем, что это бесцельно. Прежде всего, может быть, истинное есть редкость, и поэтому допустимо, что один будет рассудительнее многих. Далее, по отношению к каждому критерию спорящих больше, чем соглашающихся; тех, кто оставил все иные критерии, помимо признанного хотя бы некоторыми, гораздо меньше, чем тех, кто возражает даже и против последнего. Кроме того, согласившиеся находятся либо в различных состояниях, либо в одном. Но они отнюдь не находятся в различных состояниях, по крайней мере, по отношению к сказанному ими, ибо как бы иначе они говорили об одном одно и то же? Если же они находятся в одном состоянии, то, поскольку и один человек, говорящий другое, имеет одно состояние, и эти все согласившиеся — одно, не оказывается никакой разницы в отношении множества, поскольку речь идет о настроениях, в которых мы находимся. Поэтому не следует скорее придерживаться
- 44 мнения многих, чем одного, не говоря уже про то, что, как мы упомянули в четвертом тропе скепсиса <sup>18</sup>, разница в суждениях по отношению к множеству невосприимчива, так как количество отдельных людей бесконечно, и мы не можем исследовать суждения их всех и высказать, как высказывается большинство всех людей и как — меньшинство. Вследствие этого бессмысленно и предпочтение судящих по множеству.

- 46 Если же мы не можем держаться мнения даже и множества, то мы не найдем никого, кем вещи подвергались бы обсуждению, хотя мы и уступили столь многое; отсюда из всего этого получается, что критерий «кем будут судимы вещи» невосприимчив.

Так как в этот критерий включены и остальные, ибо <sup>47</sup> каждый из них есть либо часть, либо состояние, либо действие (ἐνέργεια) человека, то следовало бы, может быть, перейти в рассуждении к чему-нибудь из дальнейшего, потому что и о тех критериях уже достаточно сказано до сих пор. Но чтобы не казалось, что мы избегаем частного возражения против каждого отдельного критерия, то мы излишества ради немного скажем и об этом. Прежде же всего будем рассуждать о так называемом критерии «чем».

#### [6. О КРИТЕРИИ «ЧЕМ»]

Большое и почти бескопечное разногласие существует о нем у догматиков. Мы же, снова заботясь о правильном методе, говорим, что, по их мнению, человек есть тот, кем вещи подвергаются обсуждению, а он не может иметь ничего, чем бы он мог судить (с чем и они соглашаются), кроме чувств и мышления; следовательно, если мы докажем, что он не может судить ни одним чувством, ни одним мышлением, ни обоими вместе, то мы вкратце произнесем приговор против всех частичных мнений, ибо все они, как кажется, могут быть сведены к этим трем точкам зрения. Начнем <sup>48</sup> с чувств.

Итак, одни говорят, что чувства имеют пустые ощущения, так как в действительности нет ничего того, что они, видимо, воспринимают; другие говорят, что существует все то, чем, по их мнению, возбуждаются чувства; третьи — что одно существует, а другое нет <sup>49</sup>; таким образом, мы не будем знать, к кому присоединиться. Ведь нам не разрешить разногласия ни чувствами, так как по отношению к ним мы [еще] исследуем, имеют ли они пустые ощущения или воспринимают истинно, ни чем-либо другим, так как, согласно предыдущему предположению, нет никакого другого критерия, которым следовало бы судить.

Стало быть, вопрос о том, имеют ли чувства пустые <sup>50</sup> ощущения или воспринимают что-либо, неразрешим и невоспринимаем. Вместе с этим получается, что в суждении о вещах нам не надо следовать одним чувствам, о которых мы даже не можем сказать, воспринимают ли они вообще что-нибудь. Но предположим путем уступки, что чувства способны к восприятию; тем не <sup>51</sup> менее и в таком случае они окажутся недостоверными

для суждения о внешних вещах, а именно: чувства возбуждаются внешними вещами противоречивым образом, как, например, вкус одного и того же меда дает то горькое, то сладкое впечатление, и зрение, по-видимому, ощущает один и тот же цвет то как кроваво-красный, то как белый. Но и обоняние не согласно само с собой; по крайней мере страдающий головной болью говорит, что миро неприятно, не испытывающий же боли — что оно приятно. Одержимым богом и безумным кажется, что с ними говорит кто-то, кого мы не слышим. И одна и та же вода для больных воспалением кажется неприятной от избытка тепла, для других же — прохладной. Поэтому трудно сказать, можно ли признать все представления истинными, или одни истинными, а другие ложными, или же все ложными, раз у нас нет никакого общепризнанного критерия, которым мы могли бы судить то, что хотим предпочесть другому; и мы не обладаем также истинным и обсужденным доказательством, потому что до сих пор еще ищется критерий истины, путем которого надлежит обсудить истинное доказательство. Поэтому глуп будет тот, кто захочет доверять естественному и никоим образом не доверять противоестественному, ни доверия он не получит, говоря это без доказательств, ни доказательства истинного и обсужденного не найдет в силу сказанного выше. Мало того, если кто-нибудь и согласится, что естественные представления достоверны, а неестественные недостоверны, то и таким образом окажется невозможным суждение о внешних вещах по одним только чувствам. Зрение, хотя бы и естественное, высказывается об одной и той же башне то как о круглой, то как о четырехугольной; и вкус утверждает, что одни и те же блюда неприятны для насыщенных и приятны для голодных; и равным образом слух воспринимает один и тот же звук ночью как очень сильный, днем как слабый; и обоняние признает одни и те же вещи для большинства людей неприятными, для кожевников же — пичуть; и одно и то же осязание, когда мы входим в предбанник, дает впечатление тепла после предшествующего помещения, а когда мы выходим из бани — холода. Вследствие этого, поскольку и естественные чувства борются друг с другом, и разногласие неразрешимо, то, раз у нас нет общепризнанного критерия, которым можно было бы судить, необходимо следуют те же затрудне-

ния. Для разбора этого вопроса можно привести и очень многое другое из того, что мы раньше сказали о тропах воздержания от суждения. Итак, скорее всего, неверно, чтобы чувства одни могли судить о внешних вещах.

Поэтому перейдем в рассуждении к мышлению (*διά-57* νοια). Те, которые хотят придерживаться одного мышления в суждении о вещах, прежде всего не смогут показать нам как воспринимаемое то, что мышление существует. Если Горгий <sup>20</sup>, утверждая, что нет ничего, говорит, что нет и мышления, а некоторые указывают, что оно существует, то как они разрешают это разногласие? Не мышлением, так как в этом случае они наперед будут считать принятым то, что исследуется, ни другим чем-либо, ибо по выставленному теперь предположению они говорят, что нет ничего другого, с помощью чего можно было бы судить о вещах. Поэтому вопрос, есть ли мышление или его нет, неразрешим и невоспринимаем. Вместе с этим получается, что не следует в суждении о вещах придерживаться одного только мышления как еще невоспринятого. Но пусть будет воспринято мышление, и пусть предположительно будет <sup>58</sup> достигнуто соглашение по вопросу, что оно существует; я все же говорю, что оно не может судить о вещах. Если оно даже самого себя не видит точно, а произносит разноречивые свидетельства как о своей собственной сущности, так и о способе [своего] происхождения, и о месте, в котором оно находится, то как оно могло бы точно воспринять что-нибудь об остальных вещах? Но даже если признать, что мышление может судить о вещах, то мы не найдем, как судить сообразно с ним. <sup>59</sup> Ведь велико разногласие о мышлении, когда иное мышление у Горгия (сообразно с которым он говорит, что ничего не существует), и иное у Гераклита (сообразно с которым он говорит, что все существует), и иное у тех, которые говорят, что одно существует, а другое не существует; поэтому мы не будем знать, как разрешить разницу в мышлениях, и не сможем следовать мышлению другого. И если мы осмелимся судить каким-<sup>60</sup>нибудь мышлением, то, присоединяясь к части разногласия, будем наперед считать принятым исследуемое; если же чем-нибудь другим, то будем неправы, сказав, что должно судить вещи одним только мышлением. Наконец, мы сможем указать также из того, что мы

- 61 говорили о критерии «кем», а именно: что мы не можем найти мышление более острое, чем остальные, и что если бы мы и нашли мышление более острое, чем все бывшие и существующие, то все же не следует его придерживаться, потому что неясно, не будет ли еще
- 62 другого, более острого, чем это; мало того, если бы мы и предположили такое мышление, острее которого не может быть, то мы не последуем тому, кто судит им, из опасения, что, высказывая какую-нибудь ложную мысль, он, как одаренный остроумнейшим мышлением, может убедить нас в том, что она истинна. Вследствие этого не следует судить о вещах и одним только мышлением.
- 63 Остается сказать о способе судить обоими, т. е. чувствами и мышлением вместе. Это опять-таки невозможно, ибо чувства не только не ведут мышление к восприятию, но и препятствуют ему. Во всяком случае, из того, что одним мед кажется горьким, а другим — сладким, Демокрит<sup>21</sup> выводил, что нет ничего самого по себе сладкого или горького, Гераклит же — что есть и то, и другое. И то же самое надо сказать и об остальных чувствах и воспринимаемых ими вещах. Таким образом, мышление, исходящее из чувств, по необходимости высказывает разное и противоречивое, а это чуждо воспринимающему критерию. Кроме того, надо
- 64 сказать и следующее: вещи судятся либо всеми чувствами и мышлениями всех, либо некоторыми. Но если кто-нибудь скажет, что всеми, то он будет желать невозможного, так как обнаруживается столь большое противоречие в чувствах и мышлениях; особенно будет подлежать опровержению это рассуждение, если оно выражает мысль Горгия, что не надо придерживаться ни чувства, ни мышления. Если же кто-нибудь скажет, что некоторыми, то как они рассудят, каких чувств и какого мышления надо придерживаться и каких нет, если у них нет общепризнанного критерия, которым они будут судить различные чувства и мышления? Если
- 65 же они скажут, что мы будем судить чувства и мышления мышлением и чувствами, то они приписывают исследуемое за признанное, ибо мы и исследуем именно это: может ли кто-нибудь судить ими. Кроме того, надо
- 66 сказать и следующее: либо они будут судить чувствами чувства и мышления, либо мышлениями — чувства и мышления, либо чувствами — чувства и мышле-

пиями — мышления, либо чувствами — мышления и мышлением — чувства. Если они захотят судить и то, и другое чувствами или мышлением, то они не будут судить чувствами и мышлением, но чем-либо одним, что они выберут; и за ними последуют высказанные прежде затруднения. Если же они будут судить чувствами чув- 67 ства и мышлением — мышления, то, в силу того что противоречат и чувства — чувствам и мышления — мышлениям, какое бы из противоречивых чувств они ни взяли для суждения об остальных чувствах, они возьмут наперед исследуемое за признающее, ибо примут как уже достоверное часть разногласия для разрешения того, что одинаково с ней подлежит исследованию. То же надо сказать и о мышлении. Если они будут су- 68 дить мышления чувствами, а мышлением — чувства, получится троп взаимодоказуемости, по которому, для того чтобы судить чувства, нужно предварительно обсудить мышления, а чтобы подвергнуть испытанию мышления, нужно предварительно обсудить чувства. Следовательно, если нельзя судить ни однородными 69 критериями об однородных, ни критерием одного рода — об обоих родах, ни разнородными попеременно, то мы не сможем предпочитать мышление мышлению или чувство — чувству. Поэтому у нас не будет ничего, чем мы будем судить, ибо если мы не сможем судить всеми чувствами и всеми мышлениями и не будем знать, какими следует судить и какими нет, то мы не будем знать, чем будем судить о вещах. Следовательно, и в силу этих причин критерий «чем» может быть признан несуществующим.

#### [7. О КРИТЕРИИ «СООБРАЗНО С ЧЕМ»]

Обратимся теперь по порядку к критерию «сооб- 70 разно с чем», которым, как говорят, судят о вещах. Прежде всего надо сказать о нем то, что представление (*φαντασία*) немисливо. Они говорят, что представление есть отпечаток в ведущем начале. Так как душа и руководящее начало есть дуновение или нечто более тонкое, чем дуновение, как говорят они, то никто не сможет помыслить в нем отпечаток ни в смысле углубления и возвышения, как мы видим в печатях, ни вследствие чудесной меняющейся силы, ибо он не мог бы принять на себя память стольких зрелищ, которые вместе составляют целое искусство, так как при являющихся изме-



нениях уничтожались бы предыдущие. Если же пред-  
71 ставление и могло бы быть достигнуто умом, то оно будет  
невоспринимаемо, ибо если оно — состояние руководя-  
щего начала, а это последнее не воспринимается, как мы  
72 указали <sup>23</sup>, то мы не воспримем и его состояния. А за-  
тем, даже если мы допустим, что представление воспри-  
нимается, тосообразно с ним нельзя судить о вещах,  
ибо мышление не само по себе наталкивается на внеш-  
ние предметы и получает, как говорят, представления,  
но путем чувств, чувства же не воспринимают внешне  
вещи, но только — если вообще [они воспринимают что-  
нибудь] — свои собственные состояния. Поэтому и  
представление будет относиться к состоянию чувства,  
а это отличается от внешнего предмета. В самом деле,  
мед не то же самое, что мое ощущение сладости, и по-  
лынь не то же самое, что ощущение горечи, но отличны  
73 от них. Если же это состояние отличается от внешнего  
предмета, то и представление будет представлением не  
внешнего предмета, а чего-то другого, отличного от  
него. Поэтому если мышление судитсообразно с этим  
[представлением], то судит плохо и несообразно с пред-  
метом. Вследствие этого бессмысленно говорить, что  
можно судить внешнеесообразно с представлением. Но  
74 нельзя сказать и то, что душа воспринимает внешние  
предметы через чувственные состояния, в силу того что  
состояния чувств подобны внешним предметам. Откуда  
мышление будет знать, подобны ли состояния чувств  
ощущаемому чувствами, когда оно само не соприкаса-  
лось с внешним, а чувства показывали ему не природу  
внешнего, а свои состояния, как я заключил из тропов  
75 воздержания от суждения? Ибо как не знающий Со-  
крата и посмотревший на его изображение не знает,  
похоже ли изображение на Сократа, точно так же и  
мышление, глядя на состояние чувств, но не видя внеш-  
него, не будет знать, подобны ли состояния чувств  
внешним предметам. Поэтому и в силу сходства оно не  
сможет судить об этомсообразно с представлением. Но  
76 согласимся путем уступки, что представление, помимо  
того чтобы быть достигнуто умом, также и восприни-  
маемо; согласимся также, что оно может взять на себя  
судитьсообразно с собой о вещах, хотя наше рассужде-  
ние указало на совершенно противное. В таком случае  
мы будем доверять или каждому представлению, сооб-  
разно с которым будем судить, или некоторым; если

каждому, то будем доверять и представлению Ксепиада, который говорил, что все представления недостоверны, и наше рассуждение опрокинется тем, что не все представления таковы, чтобы можно было сообразно с ним судить о вещах. Если же мы будем доверять 77 некоторым, то как нам рассудить, что таким-то и таким-то представлениям следует доверять, а таким-то нет? Ибо если они будут судить без представления, то они признают, что суждению можно обойтись без представления, раз они скажут, что помимо представления можно судить о вещах. Если же должно будет судить о вещах при помощи представления, то как они получат то представление, которое возьмут себе для суждения об остальных представлениях? Или же им понадобится другое представление для суждения об остальных 78 представлениях, а для суждения об этом — снова другое, и так до бесконечности? Разбирать же бесконечное невозможно. Поэтому невозможно найти, какими представлениями следует пользоваться как критериями, а какими нет. Таким образом, если мы и согласимся, что следует судить о вещах сообразно с представлениями, то рассуждение наше будет опрокинуто с обеих сторон: и со стороны того, чтобы доверять всяким представлениям, и со стороны того, чтобы доверять как критериям некоторым, а другим не доверять; вместе с этим выходит, что нельзя брать представления как критерии для суждения о вещах.

Этого пока достаточно, чтобы сказать в общем очерке 70 против критерия «сообразно с чем», которым, как говорилось, судятся вещи. Но нужно знать, что в нашу задачу не входило доказать, что не существует критерия истины (это догматично); а так как догматикам кажется, что они установили вероятным, что есть критерий истины, то мы им противопоставили рассуждения, которые кажутся тоже вероятными, однако мы не утверждаем, что они истинны и вероятнее противоположных, но на основании того, что вероятность и этих рассуждений, и тех, которые встречаются у догматиков, кажется одинаковой, приходим к воздержанию от суждения.

#### [8. ОБ ИСТИННОМ И ОБ ИСТИНЕ]

Но если бы мы и признали предположительно, что 80 есть какой-нибудь критерий истины, то он окажется бесполезным и пустым, если мы найдем, что, судя по

тому, что говорится у догматиков, истина есть небылица, а истинное беспочвенно. Напоминаем же мы это <sup>81</sup> таким образом. Говорят, что истинное отличается от истины трояко: сущностью (οὐσία), составом (συστάσει) и свойством (δυνάμει). Сущностью — потому, что истинное бестелесно, ибо оно суждение и выражается словом (ἀξιωμα καὶ λεχτόν), истина же — тело, ибо она знание, выясняющее все истинное; знание же — известным образом держащееся руководящее начало точно так же, как известным образом держащаяся рука — кулак; руководящее же начало телесно, ибо, по их мнению, оно <sup>82</sup> дыхание. Составом — потому, что истинное есть нечто простое, как, например, «я разговариваю», истина же состоит из знания многих истинных вещей. Свойством же — потому, что истина относится к знанию, истинное <sup>83</sup> же не вполне. Поэтому они говорят, что истина находится у одного только мудреца, истинное же — и у глупца, так как возможно, что и глупец скажет что-нибудь истинное. Вот что говорят догматики. Мы же, опять имея в виду план нашей работы, будем вести те- <sup>84</sup> перь рассуждение только об истинном, так как вместе с этим будет включена и истина, считающаяся совокупностью (σύντημα) знания об истинных вещах. Опять-таки если из рассуждений некоторые более общие и мы посвящаем ими на самое основание истины, другие же — частные, которыми мы показываем, что истинного нет в слове или в сказанном, или в движении мышления, то в настоящее время мы считаем достаточным изложить только более общие [рассуждения]. Подобно тому как с падением основания стены падает вместе и все, расположенное наверху, точно так же стоит опрокинуть основание истины, как исключаются и отдельные измышления догматиков.

[9. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-НИБУДЬ  
ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ ИСТИННОЕ?]

<sup>85</sup> Итак, если у догматиков существует разногласие об истинном, причем одни говорят, что есть нечто истинное, другие же — что нет ничего истинного, то невозможно разрешить это разногласие; говорящий, будто есть что-то истинное, если говорит это без доказательств, не вызовет доверия в силу имеющихся разногласий; если же он и захочет привести доказательства, то, коль скоро оп

согласится, что оно ложно, ему не будут доверять; если же он скажет, что доказательство истинно, то впадет в троп взаимодоказуемости, и у него потребуют доказательства, что [доказательство] истинно, и для этого доказательства потребуют снова другого, и так до бесконечности. Доказать же бесконечное невозможно; значит, невозможно узнать, есть ли что-нибудь истин- 86  
ное. Далее, и само «ничто» (τὸ τί) <sup>24</sup>, которое они называют самым общим из всего, либо есть истинное, либо ложное, либо не истинно и не ложно, либо и ложно и истинно. Если они скажут, что оно ложно, то признают тем самым, что все ложно. Ибо, подобно тому как если животное одушевлено, одушевлены в отдельности и все животные, точно так же, если самое общее из всего, т. е. «ничто», ложно, ложным будет и все в отдельности, и ничто не будет истинно; вместе с этим получается, что ничто не ложно, ибо само положение «все ложно» или [положение] «есть нечто ложное» будет ложно как содержащееся во всем. Если же «ничто» истинно, то все 87  
будет истинно; вместе с этим получается опять, что нет ничего истинного, так как выражение «ничто не истинно» при существовании этого «ничто» истинно. Если же «ничто» и ложно, и истинно, то каждое в отдельности будет и ложно, и истинно; из этого получается, что ничто не истинно по природе, ибо, имея такую природу, чтобы быть истинным, оно никоим образом не может быть ложным. Если же «ничто» и не ложно, и не истинно, то надо согласиться, что и все в отдельности, о котором говорится, что оно и не ложно, и не истинно, не будет истинным. И вследствие этого для нас будет не ясно, существует ли истинное. Кроме того, истинное есть только явление, или только неочевидное, или одно из 88  
истинного неочевидно, а другое есть явление; но ничто из этого не истинно, как мы покажем; значит, ничто не истинно. Поэтому, если истинное — только явление, то они скажут, что либо всякое явление истинно, либо некоторые. Если всякое, то рассуждение опрокидывается, ибо некоторым кажется, что ничто не истинно; если же некоторые — то никто не может без обсуждения сказать, что одно истинно, а другое ложно; если же он употребит критерий, то скажет, либо что этот критерий — явление, либо что он — неочевидное. Что он — неочевидное, этого он не скажет никоим образом, ибо теперь предположено, что только явление истинно.

69 Если же критерий — явление, то, поскольку исследуется, какие явления истинны, какие ложны, явление, которое мы берем для суждения о явлениях, снова будет нуждаться в другом критерии — явлениях, а это — в ином, и так до бесконечности. Но невозможно судить о бесконечном. Поэтому невозможно воспринять, есть ли истинное только явление. Точно так же тот, кто говорит, что только неочевидное — истинно, не скажет, что все истинно (например, он не скажет, что истинно то, что число звезд четное или что опи печетны). Если же только некоторое истинно, то чем нам судить, что одно неочевидное истинно, а другое ложно? Явлением — никоим образом; если же неочевидным, то, раз мы исследуем, что из неочевидного истинно и что ложно, это неочевидное также будет нуждаться в ином неочевидном для того, чтобы судить о нем, а это — еще в другом, и так до бесконечности. Поэтому истинно не только неочевидное. Остается сказать, что из истинного одно — явление, а другое — неочевидное, но и это бессмысленно. Либо все явления и все неочевидное истинно, либо — некоторые явления и некоторое неочевидное. Если все, то рассуждение снова опрокинется, так как приходится допустить, что истинным будет и то, что «ничто не истинно»; придется сказать, что истинно и то, что число звезд четно, и то, что они нечетны. Если же истинны некоторые из явлений и некоторое из неочевидного, то как мы рассудим, что одни из явлений истинны, а другие ложны? Если — явлением, то рассуждение впадает в бесконечность; если же — неочевидным, то, поскольку неочевидное нуждается в обсуждении, снова надо будет судить чем-нибудь и это неочевидное. Если — явлением, то получается троп взаимодоказуемости, если же — неочевидным, то впадающий в бесконечность. Равным образом надо сказать и о неочевидном: пробуя судить его чем-нибудь неочевидным впадает в бесконечность, а при попытке судить явлением — либо в бесконечность, если он будет все время брать явление, либо, если он обратится к неочевидному, — во взаимодоказуемость. Поэтому лживо говорить, что среди истинного одно — явление, а другое — неочевидное. Если же не истинны ни одни только явления, ни одно только неочевидное, ни некоторые явления, ни некоторое неочевидное, то ничто не истинно. Если же ничто не истинно, а для суждения об истинном,

по-видимому, употребляется критерий, то критерий бесполезен и пуст, даже если бы путем уступки мы признали, что он имеет какое-нибудь основание. И если нужно воздерживаться по вопросу, есть ли что-нибудь истинное, то, следовательно, утверждающие, что диалектика есть знание ложного и истинного и того, что не есть ни то, ни другое<sup>25</sup>, говорят необдуманно.

После того как выяснилось, что критерий истины<sup>85</sup> недоступен, оказывается невозможным утверждать более что-либо и о том, что кажется очевидным, как говорится у догматиков, и о неочевидном. Ведь догматики считают, что они воспринимают неочевидное, исходя из очевидного, но если мы принуждены воздержаться от суждения о так называемом очевидном, то как же можем мы дерзнуть высказываться о неочевидном? Но для вящего излишества доказательств мы обратимся к неочевидным вещам, в частности. И поскольку ка-<sup>90</sup>жется, что они воспринимаются и закрепляются путем знака (*σημεῖον*) и доказательства (*ἀπόδειξις*), то укажем вкратце, что и по поводу знака, и по поводу доказательства следует воздерживаться от суждения. Начнем со знака, ибо и доказательство, по-видимому, относится к роду знаков.

#### [10. О ЗНАКЕ]

По мнению догматиков, одни из вещей вполне оче-<sup>97</sup>видны, другие неочевидны, и из неочевидных одни неочевидны раз навсегда, другие временно (*πρὸς καιρόν*), третьи по природе. Вполне очевидными они называют те, которые сами по себе входят в наше познание, как, например, то, что существует день; неочевидные раз навсегда — те, природа которых не такова, чтобы подлежать нашему восприятию, как, например, то, что число звезд четно; неочевидные временно — те, кото-<sup>98</sup>рые по природе ясны, но вследствие некоторых внешних обстоятельств временно неочевидны для нас, как, например, для меня теперь город Афины; неочевидные же по природе не подлежат по своей природе нашему живому представлению, как, например, мыслимые нами поры. Они никогда не видимы сами по себе, но если вообще воспринимаются, то можно подумать, что это происходит из другого, как, например, из выделения пота или тому подобного. Вполне очевидные вещи не<sup>90</sup> нуждаются, говорят они, в знаке; они воспринимаются

сами из себя. Точно так же — и неочевидные раз навсегда, ибо они вообще не воспринимаются, неочевидные же временно и неочевидные по природе воспринимаются путем знаков, причем не одних и тех же, но неочевидные временно — путем напоминающих, а неочевидные по природе — путем указывающих. Таким образом, по их мнению, одни знаки напоминающие, 100 другие указывающие. Напоминающим знаком они называют тот, который, наблюдаемый вместе с обозначаемым в живом представлении (*δι' ἐναρτήσεως*) одновременно со своим появлением перед нашими чувствами, хотя бы обозначаемое им было неочевидным, ведет нас к воспоминанию о том, что наблюдалось вместе с ним и теперь не представляется очевидным, как, например, обстоит дело с дымом и огнем. Указывающий же знак, 101 как говорят они, — тот, который не наблюдался вместе с обозначаемым в живом представлении, но по собственной природе и устройству обозначает то, знаком чего он служит, как, например, движения тела служат знаками души. Поэтому они и определяют этот знак таким образом: «знак есть указывающее суждение, руководящее правильной связью и обнаруживающее заключение» 26. Таким образом, раз есть, как мы сказали, двойное различие между знаками, то мы не спорим против 102 всякого знака, но только против указывающего, который кажется выдумкой догматиков. Напоминающий же знак заверен жизнью, ибо всякий, кто видит дым, считает, что указан огонь, и посмотревший на рубец говорит, что была рана. Здесь мы не только не боремся против жизни, но сражаемся на ее стороне, без мудрствований присоединяясь к тому, что ею заверено, и борясь против того, что, в частности, выдумано догматиками.

103 Все это нам, вероятно, следовало сказать ради ясности исследуемого. Дальше же мы перейдем к возражению, не столько стараясь вообще доказать несуществование указывающего знака, сколько излагая кажущееся нам равносильное рассуждений, говорящих о его существовании или несуществовании.

[11. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ УКАЗЫВАЮЩИЙ ЗАНАК?]

104 Итак, этот знак, судя по тому, что о нем сказано у догматиков, немислим. По крайней мере, чтобы не ходить далеко, те, которые, как казалось, точно пони-

мали его, а именно стойки, желая установить понятие знака, говорят, что знак — «суждение, руководящее правильной связью и обнаруживающее заключение». «Суждение же, — говорят они, — есть нечто словесно выражаемое (λεχτόν) и самозаключенное (αὐτοτελέες), высказываемое само по себе; правильная же связь есть то, что не начинается от истинного и кончается ложным»<sup>27</sup>. Ибо связь либо начинается от истинного и кон-<sup>105</sup>чается истинным, как, например, «если существует день, то существует свет», либо начинается от ложного и кончается ложным, как, например, «если земля летает, то она крылата», либо начинается от истинного и кончается ложным, как, например, «если есть земля, то она летает», либо начинается от ложного и кончается истинным, как, например, «если земля летает, то она есть». Из этого они считают ошибочным лишь тот [случай], когда связь начинается от истинного и кончается ложным, все же остальные случаи признают правильными. Руководящим они называют то, что предшест-<sup>106</sup>вует в связи, начатой от истинного и кончающейся истинным. Оно обнаруживает заключение, как, например, выражение: «эта [женщина] имеет молоко», по-видимому, обнаруживает то, что «она зачала», в такой связи: «если эта женщина имеет молоко, то она зачала». Вот что говорят они; мы же говорим прежде<sup>107</sup> всего, что неочевидно, есть ли что-нибудь высказываемое словесно. Среди догматиков эпикурейцы говорят<sup>28</sup>, что нет ничего словесно высказываемого, стойки же — что есть; поэтому стойки, говоря, что есть что-нибудь высказываемое словесно, употребляют либо простое заявление, либо также доказательство. Если они употребляют заявление, то эпикурейцы противопоставят им другое заявление, гласящее, что нет ничего словесно высказываемого. Если же они возьмут доказательство, то, так как доказательство состоит из высказываемых суждений, оно не сможет, состоя из высказываемого словесно, быть взято для удостоверения того, что существует словесно высказываемое (ибо каким образом непризнающий существования словесно высказываемого признает существование сочетания (σύντημα), высказываемого словесно); поэтому тот, кто решается<sup>108</sup> установить существование сочетания, словесно высказываемого, хочет удостоверить исследуемое исследуемым. Если же ни просто, ни с доказательством нельзя



установить, есть ли что-нибудь словесно высказываемое, то неочевидно, есть ли что-нибудь словесно высказываемое. Точно так же нельзя установить, есть ли суждение, ибо суждение есть словесно высказываемое. Но если бы путем предположения и было признано существование словесно высказываемого, все-таки суждение оказывается несуществующим, так как оно состоит из несуществующего друг с другом высказываемого<sup>29</sup>. Так, например, в выражении «если существует день, то существует свет», когда я говорю «существует день», еще не заключается «существует свет», и, когда я говорю «существует свет», не заключается уже «существует день». Поэтому раз составленное из чего-нибудь не может существовать, если не сосуществуют друг с другом его части, а те части, из которых состоит суждение, не сосуществуют друг с другом, то суждение не будет существовать. Но если оставить и это в стороне, окажется, что правильная связь невоспринимаема. Филон<sup>30</sup> говорит, что правильная связь — та, которая не начинается от истинного, чтобы кончиться ложным, как, например, выражение «если существует день, то я разговариваю», при условии, что будет день и я буду разговаривать; Диодор<sup>31</sup> же считает правильным то, что не могло и не может, начавшись от истинного, кончаться ложным. По его мнению, только что высказанная связь кажется ложной, так как, если существует день, но я замолчал, она началась истинным и кончилась ложным; а следующая связь истинна: «если нет неделимых основных частиц бытия, то существуют неделимые основные частицы бытия», так как всегда, начинаясь от ложного: «нет неделимых основных частиц бытия», — она будет заканчиваться, по его мнению, истинным: «существуют неделимые основные частицы бытия». Те же, которые вводят сочетание, считают связь правильной, когда противоположное ее заключение противоречит ее предыдущему. По их мнению, все высказанные связи будут ошибочными, а истинна следующая: «если существует день, то существует день». Судящие же по выразительности говорят,<sup>112</sup> что такая связь правильна, в которой конец, по значению, содержится в предыдущем. По их мнению, «если существует день, то существует день» и всякая удвоенная связь, может быть, будет ложной, так как невозможно, чтобы что-нибудь содержалось само в себе.

Разрешить такое разногласие покажется, вероятно, не- 113  
возможным. В самом деле, мы не будем достойны до-  
верия, предпочитая одно какое-нибудь из приведенных  
положений ни без доказательства, ни с доказательством.  
Ибо и доказательство кажется правильным, если его  
вывод следует за сочетанием, образованным его посыл-  
ками, как конец за предшествующим, например, так:  
«если существует день, то существует свет; но день  
существует, значит, существует и свет». Если только  
существует день, существует свет; значит, существует  
и день, существует и свет. А так как производится  
изыскание, каким образом нам судить о следовании 114  
заклЮчения из руководящего, то получается троп  
взаимодоказуемости. Ибо для доказательства суждения  
о связи [нужно, чтобы] вывод следовал за посылками  
доказательства, как мы сказали раньше; а чтобы опять-  
таки это было заверено, необходимо произвести сужде-  
ние о связи и следовании. Это же — бессмысленно.  
Поэтому правильная связь невоспринимаема. Но и 115  
руководящее затруднительно [для понимания]. Ибо  
«руководящее», как говорят они, «то, что предшествует  
в такой связи, которая начинается от истинного и кон-  
чается истинным». Если же знак есть нечто, обнару-  
живающее заключение, то заключение либо совершенно 116  
очевидно, либо неочевидно. Если оно совершенно оче-  
видно, то не будет нуждаться в обнаружении, но будет  
само воспринято вместе с ним и не явится его означае-  
мым, поэтому и то не явится знаком его. Если же оно  
неочевидно, то, поскольку о неочевидных вещах суще-  
ствует неразрешимое разногласие, какие из них ис-  
тинны и какие ложны, и вообще есть ли из них что-  
нибудь истинное, будет неочевидным, кончается ли  
связь истинным. Вместе с тем становится неочевидным,  
действительно ли предшествует в нем то, что стоит на  
месте предшествующего. Но если мы оставим и это 117  
в стороне, все-таки знак не может быть обнаруживаю-  
щим заключение, если только означенное существует  
по отношению к знаку и поэтому воспринимается вместе  
с ним. Ибо вещи, находящиеся в отношении к чему-  
нибудь, воспринимаются одна с другой. И как не мо-  
жет быть воспринято правое раньше левого как правое  
по отношению к левому, или наоборот (и что точно так  
же в других вещах по отношению к чему-нибудь), так  
же невозможно воспринять знак раньше означенного

- <sup>118</sup> как знак означенного. Если же знак не воспринимается раньше означенного, то он не может быть открывающим то, что воспринимается вместе с ним, а не после него. Но и судя по тому, что часто говорится разномыслящими с нами, знак немислим. Ибо они говорят, что он существует по отношению к чему-нибудь и открывает означенное, по отношению к которому, как они утверждают, он существует.
- <sup>119</sup> Поэтому если он существует по отношению к чему-нибудь и по отношению к означенному, то он непременно должен быть воспринят вместе с означенным, как левое с правым и верхнее с нижним, и остальное соотносительное. Если же он может открыть означенное, то он непременно должен быть воспринятым перед ним для того, чтобы, познанный раньше, он привел нас к пониманию познаваемой из него вещи. А невозможно понять вещь,
- <sup>120</sup> которая не может быть познана перед тем, перед чем ей необходимо быть воспринятой; поэтому невозможно понять что-нибудь существующее по отношению к чему-нибудь и способное открыть то, по отношению к чему оно мыслится. Про знак же они говорят, что он и существует по отношению к чему-нибудь, и открывает означенное. Поэтому невозможно понять знак.
- <sup>121</sup> Сверх того надо сказать и следующее. У живших перед нами философов существовало разногласие по поводу того, что, по словам одних, существует какой-нибудь указывающий знак, а другие утверждали, что нет никакого указывающего знака <sup>32</sup>. Говорящий, что есть какой-нибудь указывающий знак, либо выскажется просто и без доказательств, употребляя голое утверждение, либо с доказательством. Если он будет употреблять одно только утверждение, то он не будет достоин доверия; если же захочет доказывать, то возьмет вместе
- <sup>122</sup> [для доказательства] и исследуемое. Если же, как говорят, доказательство относится к роду знаков, то для того, кто сомневается, есть ли знак или нет знака, будет также сомнительным и то, есть ли или нет доказательство, подобно тому, как, когда исследуют предположительно, существует ли животное, исследуют так же, есть ли человек, ибо человек — животное. А доказывать исследуемое равно исследуемым или самим собой — бессмысленно. Поэтому никто не сможет и путем доказательства утвердительно установить, что есть знак. Если
- <sup>123</sup> же ни просто, ни с доказательством невозможно выска-

зять утвердительно суждение о знаке, то невозможно высказаться о нем как о воспринятом по существу. Если же знак не воспринимается точно, то нельзя будет и сказать о нем, что он может указывать на что-нибудь, так как и относительно его самого не пришли к соглашению; поэтому не будет существовать и знака. Отсюда так же и по этому рассуждению знак будет несуществующим и немислимым.

Надо еще сказать и следующее. Знаки либо суть только явления, либо только неочевидны, или одни из знаков — явления, другие неочевидны. Но ничто из этого не правильно; значит, нет знака. То, что не все знаки неочевидны, обнаруживается из следующего. Неочевидное явствует не само из себя, как говорят догматики, но представляется из другого. Значит, и знак, если он неочевиден, будет нуждаться в другом неочевидном знаке, так как по высказанному ранее предположению никакое явление не будет знаком, а этот другой будет нуждаться в третьем, и так до бесконечности. Принимать же бесконечные знаки невозможно; значит, невозможно воспринять знак, раз он неочевиден. Поэтому же он будет и несуществующим, так как не может указывать на что-нибудь и быть знаком, не будучи воспринимаемым. Если же все знаки — явления, то, поскольку знак берется и по отношению к означенному, а все, что относится к чему-нибудь, воспринимается друг с другом, так называемое означенное, будучи воспринято вместе с явлением, будет явлением. В самом деле, если правое и левое представляются одновременно, то нельзя предпочтительнее сказать, что является правым или что является левым; точно так же, если воспринимаются вместе знак и означенное, нельзя предпочтительнее сказать, что является знаком, а что является означенным. Если же означенное — явление, то оно не будет означенным, так как не нуждается в означающем его и в открывающем. Поэтому если мы уничтожим правое, то не будет и левого; точно так же, если уничтожится означенное, не может быть и знака; поэтому знак оказывается несуществующим, если кто-нибудь скажет, что знаки — только явления. Остается сказать, что из знаков одни — явления, другие — неочевидны; но и так остаются затруднения. Если знаки — явления, тогда так называемое означенное будет явлением, как мы раньше говорили, и, не нуждаясь в означающем, означенное

вообще не будет существовать, вследствие чего и те не будут знаками, ничего не означая. Неочевидные же <sup>128</sup> знаки требуют открывающего их; если же будут говорить, что они означаются неочевидным, то паше рассуждение впадет в бесконечность, и они окажутся певоспринимаемыми, а потому несуществующими, как мы сказали раньше. Если же они означаются явлениями, то они будут явлениями как воспринимаемые вместе со своими знаками-явлениями, а вследствие этого будут и несуществующими. Невозможно существование вещи, которая в одно и то же время неочевидна по природе и является; знаки же, о которых идет речь, когда мы предположили их неочевидными, оказались явлениями вследствие перестановки рассуждения. Поэтому если <sup>129</sup> не оказываются ни все знаки явлениями, ни все — неочевидными, ни одни из знаков — явлениями, а другие — неочевидными, а кроме того, как утверждают и сами они, нет ничего, то так называемые знаки будут несуществующими.

<sup>130</sup> Достаточно сейчас высказать это немногое из многого для напоминания о том, что нет указывающего знака; дальше по порядку мы изложим указания, что есть какой-нибудь знак, чтобы установить равновесие противоположаемых суждений. Те речи, которые направлены против знака, либо означают что-нибудь, либо ничего не означают. Если же они незначащи (ἄσημοι), то как они могут потрясти существование знака? Если же они означают что-нибудь, то знак существует. Кроме <sup>131</sup> того, речи, направленные против знака, либо доказательны, либо недоказательны. Если они недоказательны, то они не доказывают, что нет знака, если же доказательны, то знак будет существовать, так как доказательство принадлежит к роду знаков, обнаруживая вместе с тем вывод. Отсюда выводится и следующее рассуждение: если существует какой-нибудь знак, то существует знак, и если не существует знак, то знак существует, ибо то, что нет знака, указывается доказательством, которое есть знак. Поэтому либо существует <sup>132</sup> знак, либо не существует знака; значит, знак существует. Этому же рассуждению противостоит такое рассуждение: если не существует какого-нибудь знака, то не существует знака, и если существует знак, про который догматики говорят, что он знак, то не существует знака. Ибо знак, о котором идет речь, согласно с тем,

как его понимают и признают относящимся к чему-нибудь и обнаруживающим означенное, оказывается несуществующим, как мы установили. Поэтому либо <sup>133</sup> существует знак, либо не существует знака; значит, не существует знака. И пусть сами догматики ответят по поводу своих речей о знаке: означают ли они что-нибудь или ничего не означают? Если они ничего не означают, то существование знака не заверено; если же означают, то за ними последует означенное. А это было то [положение], что какой-нибудь знак есть. Но за этим следует, что знака нет, как мы упомянули вследствие перестановки рассуждения.

Итак, раз приведены такие убедительные рассуждения и в пользу того, что есть знак, и за то, что его нет, нельзя предпочтительнее говорить, что есть знак или что его нет.

#### [12. О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ]

Из этого ясно, что и доказательство не есть общепри- <sup>134</sup> нятая вещь. Если мы воздерживаемся от суждения о знаке, а доказательство есть некоторый знак, то необходимо воздерживаться от суждения и о доказательстве. И мы увидим, что все рассуждения, высказанные о знаке, могут подойти и к доказательству, так как и оно, по-видимому, существует по отношению к чему-нибудь и обнаруживает вывод, а из этого следовало почти все, что мы говорили по поводу знака. Если же нужно ска- <sup>135</sup> зать и о доказательстве, в частности, то я обращусь к рассуждению о нем, попытавшись прежде вкратце выяснить, что они называют доказательством <sup>33</sup>.

Итак, доказательство, как говорят они, есть рассуждение, которое обнаруживает неочевидное заключение выведением его через признанные посылки. То, что они говорят, будет яснее следующим образом. Рассуждение есть соединение посылок и заключения. Посылками <sup>136</sup> же рассуждения мы называем суждения, согласно взятые для утверждения вывода, заключением же — суждение, утвержденное из посылок. Так, например, в следующем рассуждении: «если существует день, то существует свет, но день существует; значит, существует свет» — суждение «значит, существует свет» есть вывод, а остальное — посылки. Из рассуждений же одни последовательны, а другие непоследовательны; <sup>137</sup>

последовательны они тогда, когда связь, которая начинается от сплетения посылок рассуждения и кончается его заключением, оказывается правильной; так, например, только что приведенное рассуждение последовательно, потому что за таким сплетением его посылок: «существует день, и если существует день, то существует свет» — следует «существует свет» в такой связи: «существует день, и если существует день, то существует свет». 139 Непоследовательные же те рассуждения, которые не таковы. Из последовательных же одни истинны, а другие не истинны; истинны они тогда, когда не только правильна связь, состоящая из сплетения посылок и заключения, как мы раньше сказали, но и вывод, и сплетенное его посылками, которое является в связи с предшествующим, истинно существует. Истинное же сплетение такое, в котором все истинно, как, например, «существует день, и если существует день, то существует свет». 139 Не истинны же те рассуждения, которые не таковы. Например, следующее рассуждение, высказанное днем: «если существует ночь, то существует мрак; но ночь существует; значит, существует мрак», — будет последовательным, так как связь в нем правильна: «существует ночь, и если существует ночь, то существует мрак; стало быть, существует мрак», — но не будет истинным, ибо предшествующее сплетение ложно, а именно: «существует [теперь] ночь, и если существует ночь, то существует мрак», — так как ложно в нем самом «существует ночь», потому что сплетение, имеющее в себе самом нечто ложное, ложно. Вследствие этого они и говорят, что истинное рассуждение такое, в котором из истинных посылок вытекает истинный вывод. 140 Опять-таки из истинных рассуждений одни суть доказывающие; другие — не доказывающие; доказывающие — те, которые выводят нечто неочевидное из вполне очевидного; недоказывающие же — те, которые не таковы. Так, например, следующее рассуждение: «если существует день, то существует свет; но день существует; значит, свет существует» — не является доказывающим, так как то, что «существует свет», которое является его выводом, вполне ясно само по себе. Следующее же рассуждение: «если пот течет по видимой поверхности, существуют мыслимые поры; но пот течет по видимой поверхности; значит, существуют мыслимые поры» — является доказывающим, так как имеет неоче-

видный вывод «значит, существуют мыслимые поры». Из рассуждений же, выводящих нечто неочевидное, одни <sup>141</sup> ведут нас посылками к выводу, только указывая путь, другие же — указывая путь и вместе с тем обнаруживая. Например, указывая путь, ведут те, которые кажутся зависящими от веры и памяти, как, например, следующее: «если кто-нибудь тебе сказал, что этот человек будет богат, то он будет богат; но вот этот бог — я указываю предположительно на Зевса — сказал тебе, что он будет богат; значит, он будет богат»; мы согласимся с выводом, не столько вынужденные посылками, сколько веря указанию бога. Другие же рассуждения ведут нас к выводу, не только указывая путь, но и открывая, как, <sup>142</sup> например, следующее: «если по видимой поверхности течет пот, существуют мыслимые поры; первое налицо; значит, есть и второе», — ибо течение пота может открыть существование пор, так как раньше было принято, что влага не может проходить сквозь плотное тело. Таким образом, доказательство должно быть рассужде- <sup>143</sup> нием, и последовательным, и истинным, и имеющим неочевидный вывод, обнаруживаемый в силу свойств посылок; и вследствие этого говорят, что доказательство есть рассуждение, путем выведения через признанные посылки обнаруживающее неочевидное заключение. Вот чем они обыкновенно выясняют понятие доказательства.

### [13. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО?]

Но то, что доказательство не существует, возможно <sup>144</sup> вывести из самих их слов, опрокинув по отдельности все то, что объемлется в понятии. Так, например, рассуждение состоит из суждений, а соединенные вещи не могут существовать, если то, из чего они состоят, не сосуществует друг с другом, что вполне очевидно на примере ложка и тому подобного; части же рассуждения не сосуществуют друг с другом. В самом деле, когда мы высказываем первую посылку, то еще не существует ни второй, ни заключения; когда же говорим вторую, уже не существует первой посылки, и нет еще заключения; когда же мы высказываем заключение, то уже не существует его посылок. Таким образом, части рассуждения не сосуществуют друг с другом; вследствие этого, как окажется, не существует и рассуждения. Кроме того,



- <sup>145</sup> последовательное рассуждение невосприимчиво, ибо если будут судить его на основании последовательности связи, а последовательность в отношении связи подложит неразрешенному разногласию и, вероятно, невосприимчива, как мы упомянули в рассуждении о знаке, то окажется невосприимчивым и последовательное рассуждение.
- <sup>146</sup> Сверх того, диалектики говорят, что непоследовательное рассуждение происходит либо от отсутствия связи, либо от пропуска, либо от следования в негодной форме, либо от излишка. Например, от отсутствия связи — когда посылки не находятся в последовательности друг с другом и с заключением, как, например, «если существует день, то существует свет; но теперь на рынке продается пшеница; значит, Дион гуляет». От излишка — когда одна посылка оказывается лишней для связи рассуждения, как, например, «если существует день, то существует свет; но день существует, но и Дион гуляет; значит, существует свет». От следования в негодной форме — когда форма рассуждения непоследовательна. Например, в то время как силлогизмы, по их словам, будут следующие: «если существует день, то существует свет; но день существует; значит, существует свет» или «если существует день, то существует свет; но дня нет; значит, нет света», — непоследовательным рассуждением будет следующее: «если существует день, то существует свет; но свет существует; значит, существует день». Ибо если
- <sup>148</sup> связь обещает, что в ее предыдущем находится и ее заключение, то, вероятно, когда берется предыдущее, вводится вместе с этим и заключение, а с уничтожением заключения уничтожается и предыдущее, ибо если бы было предыдущее, то было бы и заключение. Когда же берется заключение, то не всегда устанавливается и предыдущее, ибо связь не обещала, чтобы предыдущее следовало за заключением, а только заключение — за
- <sup>149</sup> предыдущим. Вследствие этого говорят, что рассуждение, выводящее заключение из связи и из предыдущего, силлогистично, равно как выводящее из связи и из противоположного заключению противоположное предыдущему; выводящее же предыдущее из связи и заключения непоследовательно, как, например, только что приведенное, поскольку оно, даже если его посылки правильны, выводит ложное, если оно высказывается ночью и при свете лампы. Ибо связь «если существует день,

то существует свет» оказывается истинной так же, как и прибавка «но свет существует»; заключение же «значит, существует день» оказывается ложным. От про- 150  
пуска же оказывается негодным такое рассуждение, в котором пропускается что-нибудь из служащего для выведения вывода. Например, правильным будет, как они считают, следующее рассуждение: «богатство либо хорошо, либо дурно, либо безразлично; но оно не дурно и не безразлично; значит, оно хорошо», ошибочным же от пропуска будет следующее рассуждение: «богатство либо хорошо, либо дурно; но оно не дурно; значит, оно хорошо». Поэтому если я покажу, что, следуя им, ни- 151  
какой разницы между непоследовательными рассуждениями и последовательными установить не удастся, то я покажу, что последовательное рассуждение невоспринимается, так что вся бесконечная их болтовня по поводу диалектики совершенно излишня. Показываю я это таким образом.

Рассуждение, непоследовательное от отсутствия 152  
связи, узнается, как сказано, тем, что его посылки не находятся в последовательности как друг с другом, так и с заключением. Если же необходимо, чтобы познание этой последовательности предшествовало суждению о связи, а связь неразличаема, как я выяснил, то и непоследовательное рассуждение, основанное на отсутствии связи, будет неразрешимо. И тот, кто говорит, что какое-нибудь рассуждение непоследовательно вслед- 153  
ствие отсутствия связи, встретит, если он высказывается просто, противоположное ему высказывание, противопоставленное высказанному им; если же он станет доказывать это рассуждение, то услышит, что это рассуждение должно раньше быть последовательным, и тогда только доказывать, что посылки рассуждения, считающегося не основанным на последовательной связи, не связаны между собой последовательно. Но мы не будем знать, доказательно оно или нет, не имея общепризнанного суждения о связи, которым мы могли бы судить о том, следует ли вывод из сплетения посылок рассуждения. Отсюда и на этом основании мы не сможем различить среди последовательных рассуждений то, которое считается негодным вследствие отсутствия связи. То же самое мы выскажем против говорящего, что какое- 154  
нибудь рассуждение негодно вследствие того, что оно было предложено в ошибочной форме, ибо утверждаю-

ций, что какая-нибудь форма негодна, не будет иметь общепризнанного последовательного рассуждения, через которое он сможет вывести то, что говорит. Далее, по смыслу этим самым будет сделано возражение и против тех, кто пробует показать, что бывают рассуждения, непоследовательные вследствие пропуска. Ибо если полное и совершенное рассуждение не может быть различаемо, то неочевидным будет и то, в котором заключается пропуск. Кроме того, если кто-нибудь захочет доказать рассуждением, что какое-либо рассуждение страдает пропуском, то, не имея общепризнанного суждения о связи, которым он сможет судить о последовательности в высказываемом им рассуждении, он не сможет на основании обсуждения также правильно сказать, что рассуждение страдает пропуском. Но и то рассуждение, которое считается негодным от излишка, не может быть отличено от доказывающих. Что касается излишка, то и не требующие доказательства рассуждения, о которых болтают стойки, окажутся непоследовательными, а с уничтожением их опрокидывается вся диалектика. Эти рассуждения — те, которые, как они говорят, не нуждаются в доказательстве для своего состава, но оказываются доказательными, через это и остальные рассуждения становятся последовательными. А то, что они страдают излишком, станет ясным, когда мы разберем не нуждающиеся в доказательстве рассуждения и таким образом утвердим то, что говорим.

Итак, многие не нуждающиеся в доказательстве рассуждения сняты им, но главным образом они излагают следующие пять, к которым сводятся, по-видимому, все остальные<sup>34</sup>. Первое — то, которое выводит заключение из связи и предыдущего, как, например, «если существует день, то существует свет; но день существует; следовательно, существует свет». Второе — то, которое из связи и противоположного заключения выводит противоположное предыдущему, как, например, «если существует день, то существует свет; но света нет; значит, нет дня». Третье — то, которое из отрицания сплетения и одной из частей сплетения выводит противоположное остальному, как, например, «нет [одновременно] дня и ночи; но существует день; значит, нет ночи». Четвертое — то, которое из разделенного и одного из соединенных выводит нечто противоположное остальному, как, например, «существует либо день,

либо ночь; но существует день; значит, нет ночи). Пятое же — то, которое из разделенного и противоположного одному из соединенных выводит остальное, как, например, «существует либо день, либо ночь; но ночи нет; значит, существует день».

Таковы прославленные «не требующие доказатель- 159 ства» рассуждения; мне, однако, кажется, что они все непоследовательны вследствие излишка. А именно, начиная сряду с первого рассуждения, надо согласиться, что положение «существует свет» либо следует за положением «существует день», которое является предыдущим в связи «если существует день, то существует свет», либо, что оно неочевидно. Но если оно неочевидно, то мы не признаем связь общепризнанной; если же вполне очевидно, что раз при наличности [положения] «существует день», по необходимости следует и «существует свет», то, как только мы скажем «существует день», последует и «существует свет», и связь «если существует день, то существует свет» излишня. То же самое мы говорим и по поводу второго не требующего доказа- 160 тельства рассуждения. Либо возможно, что при отсутствии конечного существует предыдущее, либо невозможно. Но если возможно, то связь не будет правильной; если же невозможно, то вместе с установлением «нет конечного» устанавливается и «нет предыдущего», и опять-таки оказывается излишней связь, поскольку соединение будет таким: «нет света; значит, нет дня». То же самое может быть приведено и по поводу третьего 161 не требующего доказательств рассуждения. Либо вполне очевидно, что невозможно в сплетении сосуществование положений друг с другом, либо неочевидно. И если неочевидно, то мы не признаем отрицания сплетения. Если же вполне очевидно, то вместе с установлением одного уничтожается остальное, и отрицание сплетения оказывается излишним, причем мы выводим таким образом: «существует день; значит, нет ночи». Подобное тому 162 мы говорим и о четвертом и пятом рассуждениях, не требующих доказательства. Либо вполне очевидно, что в разделенном одно истинно, а другое ложно, находясь в полной борьбе друг с другом, — а это и обещает разделенное, — либо неочевидно. И если это неочевидно, то мы не признаем разделенного; если же вполне очевидно, то, как только будет установлено одно из них, становится очевидным, что остального нет, и, как только

будет уничтожено одно, становится очевидным, что остальное существует; так что достаточно вывести таким образом: «существует день; значит, нет ночи»; «дня нет; значит, существует ночь» — и разделенное будет излишним.

- 163 Подобное этому можно сказать и о так называемых категорических силлогизмах, которыми больше всего пользуются философы, получившие название от прогулки<sup>35</sup>. Так, например, при следующем рассуждении: «справедливое прекрасно; прекрасное же — благо; значит, справедливое — благо» — либо надо согласиться с ним, и будет вполне очевидно, что прекрасное — благо, либо оно будет спорно и неочевидно. Но если оно не очевидно, то оно не будет признано в силу соединения в рассуждении, и вследствие этого силлогизм не будет последовательным. Если же вполне очевидно, что все, что прекрасно, непременно всегда и благо, и если, когда говорится, что что-нибудь прекрасно, то вместе следует и то, что оно благо, в таком случае будет достаточно такого соединения: «справедливое прекрасно; значит, справедливое — благо», — и та из посылок, в которой говорилось, что «прекрасное — благо», окажется излишней. Точно так же и в следующем рассуждении:
- 164 «Сократ — человек; всякий человек — животное; значит, Сократ — животное», — если не вполне очевидно само по себе, что все, что является человеком, является и животным, то не будет признана первая посылка
- 165 в общем, и мы не признаем ее и в [этом] соединении. Если же за мыслью, что что-нибудь является человеком, следует и то, что он животное, и вследствие этого, по общему признанию, будет истинной посылка «всякий человек животное», то, когда говорится, что Сократ — человек, выводится вместе с этим и то, что он животное, так что достаточно такого соединения: «Сократ — человек; значит, Сократ — животное», — и посылка «вся-
- 166 кий человек — животное» оказывается излишней. Подобными же методами можно пользоваться и касательно остальных первых категорических рассуждений, чтобы нам теперь на них не задерживаться.

Одним словом, если эти рассуждения, в которых диалектики полагают основу силлогизмов, страдают излишком, то, поскольку речь идет об излишке, опрокидывается вся диалектика, так как мы не можем отличить страдающие излишком и вследствие этого непосле-

довательные рассуждения от так называемых последовательных силлогизмов. Если же некоторым не нравится, <sup>107</sup> что существуют рассуждения с одной посылкой, то они не более достойны доверия, чем Антипатр <sup>36</sup>, который не отвергает и этих рассуждений.

Вследствие этого так называемое у диалектиков <sup>108</sup> последовательное рассуждение неразрешимо. Но истинного рассуждения тоже нельзя найти как вследствие сказанного раньше, так и вследствие того, что оно непременно будет кончатся истинным. Ибо вывод, считающийся истинным, либо будет явлением, либо неочевидным. Но явлением он не может быть никоим образом; тогда он не нуждался бы в открытии посылками как бросающийся в глаза сам и являющийся очевидным не менее, чем его посылки. Если же он неочевиден, то, поскольку о неочевидном существует неразрешимое разногласие (как мы раньше указали), вследствие чего оно и невоспринимаемо, невоспринимаемым окажется и вывод так называемого истинного рассуждения. Если же и оно невоспринимаемо, то мы не будем знать, окажется ли последствие истинным или ложью. Поэтому мы не будем знать, истинно ли рассуждение или ложно, и истинное рассуждение не сможет быть найдено. Но оставим и это в стороне; рассуждение, выводящее не- <sup>109</sup> очевидное из вполне очевидного, не сможет быть найдено. Ибо если за сплетением его посылок следует заключение, а следствие и заключение существуют по отношению к чему-нибудь, а именно, по отношению к предыдущему, все же, что существует по отношению к чему-нибудь, воспринимается друг с другом вместе, как мы установили, то если вывод неочевиден, неочевидны будут и посылки; если же посылки вполне очевидны, то вполне очевидным будет и вывод как воспринятый вместе с вполне очевидными посылками; так что нельзя более выводить неочевидное из вполне очевидного. Вследствие этого заключение не открывается посылками, так как <sup>170</sup> оно либо неочевидно и невоспринимаемо, либо вполне очевидно и не нуждается в обнаружении в будущем. Если же говорят, что доказательство есть рассуждение при помощи выведения, т. е. последовательное, которое через что-нибудь общепризнанное истинное открывает неочевидное заключение, а мы установили, что вообще нет никакого рассуждения: ни последовательного, ни истинного, ни выводящего неочевидное из чего-нибудь

вполне очевидного, ни обнаруживающего вывод, — то очевидно, что доказательства не существует.

- 171 Но и в силу следующего нападения мы найдем доказательство несуществующим или даже немислимым. Говорящий, что доказательство существует, предполагает либо общее (γενικήν) доказательство, либо какое-нибудь частное (εἰδικήν). Но, как мы покажем, нельзя устанавливать ни общего, ни частного доказательства, а кроме этих, невозможно мыслить никакого другого; поэтому никто не может принять доказательство как
- 172 существующее. Общее доказательство не существует в силу следующего. Оно либо имеет какие-нибудь посылки и какое-нибудь заключение, либо не имеет. Если не имеет, то оно не является доказательством; если же имеет какие-нибудь посылки и какое-нибудь заключение, то оно будет частным доказательством, так как все доказываемое и доказывающее, таким образом, является частичным (ἐπι μέρος). Поэтому не существует никакого
- 173 общего доказательства. Но нет также и частного. В самом деле, доказательством будут называть либо сочетание из посылок и заключения, либо только сочетание посылок; но ни то, ни другое из этого не будет доказательством, как я покажу; значит, не существует частного доказательства. Сочетание из посылок и заключения
- 174 не есть доказательство прежде всего потому, что, имея одну неочевидную составную часть, а именно, заключение, оно будет неочевидным, что бессмысленно, ибо если это доказательство неочевидно, то оно само будет больше нуждаться в доказывающем его, чем дока-
- 175 зывать другое. Затем также доказательство, как они говорят, должно существовать по отношению к чему-нибудь, а именно, по отношению к заключению; все же, что существует по отношению к чему-нибудь, мыслится по отношению к другому, как они сами говорят, и поэтому доказываемое должно быть чем-то иным, нежели доказательство. Если же вывод является доказываемым, то доказательство не будет мыслиться вместе с выводом. В самом деле, вывод либо привносит что-нибудь для собственного доказательства, либо нет; но если привносит, то он сам обнаруживает себя; если же не привносит, но основывается на излишке, то он не будет частью доказательства, раз и это последнее мы вслед-
- 176 ствие излишка признаем ошибочным. Но доказательство не может быть и сочетанием одних посылок, ибо кто бы

признал, что высказанное таким образом: «если существует день, то существует свет; но день существует» является рассуждением или вообще вполне представляет собой мысль? Таким образом, и сочетание одних посылок не будет доказательством. Поэтому не существует частного доказательства. Если же нет налицо ни частного доказательства, ни общего, а кроме этих, других доказательств нельзя мыслить, то доказательство оказывается несуществующим.

Несуществование доказательства возможно показать<sup>177</sup> еще из следующего. Если существует доказательство, то оно обнаруживает либо явление, будучи явлением, либо неочевидное, будучи неочевидным, либо явление, будучи неочевидным, либо неочевидное, будучи явлением. Но оно не может быть мыслимо обнаруживающим что-либо из этого; следовательно, оно немислимо. В самом деле, если оно, будучи явлением, обнаруживает<sup>178</sup> явление, то обнаруживаемое будет одновременно и явлением, и неочевидным: явлением — потому, что мы таковым его предположили, неочевидным — потому, что оно нуждается в обнаруживающем в будущем и не представляется нам ясным само по себе. Если же, будучи неочевидным, оно обнаруживает неочевидное, то оно само будет нуждаться в обнаруживающем его в будущем и не будет обнаруживать другого, а это далеко от понятия доказательства. Вследствие этого же оно не может, будучи неочевидным, быть доказатель-<sup>179</sup>ством вполне очевидного, а равно и неочевидного, будучи вполне очевидным, ибо, раз оно существует по отношению к чему-нибудь (а то, что существует по отношению к чему-нибудь, воспринимается друг с другом вместе), в таком случае то, про что говорят, что оно доказательство, воспринимаемое вместе с вполне очевидным доказательством, будет вполне очевидным, так что рассуждение опрокидывается, и то, что доказывает неочевидное, не оказывается вполне очевидным. Если, таким образом, нет доказательства ни явления явлением, ни неочевидного неочевидным, ни неочевидного вполне очевидным, ни вполне очевидного неочевидным, а кроме того, как они говорят, нет ничего, то надо сказать, что доказательство есть ничто.

Сверх этого надо сказать и следующее. О доказа-<sup>180</sup>тельстве существует разногласие: одни говорят, что оно не существует (а именно те, которые утверждают, что



вообще ничего не существует<sup>37</sup>), другие же — что существует (к этим последним относится большинство догматиков). Мы же говорим, что оно не более существует, чем не существует. Кроме того, доказательство<sup>181</sup> непременно содержит в себе учение (догму), о каждой же догме существует разногласие, так что и о каждом доказательстве по необходимости существует разногласие. Ибо, как только, например, будет признано доказательство существования пустоты<sup>38</sup>, тем самым признаётся и существование пустоты; отсюда ясно, что сомневающиеся в существовании пустоты будут сомневаться и в доказательстве ее; и о других догмах, к которым относятся доказательства, рассуждение то же. Таким образом, каждое доказательство подвержено<sup>182</sup> сомнению и разногласию. Если поэтому доказательство неочевидно вследствие разногласия о нем (ибо находящееся в разногласии, поскольку оно состоит в разногласии, неочевидно), то оно неочевидно само из себя, но должно происходить для нас из доказательства. Доказательство же, на котором основывается доказательство, не будет общепризнанным и очевидным (мы ведь исследуем сейчас, есть ли вообще доказательство); будучи же подверженным разногласию и неочевидным, оно будет нуждаться в другом доказательстве, а другое — в третьем, и так до бесконечности. Доказать же бесконечное невозможно; поэтому невозможно установить, что существует доказательство. Но оно не может быть<sup>183</sup> обнаружено и знаком. Так как еще исследуется, есть ли знак, а доказательство нуждается в знаке для собственного существования, то получается троп взаимодоказуемости: доказательство будет нуждаться в знаке, а знак — опять-таки в доказательстве, а это бессмысленно. Вследствие этого же невозможно рассудить разногласие о доказательстве, так как суждение нуждается в критерии, а вопрос, есть ли критерий, еще составляет предмет искапия, как мы установили; вследствие этого критерий нуждается в доказательстве, указывающем, что есть критерий, и снова получают троп<sup>184</sup> взаимодоказуемости и затруднения. Если же ни доказательством, ни знаком, ни критерием нельзя установить, что есть доказательство, и оно не является, с другой стороны, вполне очевидным само из себя, как мы указали, то вопрос о существовании доказательства будет невосприят. Вследствие же этого доказательство бу-

дет и несуществующим, ибо оно было мыслимо вместе с доказыванием, а невоспринимаемое оно не могло бы доказывать. Поэтому и не будет доказательства.

185

Этого будет достаточно, чтобы в общем очерке сказать против доказательства. Догматики же, устанавливая противоположное, говорят, что приведенные для доказательства рассуждения бывают либо доказывающими, либо не доказывающими. Если они не доказывающие, то они не могут доказать, что нет доказательства; если же они доказывающие, то они сами вводят существование доказательства путем поворота рассуждения. 186

Вследствие этого они выводят и такое рассуждение: «если есть доказательство, то есть доказательство; если нет доказательства, то есть доказательство; либо есть доказательство, либо нет доказательства; значит, есть доказательство». Из этого свойства они выводят и такое рассуждение: «следующее из противоположного не только истинно, но и необходимо; противоположными же друг другу являются такие: «есть доказательство — нет доказательства»; из каждого здесь следует, что есть доказательство; значит, есть доказательство». Против 187

этого можно возразить, например, следующее: так как мы не считаем, что какое-нибудь рассуждение бывает доказывающим, то мы никогда не называем доказывающими и те рассуждения, которые направлены против доказательства, но говорим, что они кажутся нам вероятными; вероятные же не непременно являются доказывающими. Если же они и доказывающие, чего мы не утверждаем, то они непременно также истинны. Истинны же те рассуждения, которые выводят истинное из истинного, значит, их заключение истинно. А оно было следующее: «значит, нет доказательства»; значит, вследствие поворота [рассуждения] истинно то, что «нет доказательства». Но как очистительные лекарства 188

выгоняют сами себя вместе с находящейся в теле материей, точно так же и эти рассуждения опровергают сами себя вместе с остальными рассуждениями, которые считаются доказывающими. И это не будет нелепым, так как и выражение «нет ничего истинного» не только уничтожает каждое из остального, но вместе с ними опрокидывает и само себя. Точно так же может быть указана непоследовательность такого рассуждения: «если есть доказательство, то есть доказательство; если нет доказательства, то есть доказательство; либо оно есть,

либо нет; значит, оно есть», — и притом очень многими доказательствами, но сейчас достаточно следующего <sup>189</sup> умозаключения (ἐπιχειρήμα). Если правильна такая связь: «если есть доказательство, то есть доказательство», — то противоположное ее конечному, т. е. «нет доказательства», непременно будет противоречить тому, что «есть доказательство», ибо это последнее является предыдущим в связи. А по мнению догматиков, невозможно, чтобы была правильной связью, состоящая из противоречащих суждений. Ибо связью обещает, что если есть ее предыдущее, то непременно будет и заключение; противоречивое же, наоборот, и невозможно, чтобы при наличии какой-нибудь одной из его частей не существовало остального. Если, таким образом, правильной является такая связью: «если есть доказательство, то есть доказательство», — то не может быть правильной такая <sup>190</sup> связью: «если нет доказательства, то есть доказательство». Опять-таки если мы предположительно признаем правильной такую связью: «если нет доказательства, то есть доказательство», — то положение «если есть доказательство» может сосуществовать с положением «нет доказательства». Если же оно может сосуществовать с ним, то не противоречит ему. Поэтому в первой связью: «если есть доказательство, то есть доказательство» — <sup>191</sup> противоположное ее конечному не противоречит ее предыдущему, так что опять-таки эта связью не будет правильной, если только мы путем уступки признаем правильной вторую связью, и [мысль] «нет доказательства» не будет противоречить тому, что «есть доказательство». Точно так же не будет правильным разделенное: «либо есть доказательство, либо нет доказательства», — ибо правильное разделение обещает, что правильна одна из его частей, а остальная или остальные ложна или ложны и в противоречии [с первой]. Или если правильно разделенное, то опять-таки окажется негодной связью: «если нет доказательства, есть доказательство» — как состоящая из противоречивых частей. Таким образом, посылки в предыдущем рассуждении и не согласуются <sup>192</sup> друг с другом, и уничтожаются взаимно, поэтому рассуждение не будет правильно. Но они не могут доказать и того, что следует что-нибудь из противоположного, потому что у них нет критерия следования, как мы это вывели.

Но все это мы говорим уже как лишнее. Если веро-

ятны рассуждения о доказательстве (а пусть они будут таковыми), а также вероятны и высказанные нападения на доказательство, то необходимо воздерживаться от суждения и о доказательстве, говоря, что доказательство не более существует, чем не существует.

#### 114. О СИЛЛОГИЗМАХ

Поэтому, пожалуй, будет лишним рассуждать и <sup>193</sup> о прославленных силлогизмах, так как, с одной стороны, они опрокидываются вместе с существованием доказательства (ясно, что если его не существует, то не может иметь место и доказывающее рассуждение), а с другой стороны, мы по смыслу возражаем против них тем, что говорили раньше <sup>39</sup>, когда, рассуждая об излишке, высказывались об известном методе, которым можно доказать, что все доказывающие рассуждения стойков и перипатетиков оказываются непоследовательными. Для полноты, однако, может быть не лишне заняться ими и в частности, так как те более всего ими <sup>194</sup> гордятся. Многие можно сказать, указывая на их несуществование, в кратком же очерке достаточно прибегнуть против них к следующему методу. Я буду и теперь говорить о рассуждениях, не требующих доказательства; с их уничтожением опрокидываются и все остальные рассуждения, так как они имеют от первых доказательство своей последовательности.

Итак, эта предпосылка «всякий человек — живот- <sup>195</sup> ное» упрочивается путем индукции (ἐπαγωγικῶς — эпaгoгичeckи) <sup>40</sup> из частного; из того, что Сократ, будучи человеком, есть и животное, и Платон — точно так же, и Дион, и каждый отдельный [человек]; кажется возможным утверждать и то, что всякий человек есть животное, но причем, если только один из отдельных людей окажется противоположным остальным, предпосылка в общем не будет правильной. Точно так же, например, если большинство животных двигает нижней челюстью, а только крокодил — верхней, не будет истинной предпосылка «каждое животное двигает верх- <sup>196</sup> ней челюстью». Поэтому, говоря «всякий человек — животное; Сократ — человек; значит, Сократ — животное» и желая вывести из общей предпосылки «всякий человек — животное» частную предпосылку «значит, Сократ — животное», которая укрепляет общую предпосылку эпaгoгичeckи, как мы указали, они при-

- ходят, таким образом, к рассуждению, основанному на взаимной доказуемости, так как общую предпосылку они выводят из каждой частной [эпистемическим способом, а каждую частную] из общей силлогистическим.
- 197 Подобно тому и в таком рассуждении: «Сократ — человек, а ни один человек не бывает четвероногим; значит, Сократ — не четвероногий» — они хотят укрепить предпосылку «ни один человек не бывает четвероногим» частным эпистемическим способом, что «ни один человек не бывает четвероногим»; таким образом, получается
- 198 затруднение взаимодоказуемости. Точно так же надо приступить и к остальным перипатетическим рассуждениям, не требующим доказательства, равно и к таким: «если существует день, то существует свет». Ибо положение «если существует день, то существует свет» является последовательным, как они говорят, для положения «существует свет», а положение «существует свет» вместе с положением «существует день» является укрепляющим для положения «если существует день, то существует свет». Ибо только что высказанная связь не считалась бы правильной, если бы не выяснилось раньше, что положение «существует свет» всегда сосуществует
- 199 с положением «есть день». Таким образом, предварительно надо воспринять, что при существовании дня непременно существует и свет, чтобы составить связь: «если существует день, то существует свет», и из этой связи выводится, что при существовании дня существует свет, так как, с одной стороны, сосуществование того, что «существует день и существует свет», выводится из положения «если существует день, то существует свет», поскольку речь идет о предположенном, не требующем доказательства, а с другой стороны, связь укреплена сосуществованием вышеназванного; вследствие этого суть рассуждения опровергается затрудне-
- 200 нием тропа взаимодоказуемости. Точно так же и в таком рассуждении: «если существует день, то существует свет; света нет; значит, нет дня» — из того, что без света не видно дня, должна бы считаться правильной связь «если существует день, то существует свет», поскольку, если бы предположительно показался когда-нибудь день, а свет нет, надо было бы признать эту связь ложью. Согласно же вышеназванному не требующему доказательства рассуждению, то, что день не бывает при отсутствии света, выводится из того, что «если су-

шествует день, то существует свет», так что каждое из них для собственного укрепления нуждается в том, чтобы другое было твердо установлено, дабы стать таким образом достоверным по тропу взаимодоказуемости. Но и из того, что многое не может сосуществовать друг с другом, как, например, если угодно, день и ночь, надо бы считать правильным и отрицательное в сплетении, как: «нет дня и существует ночь [одновременно]», и разделенное, как: «либо существует день, либо существует почь». Но то, что оно не сосуществует, укрепляется, по их мнению, как отрицательным, так и разделенным в сплетении, когда они говорят: «нет [одновременно] дня и ночи; однако ночь существует; значит, нет дня» и «либо существует день, либо существует ночь; но существует ночь; значит, нет дня» или «нет ночи; значит, существует день». Отсюда мы опять-таки заключаем, что для укрепления разделенного и отрицательного в сплетении мы нуждаемся в том, чтобы заранее воспринять, что заключенные в них суждения не сосуществуют, а это несуществование их они, как кажется, выводят из разделенного и отрицательного в сплетении, почему получается троп взаимодоказуемости, так как мы не можем ни доверять вышеназванным способам рассуждения (без того, чтобы воспринять несуществование заключенных в них суждений), ни установить их несуществование раньше заключения силлогизмов этими способами. Поэтому, не зная, чему в этом круговороте проявить свое доверие, прежде всего мы скажем, что ни третье, ни четвертое, ни пятое из не требующих доказательства рассуждений, судя по словам догматиков, не имеют существования.

Сказанного в данное время о силлогизмах будет достаточно.

#### [15. ОБ ИНДУКЦИИ]

Я полагаю, что можно легко отбросить и троп об индукции. Так как они хотят путем ее вывести из частного достоверность общего, то они это сделают, взяв либо все частное, либо некоторое; но если некоторое, то индукция не будет установлена, ибо возможно, что нечто из оставленного в стороне частного будет противоречить общему в индукции, если же все, то они будут трудиться над невозможным, так как частные вещи бесконечны и неограниченны. Вследствие этого, думаю я, получается, что индукция расшатывается с двух сторон.

205 Но догматики гордятся и искусством в определениях (брос), причисляя его к логической части так называемой философии. Поэтому скажем сейчас немного и об определениях.

Догматики считают, что определения пригодны для многого. Но ты, может быть, найдешь две главнейшие стороны, обнимающие всю их необходимость, о которой они говорят, а именно: они указывают, что определения 206 необходимы во всех вещах для восприятия или для изучения <sup>41</sup>. Итак, если мы докажем, что ни для одного из этого они не пригодны, то мы опрокинем, я думаю, все 207 тщетные усилия догматиков. Прежде всего, не знающий определяемого не может определить неизвестного ему, а знающий и потом определяющий воспринял определяемое не из определения, но составил определение на основании этого воспринятого раньше; в таком случае определение не является необходимым для воспринимания вещей. Ибо и желая определить все, мы вовсе ничего не определяем, вследствие того что впадаем в бесконечность; если же мы согласимся, что нечто может быть воспринято и без определения, то признаем, что определения не необходимы для воспринимания, ибо тем путем, которым было воспринято неопределенное, 208 мы можем воспринять все и вне определений; таким образом, мы либо вовсе ничего не определим (вследствие того что впадем в бесконечность), либо признаем определения не необходимыми. Поэтому же мы найдем, что они не являются необходимыми и для изучения, ибо как первый, познавший вещь, познал ее без определения, так равным образом и изучающий может изучить 209 ее без определения. Далее, они судят об определениях, исходя из определяемого, и считают ошибочными те определения, которые заключают в себе что-нибудь не принадлежащее к определяемому — либо всякому, либо какому-нибудь. Вследствие этого, когда кто-нибудь говорит, что человек есть разумное (λογικόν) бессмертное животное или разумное, смертное и знающее грамматику животное, то они считают рассуждение ошибочным как потому, что нет человека бессмертного, так и потому, что некоторые не знают грамматики. Вероятно, 210 определения неразрешимы и вследствие бесконечности частных вещей, на основании которых их должно судить; кроме того, они не могут быть воспринимаю-

щими и изучающими то, на основании чего их судят, так как ясно, что оно должно быть раньше познано, если вообще может быть познано, и раньше воспринято. И как не смешно говорить, что определения пригодны для восприятия, или изучения, или выяснения вообще, когда они приносят нам такую неясность! Так, например (скажем что-нибудь и ради шутки), если бы кто-нибудь, желая узнать от другого, не встретился ли ему человек, едущий на лошади и влекущий за собой собаку, поставил ему вопрос так: «о разумное, смертное животное, способное к мышлению и знанию, не встретилось ли тебе животное, одаренное смехом, с широкими когтями, способное к государственной науке, поместившее закругление зада на смертное животное, способное ржать, и влекущее за собой четвероногое животное, способное лаять?» — неужели он не был бы осмеян из-за определений, поставив в тупик человека, хорошо знакомого с этим предметом?

Таким образом, надо сказать, что, судя по мнению догматиков, определение не нужно, будет ли так названо рассуждение, кратким указанием приводящее нас к пониманию тех вещей, которые заключены в словах ( $\varphi\omega\nu\alpha\iota$ ), как это выяснилось (разве это не ясно?) из сказанного нами недавно, или рассуждение, выясняющее, «что такое было бытие» ( $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ )<sup>42</sup>, или кто что пожелает. И, желая установить, что такое определение, они впадают в бесконечное противоречие, которое я теперь оставляю в стороне вследствие предположенного плана работ, хотя оно, как кажется, и опровергает определение, устанавливая его бесполезность в том, что мы говорили об определениях. Вот что в данное время, мне кажется, достаточно сказать об определениях.

#### [17. О РАЗЛОЖЕНИИ]

Так как некоторые из догматиков говорят, что диалектика есть наука силлогистическая, индуктивная, определяющая и разлагающая ( $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ ), а мы после рассуждений о критерии, о знаке и о доказательстве уже высказались о силлогизмах, индукции и определениях, то считаем поэтому не бессмысленным вкратце разделиться и с разложением. Они говорят, что разложение бывает четырех родов: одно разлагает слово ( $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ ) на то, что им обозначается, второе — целое на части,



третье — род на виды, четвертое — вид на отдельные вещи. Я думаю, легко обосновать, что ни в чем из этого нет разлагающего знания.

[18. О РАЗЛОЖЕНИИ СЛОВА НА ТО, ЧТО ИМ ОБОЗНАЧАЕТСЯ]

214 Прежде всего, по их мнению, науки бывают о вещах природных, но никоим образом не об установленных<sup>43</sup>. И это понятно: наука хочет быть твердой и неизменной, а все установленное легко подвержено изменению и перемещению, так как оно делается другим через смену установлений, которые в нашей власти. Раз слова имеют значение по установлению, а не по природе (иначе все одинаково — как эллины, так и варвары — понимали бы все, означаемое звуками, а кроме того, в нашей власти выяснять и обозначать обозначаемое какими угодно словами, и притом различными), то как же было бы возможно, чтобы существовала наука, разлагающая слово на то, что им обозначается? Или каким образом могла бы существовать диалектика — наука об обозначаемом и обозначаемом, как думают некоторые?

[19. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

О целом же и части мы будем говорить и в так называемой физике<sup>44</sup>, сейчас же о так называемом разложении целого на его части надо сказать следующее. Если бы кто-нибудь сказал, что десяток разлагается на один, два, три и четыре, то десяток (по моему мнению) не разлагается на это, ибо вместе с отнятием первой его части (допустим это теперь путем уступки), как, например, единицы, уже будет налицо не десять, а девять и вообще нечто другое, чем десять. Отнятие и разложение остального происходит уже не от десятка, но от чего-то другого,<sup>210</sup> изменяющегося с каждым отнятием. Таким образом, вероятно, невозможно разложить целое на так называемые его части, ибо если целое разлагается на части, то части обычно заключаются в целом до разложения; но, может быть, и не заключаются. Так, например, если мы в нашем рассуждении вернемся к десятку, то частью десятка, как они говорят, непременно является девять, поскольку [десяток] разлагается на один и девять, но точно так же и восемь, ибо [десяток] разлагается на<sup>217</sup> восемь и два. И подобно тому и семь, и шесть, и пять, и четыре, и три, и два, и один. Если теперь все это за-

ключается в десятке и при сложении с ним образует пятьдесят пять, то в десяти заключается пятьдесят пять, а это бессмысленно. Поэтому в десятке не заключаются его так называемые части, и десяток не может разлагаться на них, как целое на части, которых <sup>218</sup> в нем вообще нельзя усмотреть. То же самое встретится и в величинах, когда кто-нибудь, например, пожелает разложить десятилоктевую величину. Таким образом, кажется, невозможно разложить целое на части.

#### [20. О РОДАХ И ВИДАХ]

Итак, остается рассуждение о родах и видах, о чем <sup>219</sup> мы будем говорить подробнее в другом месте; кратко же скажем теперь следующее. Если они говорят <sup>46</sup>, что роды и виды являются мыслями, то нападки на ведущее начало и на представления опровергают их; если же они оставляют им собственную сущность, то что скажут они про следующее? Если существуют роды, то либо их <sup>220</sup> столько же, сколько видов, либо есть один общий род для всех его так называемых видов. Если, таким образом, столько же родов, сколько их видов, то не может быть еще общего рода, который будет разложен на них. Если же было бы сказано, что есть один род во всех его видах, то каждый его вид участвует в нем во всем или в его части. Но во всем ведь он не участвует никоим образом: невозможно, чтобы нечто существующее как одно одновременно обнималось и тем, и другим таким образом, чтобы оно все было видно в том, в чем, как говорят, оно есть. Если же он участвует в части, то прежде всего весь род не будет следовать за видом, как они принимают, и человек будет не животным, а частью животного, например сущностью, но не одушевленной и не чувствующей. Кроме того, надо было бы сказать, <sup>221</sup> что все виды участвуют либо в одной и той же части их рода, либо в той или другой. Но в одной и той же невозможно вследствие только что сказанного. Если же в той или другой, то, во-первых, виды не будут сходны друг с другом по отношению к роду (этого догматики не допустят), а, во-вторых, каждый род будет бесконечным и разделенным на бесконечное — не только на виды, но и на отдельные части, в которых и в самих он усматривается вместе со своими видами, ибо Дион, как говорят, — не только человек, но и животное. Если

же это бессмысленно, то виды не участвуют и по частям в своем роде, так как он один. Если же каждый вид <sup>222</sup> не участвует ни в целом роде, ни в его части, то как можно говорить, что существует один род во всех его видах, так что он может даже разлагаться на них? Вероятно, никто не мог бы говорить это, не сочиняя разных выдумок, которые будут опрокинуты скептическими доводами в силу их, [т. е. догматиков], же собственного неразрешимого разногласия.

<sup>223</sup> Сверх того надо сказать и следующее. Виды бывают такими или другими; их роды либо такие и другие, либо такие, а не другие, либо не такие и не другие. Так, например, если среди отдельных вещей одни телесны, другие бестелесны, одни истинны, другие ложны, одни, например, белы, другие черны, и одни очень велики, другие очень малы, и так далее, то, например, «нечто», которое иные считают наивысшим родовым понятием, будет либо всем этим, либо некоторым, либо ничем.

<sup>224</sup> Но если «нечто» есть ничто, то оно также не есть и род, и исследование вообще кончается. Если же сказать, что оно все, то, не говоря уже о том, что сказанное невозможно, нужно будет, чтобы все виды и все отдельные вещи, в которых оно есть, были бы всем; так, например, если животное, как они говорят, является сущностью одушевленной и чувствующей, то и каждый вид его может быть назван сущностью одушевленной и чувствующей; таким образом, если род является и телом, и бестелесным, и ложным, и истинным, и черным, например, и белым, и очень маленьким, и очень большим, и всем остальным, то каждый вид и отдельная вещь будет тоже всем; а это не усматривается. Значит, и это

<sup>225</sup> ложно. Если же оно только некоторое, то род этого не будет родом остального, как, например, если «нечто» — тело, оно не будет родом бестелесного, и если животное разумно, оно не будет родом неразумного, так что и бестелесное не будет «нечто», и неразумное не будет животное, и в других случаях так же. А это бессмысленно. Итак, род не может быть и такой, и другой, или такой, а не другой, или не такой и не другой. Если же так, то рода вообще нет. Если же кто-нибудь скажет, что род может быть всем «в возможности» (δυνάμει), то мы скажем так: то, что является чем-нибудь в возможности, должно быть таковым и в осуществлении (ἐνεργεία), как, например, никто не может быть грамматиком иначе,

как и в осуществлении. Точно так же если род является всем в возможности, то мы спросим их, чем он является в осуществлении, и, таким образом, остаются те же затруднения. Ибо всеми противоположностями в осуществлении он быть не может. Но он так же не может быть <sup>226</sup> одним в осуществлении, а другим в возможности, как, например, телом в осуществлении, а бестелесным в возможности. Ведь находится в возможности то, что способно существовать в осуществлении; то, что есть тело в осуществлении, не может становиться бестелесным по осуществлению, так что если, слова ради, что-нибудь является телом в осуществлении, то оно не может быть бестелесным в возможности, и обратно. Поэтому невозможно, чтобы род был одним в осуществлении, а другим только в возможности. Если же он вообще является ничем в осуществлении, то он и не существует. Поэтому род, который, как они говорят, разлагается на части, есть ничто. Далее следует обратить внимание и <sup>227</sup> вот на что. Если Александр и Парис — одно и то же лицо <sup>48</sup>, то невозможно, чтобы было истинным, что «Александр гуляет», и ложным, что «Парис гуляет», точно так же если Феону и Диону — одинаково как тому, так и другому — присуще быть человеком, то название человека, взятое для составления суждения, образует суждение либо истинное, либо ложное по отношению к обоим. Но на деле этого не выходит: в самом деле, если Дион сидит, а Феон гуляет, то суждение «человек гуляет», сказанное по отношению к одному, будет истинным, а по отношению к другому — ложным. Поэтому название человека не будет общим для того и другого и тем же самым для обоих, но если существует вообще, то будет особенным для каждого.

#### [21. ОБ ОБЩИХ КАЧЕСТВАХ]

Подобное этому можно сказать и об общих качествах, <sup>228</sup> [об общем «присущем» — *συμβεβηκότα*]. Если зрение принадлежит Диону и Феону как одно и то же [зрение] и если, предположим, Дион погибнет, а Феон останется жить и будет видеть, то [догматики] либо скажут, что зрение погибшего Диона остается непогибшим, что противоречит очевидности, либо признают, что одно и то же зрение погибло и не погибло, что бессмысленно. Поэтому невозможно, чтобы зрение у Феона было тем же самым,

что и у Диона, по если оно существует вообще, то оно собственное у каждого. И если Диону и Феону принадлежит одно и то же дыхание, то невозможно, чтобы у Феона было дыхание, а у Диона нет; это возможно, как только один погиб, а другой остался жить. Поэтому оно не одно и то же.

Обо всем этом теперь достаточно будет того, что было изложено.

#### [22. О СОФИЗМАХ]

- 229 Пожалуй, не бессмысленно, однако, остановиться ненадолго в нашем рассуждении и на софизмах, так как почитатели диалектики говорят, что она необходима и для их опровержения. Если она, по их мнению, может различать истинные и ложные рассуждения, а ложными рассуждениями являются и софизмы, то она могла бы различать и их, которые затемняют истину кажущимися вероятностями. Вследствие этого диалектики, помогая колеблющейся жизни, старательно пробуют уяснить нам и понятия, и различия, и разъяснения софизмов, говоря, что софизм — убеждающее и хитрое рассуждение, могущее приять такой вывод, который либо ложен, либо похож на ложный, либо неочевиден, либо как-нибудь иначе неприемлем; например, ложен он в таком софизме: «никто не дает пить выражение; питье полыни есть выражение; значит, никто не дает пить полынь». Далее, подобный ложному софизм примерно такой: «то, что было и есть невозможно, еще не бессмысленно; было и есть невозможно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал (значит, не бессмысленно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал)». Следующее же неочевидно: «я и ничего не спрашивал у тебя раньше, и звезды нечетны по числу; но я тебя раньше спрашивал о чем-то; значит, звезды четны». Следующее же неприемлемо по другой причине, например, так называемые солецизирующие <sup>47</sup> рассуждения такого рода: «то, что ты видишь, есть; ты видишь безумного; значит, «есть» является безумным», или: «то, что ты видишь, есть; ты видишь пылающее место; значит, «есть» является пылающим местом». Далее, они пробуют установить и разъяснения их, говоря при первом софизме, что одно дается в посылках, а другое в выводе, а именно: признано, что «нельзя пить» есть выражение и что «питье полыни» есть выражение, а не сама полынь. Поэтому нужно за-
- 230
- 231
- 232

ключить: «значит, никто не пьет питье полыни», что истинно, а мы заключили: «поэтому никто не пьет полыни», что представляется ложным, потому что выведено не из данных посылок. При втором софизме они <sup>233</sup> говорят, что по видимости он приводит ко лжи, так что невнимательные люди не решаются согласиться с ним, но он приводит к истинному, а именно к тому, что «значит, не бессмысленно, чтобы врач, поскольку он врач, убивал», ибо ни одно суждение не бессмысленно, а «врач, поскольку он врач, убивает» — суждение; следовательно, и оно не бессмысленно. Приведение же к неясному <sup>234</sup> относится, по их словам, к роду изменяющегося. Если, по предположению, раньше не было сделано никакого вопроса, то оказывается истинным отрицание в сплетении, так как сплетение было ложью вследствие влечения в него лжи, а именно: «я у тебя раньше спросил нечто». Но как только будет сделан вопрос об отрицательном в сплетении, вторая посылка «и я у тебя раньше спросил нечто» делается истинной, потому что перед второй посылкой сделан был вопрос об отрицательном в сплетении, и предпосылка отрицательного в сплетении делается ложной, а то, что было ложным в сплетении, делается истинным. Поэтому вывод никогда не может следовать, если отрицательное в сплетении не сосуществует со второй посылкой. О последних же рассужде- <sup>235</sup> ниях — солецизмах — они говорят, что они бессмысленно выводятся против обычной речи.

Вот что некоторые диалектики говорят о софизмах (другие говорят и другое): пожалуй, это может щекотать слух у более легкомысленных; но все это лишний и напрасный труд. Мы можем, вероятно, усматривать это уже из сказанного, ибо мы показали разными путями, что истинное и ложное не может, как думают диалектики, подвергаться восприятию в особенности ввиду того, что мы опровергли свидетельство их силлогистической силы — доказательство — и не требующие доказательства рассуждения. Об этом вопросе можно <sup>236</sup> сказать, в частности, и многое другое, вкратце же скажем теперь следующее. Для всех тех софизмов, которые диалектика может, по-видимому, опровергнуть сама, разъяснение оказывается ненужным; те же, для которых разъяснение нужно, диалектик не может разъяснить, но это могут сделать те, кто в каждом отдельном искусстве уловляет смысл вещей. В самом деле, прежде

237 всего возьмем тот или иной пример. Положим, врачу предложен такой софизм: «при спаде болезней надо давать разнообразную пищу и вино; в начале же каждой болезни через первые три дня происходит спад; значит, необходимо через первые три дня употреблять разнообразную пищу и по большей части вино». Диалектик ничего не мог бы сказать для разрешения этого хотя бы и полезного рассуждения, врач же разрешит

238 софизм, зная, что «спад» употребляется в двойном смысле: это либо окончательное, либо частичное улучшение, наступающее после высшего напряжения болезни, и что через первые три дня большей частью происходит спад частичного напряжения, но разнообразную пищу мы даем не тогда, а при спаде всей болезни. Вследствие этого он скажет, что посылки рассуждения лишены связи между собой и что в первой посылке взят один спад, а именно всей болезни, а во второй — другой,

239 а именно частичный. Опять-таки, если по поводу какого-нибудь человека, тяжело больного лихорадкой, происшедшей вследствие сгущения, предложить следующее рассуждение: «противоположное лечится противоположным<sup>74</sup>; противоположное данной лихорадке — холодное; значит, холодное пригодно для лечения данной лихорадки», — диалектик будет спокоен; врач же,

240 зная, что одни состояния главные и длительные, а другие — случайные при них [симптомы], скажет, что нельзя основывать рассуждения на случайностях (ибо, конечно, в случае притока холодного лихорадка обычно увеличивается), но лишь — на длительных состояниях; здесь же длительным является стяжение, которое требует не сгущения, а размягчающего способа лечения; состояние же сопутствующего жара не является главным и длительным, вследствие чего и холодное не счи-

241 тается подходящим для него лечением. Точно так же и о тех софизмах, которые имеют смысл лишь вместе с разъяснением, диалектик ничего не сможет сказать; предположим, что он предложил нам такие рассуждения: «если ты и не имеешь красивых рогов, имея рога, то ты имеешь рога; но ты не имеешь красивых рогов, имея рога; значит, ты имеешь рога»<sup>48</sup>. «Если что-нибудь движется, то движется либо в том месте, в котором оно есть, либо в котором его нет, но не в том, в котором оно есть, ибо оно тогда там оставалось бы, и не в том, в котором его нет, ибо как может что-нибудь действовать

там, где его искони нет; значит, ничто не движется»<sup>49</sup>. «Возникает либо сущее, либо не-сущее; но сущее не возникает, потому что оно есть; но также не возникает не-сущее, ибо возникающее испытывает что-нибудь, не-сущее же не испытывает; значит, ничто не возникает»<sup>50</sup>. «Снег — затвердевшая вода; вода черна; значит, и снег черен»<sup>51</sup>. И, нагромоздив такие пустяки,<sup>244</sup> диалектик хмурит брови, берется за диалектику и чрезвычайно торжественно пытается установить нам путем силлогистических доказательств и то, что нечто возникает, и что нечто движется, и что снег бел, и что мы не имеем рогов, тогда как достаточно, может быть, противопоставить им живую видимость, чтобы разбить их утверждающее положение равносильным противоположным свидетельством из самих явлений. Поэтому некий философ, которому приводили рассуждения против движения, молча стал гулять<sup>52</sup>, и люди в жизни предпринимают путешествия пешком и морем и строят корабли и дома, и рожают детей, не обращая внимания на рассуждения против движения и возникновения. Рассказывают про одно шутливое выражение врача<sup>245</sup> Герофила; он был современником Диодора, который, занятый диалектической безвкусной болтовней, употреблял софистические рассуждения против многого, и [особенно] против движения. Вот однажды, вывихнув плечо, Диодор пришел на излечение к Герофилу, а тот сказал ему шутя: «Плечо либо вывихнулось в том месте, где оно было, либо, в котором не было; но не в том, в котором было, и не в том, в котором не было; значит, оно не вывихнулось»; софист же стал убедительно просить бросить такие рассуждения и применить к нему лечение, полагающееся по врачебному искусству. Ибо достаточно, думаю я, жить по опыту и без мнений, на основании<sup>246</sup> общих наблюдений и предположений, воздерживаясь от суждения о том, что разбирают в излишнем усердии догматики, и особенно о том, что находится вне жизненной потребности. Если, таким образом, диалектика не может разъяснить тех софизмов, которые могут быть разъяснены с большой пользой, а разъяснение тех, которые разъясняются ею, может быть, приходится признать бесполезным, то диалектика является бесполезной для разрешения софизмов.

Но если бы кто-нибудь даже исходил из доводов,<sup>247</sup> приводимых диалектиками, то он мог бы и в таком слу-



чае кратко указать, что все искусные рассуждения о софизмах излишни. Диалектики говорят, что приступили к диалектическому искусству не для того, чтобы просто знать, что из чего выводится, а главным образом для того, чтобы уметь судить истинное и ложное с помощью доказывающих рассуждений. Поэтому они говорят, что диалектика есть наука об истинном и ложном и о том, <sup>248</sup> что не является ни тем и ни другим. Поскольку они сами говорят, что истинное рассуждение есть такое, которое из истинных посылок составляет истинный вывод, то, как только нам будет предложено рассуждение, имеющее ложный вывод, мы будем знать, что оно ложно, и не согласимся с ним. Ибо по необходимости и само это рассуждение либо не будет последовательным, либо не будет <sup>249</sup> даже иметь истинных посылок. И это ясно из следующего. Ложный вывод рассуждения либо следует за сплетением его посылок, либо не следует. Но если не следует, то рассуждение не будет даже последовательным. Ибо они говорят <sup>63</sup>, что последовательным рассуждение бывает тогда, когда его вывод следует за сплетением его посылок. Если же он следует, то по необходимости и сплетение его посылок будет ложным, судя по их же ухищрениям, ибо они говорят, что ложное следует за ложным, по никоим образом не за истинным <sup>64</sup>. А то, <sup>250</sup> что непоследовательное или неистинное рассуждение, согласно их утверждению, не будет и доказывающим, ясно из сказанного раньше <sup>65</sup>. Итак, если будет предложено рассуждение, в котором вывод ложен, то мы отсюда будем знать, что рассуждение не истинно и не последовательно, а именно, из того, что оно имеет ложный вывод, и не согласимся с ним, даже если бы мы не знали, в каком отношении оно обманчиво. Ибо, как мы не соглашаемся, чтобы истинным было то, что делают фокусники, по знаем, что они обманывают, — даже если не знаем, как они обманывают, — точно так же мы не верим ложным рассуждениям, которые кажутся вероятными, даже если мы не знаем, каким образом они <sup>251</sup> ходят к ложным выводам. Или если, по словам догматиков, они ведут не только к ложному путем софизмов, но и к другим бессмыслицам, то нужно в более общем смысле рассуждать против них так: предложенное рассуждение ведет нас к чему-нибудь неприемлемому либо к такому, что его нужно принять. Но если есть второе, то мы согласимся с ним не без основания. Если же онс

ведет к неприемлемому, то не нам придется опрометчиво согласиться с бессмысленностью вследствие ее вероятности, а им надо будет отказаться от рассуждения, принуждающего соглашаться с бессмысленным, если только они решили не болтать детских пустяков, но искать истину, как обещают. Подобно тому как если дорога <sup>252</sup> ведет нас к какой-нибудь пропасти, то мы не станем толкать себя в эту пропасть из-за того, что есть дорога, ведущая к ней, но уйдем в сторону от дороги, [не желая упасть в] пропасть; точно так же если бы предложено было рассуждение, ведущее нас к общепризнанной бессмысленности, то мы не согласимся с бессмысленностью вследствие рассуждения, но откажемся от рассуждения вследствие бессмысленности. Поэтому когда нам предложат такое рассуждение, то мы будем воздерживаться <sup>253</sup> от суждений о каждой посылке, а потом, когда все рассуждение будет высказано, выведем, что [нам] кажется. Ведь и догматики, следующие за Хрисиппом <sup>56</sup>, считают, что когда приводится «сорит» <sup>57</sup> и рассуждение движется вперед, то следует остановиться и воздержаться от суждения, чтобы не прийти к бессмысленности, и уж гораздо более уместно было бы для нас, скептиков, коль скоро мы подозреваем бессмысленность, не бросаться вперед к заключению из посылок, но воздерживаться от суждения о каждой из них, прежде чем рассуждение не будет высказано вполне. И мы исходим <sup>254</sup> из жизненного наблюдения, избегая догм, и отклоняем, таким образом, обманчивые рассуждения, догматики же будут не в состоянии отличить софизма от рассуждения, которое, кажется, должно быть предложено, рав необходимо судить догматически о них и о том, что форма рассуждения последовательна и что посылки истинны или что это не так, ибо мы показали раньше, что они не могут воспринимать последовательные рассуждения <sup>255</sup> и не в состоянии судить, что нечто истинно, так как не имеют общепризнанного критерия и доказательства, и показали мы это из того, что говорится ими же самими. Судя по этому, оказываются излишними прославленные у диалектиков искусные приемы обработки софизмов.

Подобное этому мы говорим и по поводу различения <sup>256</sup> амфиболий (двусмысленностей). Если амфиболией называется такое выражение, которое имеет два или больше значений, и выражения имеют значение по установле-

пию, то все амфиболии, которые полезно разъяснить, а именно, те, которые относятся к какому-нибудь из опытов, будут разрешены опытными людьми, испытанными в каждом искусстве, так как они имеют опыт в созданном ими, установленном употреблении названий по отношению к обозначенному: но никоим образом не может сделать этого диалектик, как, например, в такой амфиболии: «при спаде болезней надо давать разнообразную пищу и вино». Но и в жизни мы видим даже детей, различающих те амфиболии, различие которых им кажется полезным. Предположим, что кто-нибудь, имеющий рабов с одинаковыми именами, велит мальчику позвать ему Манеса, например (предположим, что общее имя у рабов такое), тогда мальчик спросит: «которого?» И если имеющий много различных вин скажет мальчику: «дай-ка мне выпить вина», — то мальчик так же спросит: «которого?» Точно так же в каждом отдельном случае опыт полезного приводит к различению. Что же касается тех амфиболий, которые находятся в какой-нибудь из областей жизненного опыта, но по-коятся в догматических предположениях и являются, возможно, бесполезными для того, кто хочет жить без догм, то хотя по поводу их диалектик и будет иметь особое мнение, однако и в них он точно так же будет принужден воздерживаться от суждения на основании скептических доводов, поскольку эти амфиболии связаны с неочевидными, невоспринимаемыми и даже, пожалуй, несуществующими вещами. Но об этом мы еще будем говорить. Если же какой-нибудь догматик попробует возражать против чего-нибудь из этого, то он сам упрочит скептическое рассуждение, поскольку ведение доказательства с обеих сторон и неразрешимое противоречие только подтвердят правоту тех, кто воздерживается от суждения об исследуемом.

Вот что мы хотели сказать об амфиболиях и здесь закапчиваем вторую часть положений.

## КНИГА ТРЕТЬЯ

О логической части так называемой философии для 1 краткого очерка сказано, пожалуй, достаточно.

### [1. О ФИЗИЧЕСКОЙ ЧАСТИ]

Приходя таким же способом изложения и к физической ее части, мы не будем возражать каждый раз против каждого ими сказанного, но постараемся пошатнуть более общее, вместе с чем опровергается и остальное. Мы начнем с рассуждения о началах (ἀρχαί).

### [2. О ДЕЯТЕЛЬНЫХ НАЧАЛАХ]

Так как огромное большинство согласно в том, что из начал одни материальны (ὕλικαί), а другие деятельны (δραστικαί), то мы положим начало речи с деятельных; они, по их словам, важнее материальных.

### [3. О БОГЕ]

Итак, раз большинство признало, что бог есть 2 наиболее деятельная причина (αἰτίον), то мы прежде всего исследуем вопрос о боге, оговорившись заранее, что, следуя жизни без догм, мы высказываемся, что существуют боги, и почитаем богов, и приписываем им способность провидения (προνοεῖν), но против опрометчивости догматиков говорим следующее.

Среди мыслимых нами вещей мы должны мыслить их сущности, как, например, телесны они или бестелесны. Но так же обстоит дело и с образами, ибо никто не мог бы мыслить о лошади, не узнав раньше образа лошади. А кроме того, мыслимое должно быть мыслимо как где-либо существующее. Теперь, раз одни из догматиков говорят, что бог — тело, другие — что он бес- 3

телесеп, одни — что он человекообразен, другие — что нет, одни — что он в каком-то месте, другие — что нет, и среди говорящих, что он — в каком-то месте, одни — что он внутри мира, другие — что вне<sup>1</sup>, то каким же образом мы сможем восприять понятия (έννοια) бога, не имея ни его общепризнанной сущности, ни образа, ни места, в котором он находится? Пусть они раньше признают и согласятся, что бог такой-то, и только потом, представив нам его общее очертание, пусть они требуют от нас, чтобы мы восприняли понятие бога. До тех же пор, пока они находятся в неразрешимом разногласии между собой, у нас нет<sup>4</sup> ничего от них, о чем мы будем думать признанным образом. «Но», говорят они, «помысли о чем-нибудь бессмертном и блаженном и считай, что это бог!» Да ведь это глупо, ибо, кто не знает Диона, тот не может мыслить и качеств его как качеств Диона; точно так же если мы не знаем сущности бога, то мы не сможем знать и мыслить качеств бога. Кроме того, пусть они скажут<sup>5</sup> нам, что такое «блаженный»; будет ли это то, что действует сообразно добродетели и заботится о подчиненных ему вещах, или это будет бездеятельное, не имеющее само забот и не доставляющее другому? Так как они и по поводу этого находятся в неразрешимом разногласии, то они сделали непостижимым для нас «блаженное», а вследствие этого и бога.

<sup>6</sup> Но допустим, что бог может быть мыслим, все же от суждения о том, есть ли он или нет, если судить по учению догматиков, необходимо воздерживаться. То, что бог существует, не является вполне очевидным. Ибо если бы это бросалось в глаза само по себе, то догматики согласились бы в том, кто он, откуда и где. Неразрешимое же разногласие происходит оттого, что он кажется нам не очевидным и нуждающимся в доказательстве. Но тот, кто доказывает, что бог есть, доказывает это либо чем-нибудь вполне очевидным, либо неочевидным. Но вполне очевидным нельзя доказать никоим образом; если бы доказываемое, что бог есть, было вполне очевидным, то, раз доказываемое мыслится по отношению к доказываемому — почему и воспринимается вместе с ним, как мы и установили — будет вполне очевидным и существование бога, как воспринятое вместе с доказывающим его, вполне очевидным. Но, как мы указали, оно не вполне очевидно; значит, и не

доказывается вполне очевидным. Но также не доказыва-  
ется это и неочевидным, ибо если бы сказали, что не-  
очевидное, доказывающее существование бога и тре-  
бующее доказательства, доказывается вполне очевид-  
ным, то существование бога не будет уже неочевидным,  
а вполне очевидным. Значит, доказывающее его неоче-  
видное не доказывается вполне очевидным. Но также  
не доказывается это и неочевидным, ибо говорящий  
это впадет в бесконечность, так как мы всегда будем  
требовать доказательства неочевидного, приводимого  
для доказательства предложенного вопроса. Значит,  
из чего-то другого нельзя доказать существование бога.  
Если же оно неочевидно само по себе и не доказыва-  
ется ничем другим, то, есть ли бог, будет невосприемлемо.

Надо еще сказать и следующее. Говорящий, что есть  
бог, признаёт либо, что он заботится о мире, либо —  
что не заботится, и если заботится, то либо обо всем,  
либо о некотором. Но если бы он заботился обо всем,  
то в мире не было бы ничего злого и никакого зла;  
по они говорят, что все полно зла; значит, нельзя  
сказать про бога, что он заботится обо всем. Если же  
он заботится о некотором, то почему он об одном забо-  
тится, а о другом нет? Ибо он либо и хочет, и может  
заботиться обо всем, либо хочет, но не может, либо  
может, но не хочет, либо не может и не хочет. Но если  
бы он и хотел, и мог, то он и заботился бы обо всем;  
судя же по сказанному выше, он не заботится обо всем;  
значит, он не хочет и не может заботиться обо всем.  
Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины,  
по которой он не может заботиться о том, о чем не забо-  
тится, а понятию бога противоречит то, что он сла-  
бее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всем,  
но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же  
он и не хочет, и не может, то он и завистлив, и слаб;  
а говорить это про бога пристало только нечестивцам.  
Значит, бог не заботится о том, что в мире. Если же  
он не имеет забот ни о чем и у него нет никакого дела  
и действия, то никто не сможет сказать, откуда он вос-  
принимает существование бога, если оно не очевидно  
само по себе и не воспринимается из каких-нибудь  
действий. И вследствие этого, значит, невосприемлемо,  
есть ли бог. Из этого же мы заключаем, что те, кто опре-  
деленно утверждает, что бог есть, пожалуй, будут  
принуждены к нечестию. Ибо, говоря, что он заботится

обо всем, они признают, что бог — причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чем, они будут принуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым.

#### [4. О ПРИЧИНЕ]

- 13 Однако, чтобы догматики не пробовали поносить и нас, затрудняясь возражать нам по существу, мы займемся в более общем виде деятельной причиной, попытавшись раньше остановиться на понятии причины. По тому, что говорится у догматиков, никто не мог бы и мыслить причины как вследствие указания различительных и необыкновенных понятий причины, так и оттого, что они делают ее суть непостижимой вследствие
- 14 разногласия о ней. Одни говорят, что причина есть тело, другие — что она бестелесна <sup>2</sup>. Но большей частью кажется, судя по их мнению, что причина — то, благодаря чему, когда она действует, происходит действие; например, солнце или солнечное тепло — причина того, что воск растопляется, или растапливания воска, ибо и здесь их голоса расходятся, причем одни говорят, что причина есть причина поименованного действия, как, например, «растапливания», а другие — что причина глагольного действия, как, например, «растапливаться». Поэтому, как я сказал, большей частью, по их мнению, причиной может быть то, благодаря чему, когда она действует, происходит действие. Из этих причин, по мнению большинства, одни — сопридержающие
- 15 (συνεχτικά), другие — сопричинные (συναίτια), третьи содействующие (συνεργά); сопридержающие — те, при существовании которых существует и действие и с уничтожением которых уничтожается, а с уменьшением уменьшается (так, например, затягивание веревкой, по их словам, — причина удушения); сопричинно то, что вносит для существования действия равную с другим сопричинным силу (так, например, каждый из влекущих плуг быков они называют причиной движения плуга); содействующее же то, что вносит малую силу и именно для того, чтобы действие легче произошло, как, например, когда двое с трудом тащат ношу, подоп
- 16 едший третий облегчает ее. Некоторые, однако, говорили, что имеющееся в настоящем есть также причина

наступающего в будущем как предваряющее; например, сильный жар — причина лихорадки. Но некоторые это отрицали, так как причина существует при чем-то, а именно, при совершении чего-то, и не может как причина ему предшествовать. Излагая же сомнения по поводу этого, мы говорим следующее.

#### [5. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ПРИЧИНА ЧЕГО-НИБУДЬ?]

Вероятно, что существует причина, ибо иначе как <sup>17</sup> происходило бы увеличение, уменьшение, происхождение и исчезновение, вообще движение, каждое из событий, естественных или духовных, распорядок всего мира и все остальное, если не по какой-нибудь причине? Ибо если и ничего из этого не существует в природе, то мы скажем, что по какой-нибудь причине оно кажется нам именно таким, каким оно не есть на самом деле. Но, если бы не было причины, все происходило бы из <sup>18</sup> всего и как придется. Так, например, лошади, может быть, родились бы от мышей, а слоны — от муравьев, и в египетских Фивах пошел бы, пожалуй, обильный дождь и снег, а южные области были бы лишены дождя, если бы не было какой-нибудь причины, по которой южные области подвержены бурной погоде, а лежащие к востоку — сухой <sup>3</sup>. Кроме того, говорящий, что нет <sup>19</sup> никакой причины, опровергает сам себя, ибо если он скажет, что говорит это просто и без какой-нибудь причины, то он не будет достоин доверия; если же он говорит это по какой-нибудь причине, то, желая уничтожить причинность, он ее утверждает, выдвигая и причины, по которым нет причинности.

Вот это и убеждает нас в существовании причин. <sup>20</sup> Но и то, что нет никакой причинности, можно будет сказать с не меньшей убедительностью, что станет ясно, как только мы приведем сейчас некоторые из возможных соображений, чтобы показать это. Так, например, невозможно помыслить причину, прежде чем воспринято ее действие как ее действие; мы тогда узнаём, что она — причина действия, когда воспринимаем его как действие. Но мы также не можем воспринять действие <sup>21</sup> причины как ее действие, если не воспримем причины действия как его причины, ибо мы только тогда, по видимому, знаем, что оно его действие, когда воспри-



мом его причину как его причину. Таким образом, <sup>22</sup> чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно, как я сказал, раньше знать причину; тогда затруднение троша взаимодоказуемости показывает, что и то, и другое немыслимо, так как нельзя мыслить причину как причину, и действие как действие, а каждое из них требует удостоверения через другое, и мы не будем знать, с которого из них нам начать понятие. Вследствие этого мы не можем и сказать, что есть какая-нибудь причина чего-<sup>23</sup>нибудь. Но если бы кто-нибудь и согласился, что можно помыслить причину, то она может быть признана невосприимчивой благодаря разногласию. Ибо одни говорят, что существует какая-нибудь причина чего-нибудь, другие — что не существует, а третьи воздержались; тот же, кто говорит, что есть какая-нибудь причина чего-нибудь, утверждает что он говорит это просто, не исходя ни из какой разумной причины, либо скажет, что он приходит к этому утверждению по какой-нибудь причине; но если — просто, то он будет достоин доверия не более, чем тот, кто просто говорит, что нет никакой причины ничего; если же он назовет причины, по которым он считает, что есть какая-нибудь причина чего-нибудь, то он будет пробовать доказать исследуемое исследуемым, ибо, в то время как мы исследуем, есть ли какая-нибудь причина чего-нибудь, он говорит, что есть причина, так как есть причина того, что есть <sup>24</sup> причина. Кроме того, если мы спрашиваем о существовании причины, то будет непременно необходимо, чтобы он и для причины того, что есть какая-нибудь причина, дал причину, а для нее другую, и так до бесконечности. Невозможно же приводить бесконечные причины; значит, невозможно и определенно установить, что есть <sup>25</sup> какая-нибудь причина чего-нибудь. Кроме того, причина производит действие, либо уже будучи и состоя причиной, либо не будучи ею. Но не будучи, она не производит его никоим образом, если же будучи, то нужно, чтобы она сама раньше существовала и раньше сделалась причиной, а потом, таким образом, произвела действие, которое, как говорится, производится ею, когда уже существует причина. Но если причина существует по отношению к чему-нибудь, и именно, по отношению к действию, то ясно, что она не может существовать до него как его причина; значит, причина не

может, будучи причиной, производить то, причиной чего она является. Если же она не производит ничего, <sup>26</sup> или будучи причиной, ни не будучи ею, то она вообще ничего не производит. Поэтому она и не будет причиной, ибо без того, чтобы производить что-нибудь, причина не может быть мыслима как причина. Вследствие этого некоторые говорят и следующее: причина должна либо сосуществовать с действием, либо существовать раньше его, либо быть после того, как происходит действие. Говорить, что причина начинает существование после происхождения своего действия, вряд ли не будет смешно. Но также она не может существовать и раньше его, ибо говорят, что она мыслится по отношению к нему; а все мыслимое по отношению к чему-нибудь, <sup>27</sup> утверждают они, поскольку оно взято по отношению к чему-нибудь, сосуществует и мыслится друг с другом. Но она не может и сосуществовать, ибо если она его производит, а происходящее должно происходить от уже сущего, то нужно сперва, чтобы причина сделалась причиной, а потом, таким образом, производить свое действие. Если, стало быть, причина и не существует раньше ее действия, и не существует с ним, и не происходит после него, то она вообще не имеет существования. Ясно, вероятно, что вследствие этого опять-таки опрокидывается и понятие причины. Ибо причина как существующая по отношению к чему-нибудь не может быть мыслима раньше своего действия, а для того, чтобы быть мыслимой как причина своего действия, нужно, чтобы она была мыслима раньше своего действия; невозможно же мыслить что-нибудь раньше того, раньше чего оно не может быть мыслимо, поэтому невозможно мыслить причину.

Из этого мы заключаем наконец, что если вероятны <sup>29</sup> рассуждения, по которым, как мы указали, нужно признать существование причины, то так же вероятно и те, которые показывают, что не следует говорить, что есть причина, и предпочесть одни другим невозможно, поскольку у нас нет как общепризнанных ни знака, ни критерия, ни доказательства, что мы установили раньше; поэтому необходимо воздерживаться и от суждения о существовании причины, одинаково признавая как то, что есть причина, так и то, что ее нет, поскольку это касается того, что говорится догматиками.

- 30 Сказанного здесь о деятельном начале достаточно; но пужко также сказать вкратце и о так называемых материальных началах. Что они невосприимаемы, легко увидеть из разногласия о них, царящего среди догматиков. Ферекид Сирский признает началом всю землю; Фалес Милетский — воду; Анаксимандр, слушатель его, — беспредельное; Анаксимен и Диоген из Аполлонии — воздух; Гиппас Метапонтский — огонь; Ксенофан Колофонский — землю и воду; Ойнопид Хиосский — огонь и воздух; Гиппон Регийский —
- 31 огонь и воду; Ономакрит в орфическом учении — огонь, воду и землю; ученики Эмпедокла и стоики — огонь, воздух, воду и землю; а об удивительно придуманной некоторыми бескачественной материи, восприятие которой они не утверждают и сами, что и говорить! Ученики же перипатетика Аристотеля признают началом огонь, воздух, воду, землю и круговращающееся тело;
- 32 Демокрит и Эпикур — атомы; Анаксагор Клазоменский — гомеомерии; Диодор, прозванный Кроном, — самые маленькие и несложные тела; Гераклид Понтийский и Асклепиад Вифинский — несвязанные массы; пифагорейцы — числа; математики — границы тел;
- 33 физик Стратон — качества<sup>4</sup>. Раз среди них царит столь сильное и еще большее разногласие по поводу материальных начал, а перечислено не все, то мы согласимся или со всеми положениями (как с приведенными, так и с оставшимися), или с некоторыми. Но со всеми невозможно; мы не можем, конечно, согласиться и с последователями Асклепиада, говорящими, что элементы подвержены ломке и качественны, и с последователями Демокрита, говорящими, что они неделимы и бескачественны, и с последователями Анаксагора, допускающими у гомеомерий всякое ощущаемое каче-
- 34 ство. Если же мы предпочтем одно из этих противоречивых мнений другим, то предпочтем либо просто и без доказательства, либо с доказательством. Но без доказательства мы не согласимся; если же с доказательством, то доказательство должно быть истинно. Но истинным оно не может быть признано, если его не обсудить с помощью истинного критерия, а то, что критерий истинен, доказывается обсужденным доказательством.
- 35 Значит, для того чтобы доказать, что доказательство, предпочитающее какое-нибудь из этих противоречивых

мнений, истинно, нужно, чтобы был доказан его критерий, а чтобы доказать критерий, нужно раньше обсудить его доказательство; таким образом, получается троп взаимодоказуемости, который не даст движения рассуждению, ибо доказательство всегда нуждается в доказательном критерии, а критерий — в обсужденном доказательстве. Если же кто-либо пожелал бы всегда судить критерий критерием и доказывать доказательство <sup>30</sup> доказательством, то он впадет в бесконечность. Если, таким образом, мы не можем согласиться ни со всеми противоречивыми мнениями об элементах, ни с некоторыми из них, то надлежит воздерживаться от суждения о них.

Возможно, пожалуй, и одним этим указать на невоз- <sup>37</sup> приемлемость элементов и материальных начал; но, чтобы иметь возможность полнее опровергнуть догматиков, мы займемся этим как следует на этом месте. А поскольку мнения об элементах многочисленны и почти бесконечны, как мы указали, то мы откажемся говорить, в частности, против каждого по самому характеру своей работы, но выскажемся по существу против всех. Какое бы кто ни выставил положение об элементах, оно будет сведено либо к телесному, либо к бестелесному; поэтому мы считаем достаточным показать, что невосприимлемо как телесное, так и бестелесное; из этого ясно будет, что невосприимлемы и элементы.

#### [7. ВОСПРИЕМЛЕНЫ ЛИ ТЕЛА?]

Тело, как говорят некоторые, — то, что способно <sup>38</sup> к действию или претерпеванию. Судя по этому понятию, оно невосприимлемо. В самом деле, причины, как мы показали, невосприимлемы; если же мы не можем сказать, есть ли причина, то также не можем сказать, есть ли что-нибудь претерпевающее, ибо претерпевающее претерпевает непременно от какой-нибудь причины. Если же невосприимлемы и причины, и претерпевающее, <sup>39</sup> то через это будет невосприимлемо и тело. Некоторые же говорят, что тело есть нечто тройко протяженное и обладающее сопротивлением <sup>6</sup>. Точка, говорят они, — то, что не имеет никакой части; линия — длина без ширины; плоскость — длина с шириной; если же к плоскости присоединить глубину и сопротивление, то получается тело, о котором и идет теперь у нас речь,

- <sup>40</sup> состоящее из длины, ширины, глубины и сопротивления. Но разумеется, рассуждение против этих философов легко. Ибо они скажут, что тело — или ничто кроме этого, или нечто другое помимо связи только что названного. И вне длины, ширины, глубины и сопротивления тело было бы ничто; если же тело состоит из них, то, коль скоро кто-нибудь покажет, что они не существуют, этим может уничтожиться и тело, ибо целое уничтожается вместе со всеми своими частями. Опровергнуть же их можно разнообразным способом; ныне достаточно будет сказать, что если существуют границы, то они либо линии, либо плоскости, либо тела. Если же кто-
- <sup>41</sup> нибудь сказал бы, что существует какая-нибудь плоскость или линия, то надо будет сказать о каждой из названных, что она может существовать или отдельно, или быть видимой только в так называемых телах. Но грезить о линии или плоскости, существующей самой по себе, пожалуй, глупо. Если же сказать, что каждая из них видна только в телах и не существует сама по себе, то прежде всего отсюда признано будет, что не из них происходит тело, иначе было бы необходимо, думаю я, чтобы они имели раньше сами по себе сущность и, так соединившись, создали тела. Кроме того, они не
- <sup>42</sup> заключаются в так называемых телах. Это можно доказать различными способами. Сейчас же достаточно будет высказать затруднения, происходящие из соприкосновения. Если рядом лежащие тела прикасаются друг к другу, то они дотрагиваются друг до друга своими границами, например плоскостями. Плоскости же через соприкосновение не соединятся друг с другом вплотную и совершенно, так как тогда прикосновение будет слиянием и разделением дотронувшихся друг до
- <sup>43</sup> друга — разрывом. А этого не видно. Если же плоскость касается плоскости рядом лежащего с ней тела одними частями, а другими частями соединена с телом, которому она служит границей, то, значит, никто не может увидеть в теле ни длины, ни ширины без глубины, а следовательно, и плоскости. Точно так же, если, предположим, две плоскости лежат рядом друг с другом вдоль своих границ, которыми они кончаются, судя по сказанному, вдоль длины их, т. е. вдоль линий, — эти линии, которыми, как сказано, соприкасаются друг с другом плоскости, не будут соединены друг с другом, ибо они слились бы; если же каждая из них сопри-

касается с прилежащей к ней линией одними частями, именно ширины, а другими соединена с плоскостью, которой она служит границей, то она не будет лишена ширины, а отсюда не будет линией. Если же в теле нет ни линии, ни плоскости, то в теле не будет ни длины, ни ширины, ни глубины. Если же кто-нибудь скажет, <sup>44</sup> что границы суть тела, то ответ ему будет краток. Если длина есть тело, то нужно будет, чтобы она распалась на его три измерения, каждое из которых, будучи телом, снова будет разлагаться на три других измерения, которые будут телами, и эти точно так же — на другие, и так до бесконечности, так что тело как бесконечно делимое окажется бесконечно великим, а это бессмысленно. Значит, вышеназванные измерения не суть тела. Если же они не суть ни тела, ни линии, ни плоскости, то они не будут считаться и существующими.

Невосприемлемым является и сопротивление. Ибо <sup>45</sup> если только оно восприемлемо, то могло бы восприниматься прикосновением. Если же мы докажем, что прикосновение невосприемлемо, то станет ясно, что невозможно воспринять сопротивление. То же, что прикосновение невосприемлемо, мы заключаем таким образом. Соприкасающееся друг с другом соприкасается друг с другом либо частями, либо как целое с целым. Но как целое с целым оно не соприкасается никоим образом, ибо в таком случае оно соединится, а не будет [только] соприкасаться друг с другом. Но оно также не прикасается и частями к частям, ибо части его являются частями по отношению к целому, а по отношению к своим собственным частям — целыми. Таким образом, эти целые, будучи частями других, не будут <sup>46</sup> вследствие вышесказанного соприкасаться друг с другом, как целое с целым, но также не будут соприкасаться и как части с частями, ибо и части этих частей, будучи целыми по отношению к своим частям, не будут соприкасаться ни как целое с целым, ни как части с частями. Если же мы не воспринимаем прикосновения, ни происшедшего в целом, ни происшедшего частями, то прикосновение будет невосприемлемо, а вследствие этого и сопротивление, а отсюда и тело, ибо если оно ничто вне трех измерений и сопротивления, а мы доказали, что каждое из этого невосприемлемо, то невосприемлемым будет и тело.

Таким образом, поскольку речь идет о понятии тела, <sup>47</sup> оказывается невосприимлемым, есть ли тело. Об этом вопросе надо сказать и следующее. Среди сущего, говорят они, одно осязаемо, другое мыслимо; одно воспринимается мышлением, другое чувствами; чувства передают простые состояния (*ἀπλασθεῖς*), а мышление идет от восприятия чувственного к восприятию мыслимого. Если, таким образом, существует тело, то оно либо чувственно, либо мыслимо. Но оно не чувственно, ибо кажется, что оно воспринимается вследствие соединения длины, глубины, ширины, сопротивления, цвета и некоторого другого, вместе с чем оно видимо; но чувства, говорят они, передают простые состояния. Если же <sup>48</sup> говорить, что тело мыслимо, то пужно, чтобы непременно существовало что-нибудь чувственное в природе вещей, из которого будет исходить мышление о телах, которые мыслимы. Но нет ничего, кроме тела и бестелесного, как мы показали. Итак, если в природе вещей нет ничего чувственного, из которого будет исходить мышление о теле, то и тело не будет мыслимым. Если же оно не чувственно и не мыслимо, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, судя поэтому рассуждению, что вообще нет тела. Поэтому-то мы, противопоставляя <sup>49</sup> рассуждения против тела кажущемуся существованию тела, выводим из них воздержание от суждения о теле.

Вместе с невосприимлемостью тела выводится и то, что невосприимлемо и бестелесное. Ибо отсутствия (*στερήσεις*) мыслятся, как отсутствия какого-нибудь состояния (*ἔστις*), как, например, слепота — отсутствие зрения, глухота — отсутствие слуха, равным образом и в остальном. Вследствие этого, чтобы воспринять отсутствие, нам раньше нужно воспринять то состояние, отсутствием чего считается отсутствие; тот, кто не мог бы мыслить зрение, не мог бы и сказать, что кто-нибудь не имеет зрения, а это и значит быть слепым. <sup>60</sup> Если, таким образом, бестелесное есть отсутствие тела, а не восприняв состояний, невозможно воспринять и их отсутствие, и если доказано, что тело невосприимлемо, то невосприимлемо будет и бестелесное. В самом деле, оно либо осязаемо, либо мыслимо. Если осязаемо, то оно невосприимлемо вследствие разницы между животными, людьми, чувствами и обстоятельствами, и вследствие примесей и всего остального из сказанного нами в рассуждении о десяти тропах <sup>6</sup>; если же оно

мыслимо, то, раз восприятие чувств не дается само из себя, а исходя из него, мы думаем схватить мыслимое, нам не будет дано само из себя восприятие мыслимого, а вследствие этого и бестелесного. Так же и тот, кто говорит, что воспринимает бестелесное, будет считать <sup>51</sup> это восприятием либо через чувство, либо через рассуждение. Но через чувство — никоим образом, ибо чувства, как кажется, овладевают ощущаемым через наталкивание и накалывание; так, например, зрение <sup>7</sup>, происходит ли оно от устанавливания конуса, или от разделения и смешения малых обликов, или от истечения лучей и красок, и так же слух <sup>8</sup>, будь это пораженный воздух или частицы звука, которые колеблются у наших ушей и поражают слуховой дух (*ἀκουστικὸν πνεῦμα*), производя восприятие звука. Но и запахи доносятся до носа, и, со своей стороны, вкусовые ощущения — до языка, и равным образом то, что вызывает осязание, — до осязания. Бестелесное же не способно взять на себя такое наталкивание, вследствие чего оно <sup>52</sup> и не может восприниматься чувством, а также и рассуждением. Если рассуждение есть нечто словесно высказываемое и бестелесное, как говорят стоики <sup>9</sup>, то говорящий, что бестелесное воспринимается рассуждением (*διὰ λόγου*), берет для доказательства вместе и само исследуемое. Ибо, в то время как мы исследуем, может ли восприниматься что-либо бестелесное, он хочет установить восприятие бестелесного тем, что просто взял что-нибудь бестелесное. Но само рассуж- <sup>53</sup> дение, если оно бестелесно, является частью исследуемого. Каким же образом кто-нибудь докажет, что раньше воспринимается это бестелесное (я подразумеваю рассуждение)? Если оно воспринимается другим бестелесным, то и для него мы будем искать доказательства воспринимания, и так до бесконечности; если же — телом, то ведь и воспринимание тела стоит под вопросом; чем же мы докажем, что воспринимается тело, которое берется для доказательства воспринимания бестелесного рассуждения? Если телом, то впадем в бесконечность; если же бестелесным, то в троп взаимодоказуемости. Таким образом, раз рассуждение остается невосприимлемым, если оно бестелесно, то никто не может сказать, что им воспринимается бестелесное. Если же <sup>54</sup> рассуждение — тело, то я напомним, что и по поводу тел существует разногласие, воспринимаются они или



нет, вследствие их так называемой непрерывной (συνεχῆ) текучести<sup>10</sup>, в силу чего они не допускают указания и не могут даже считаться существующими, откуда и Платон<sup>11</sup> называет тела становящимися, но никогда не называет сущими; поэтому я затрудняюсь, как будет разрешено разногласие о теле, не видя ни тела, ни бестелесного, которыми оно могло бы быть разрешено, вследствие указанных незадолго перед этим бессмысленностей. Поэтому-то и рассуждением<sup>55</sup> невозможно воспринять бестелесное. Если же оно не подпадает чувству и не воспринимается рассуждением, то оно вообще не может восприниматься.

Если, таким образом, невозможно высказываться определенно ни о существовании тела, ни о бестелесном, то нужно воздерживаться от суждения и об элементах, а может быть, также и о том, что находится за элементами<sup>12</sup>, если только это последнее либо телесно, либо бестелесно и по поводу того и другого возникло затруднение. Впрочем, поскольку вследствие этого и деятельные, и материальные начала подлежат воздержанию от суждения, то затруднительным будет и рассуждению о началах.

#### [8. О СМЕШЕНИИ]

<sup>50</sup> Но предположим, кто-нибудь оставит и это в стороне; каким образом могут, по их словам, возникнуть слияния (συχρήματα) из первых элементов, если не существует ни дотрагивания, ни прикосновения, ни смешения, ни вообще соединения? То, что прикосновение вообще ничто, я указал уже незадолго перед этим<sup>13</sup>, когда рассуждал о существовании тела; теперь я изложу вкратце, что и способ смешения, судя по сказанному ими, невозможен. Многие говорят о смешении, и почти бесконечны споры догматиков о предложенном вопросе<sup>24</sup>, из этого тотчас же вместе с неразрешимым разногласием может быть выведена и невозпринимаемость вопроса. Мы же теперь, отказавшись от возражения против каждого из них соответственно с задачей работы, считаем достаточным в данное время сказать следующее.

<sup>57</sup> Подвергающиеся слиянию вещи, говорят они<sup>14</sup>, состоят из сущности и качеств. При этом кто-нибудь скажет, что смешиваются или их сущности, а качества никоим образом, или что смешиваются качества, по

не сущности, или что ни одно из этого не смешивается с другим, или что соединяется друг с другом и то, и другое. Но если ни качества, ни сущности не смешиваются друг с другом, то смешение будет немыслимым; в самом деле, каким образом будет происходить одно чувственное ощущение от подвергающихся слиянию вещей, если они не смешиваются друг с другом ни по одному из вышеуказанных способов? Если же сказать, что качества просто лежат рядом друг с другом,<sup>58</sup> а сущности смешиваются, то и таким образом сказанное было бы бессмысленным, ибо мы воспринимаем качества в смешениях не обособленными, но ощущаем так, будто из подвергающихся слиянию предметов создается единое качество. Если же кто-нибудь скажет, что смешиваются качества, а сущности никоим образом, то он скажет невозможное; существование качеств находится в сущностях, поэтому смешно было бы говорить, что качества отделяются от сущностей и как-нибудь отдельно смешиваются друг с другом, а бескачественные сущности остаются в стороне. Остается сказать, что и качества подвергающихся слиянию вещей, и сущности переходят друг в друга и, соединяясь,<sup>59</sup> производят смешение. Но это бессмысленнее всего того, что было сказано, ибо смешение такого рода невозможно. Так, например, если к десяти котилам<sup>16</sup> воды примешать один котил сока цикуты, то можно сказать, что цикута подверглась слиянию со всей водой, ибо если взять и самую маленькую часть смеси, то она окажется насыщенной свойством цикуты. Значит, цикута<sup>60</sup> смешивается с каждой частью воды и располагается рядом с ней как целое с целым в силу проникновения их качеств и сущностей друг в друга, чтобы таким образом произошло перемешение, а располагающееся друг с другом рядом каждой частью занимает одинаковое пространство; поэтому оно будет равно друг другу, и один котил цикуты будет равен десяти котилам воды, так что смесь должна будет состоять из двадцати или только двух котилов, судя по предположению способа смешения; и если только снова прибавить, судя по рассуждению предположения, один котил воды к двадцати, то мера должна будет состоять из сорока котилов или опять-таки только из двух, так как можно мыслить и один котил как двадцать котилов, рядом с которыми он располагается, и двадцать котилов как один, с кото-

<sup>61</sup> рыми они сравниваются. Возможно, таким образом прибавляя все по одному котилу, равным образом считать и выводить, что двадцать видимых в смеси котиллов должны составлять две тысячи и свыше того, судя по предположению способа перемещения, но они же составляют только два, а это уже верх несообразности. Поэтому и данное предположение о смешении бессмысленно. Если же из смешивания друг с другом сущностей отдельно, или качеств отдельно, или того и другого вместе, или ни того, ни другого не может произойти смешения, а кроме того, невозможно помыслить ничего, то способ смешения и вообще соединения будет невысказанным. Поэтому если так называемые элементы не могут производить слитых в одно целое вещей, ни будучи поставлены в слияние друг с другом, ни смешанные, ни соединенные, то, судя и по этому рассуждению, учение о природе (*φυσιολογία*), согласное с догматиками, будет невысказанным.

#### [9. О ДВИЖЕНИИ]

<sup>62</sup> Кроме сказанного можно бы обратиться и к рассуждению о движениях, и тогда учение догматиков о природе, пожалуй, окажется невозможным. Ибо слияния должны происходить непременно в силу какого-нибудь движения элементов и деятельной причины. Если мы, таким образом, станем учить, что нет никакого признанного вида движения, то будет ясно, что, даже если признать предположительно все сказанное раньше, то и тогда так называемое рассуждение о природе будет тщетно предприниматься догматиками.

#### [10. О ПЕРЕХОДНОМ ДВИЖЕНИИ]

<sup>63</sup> Итак, те, которые, как считается, полнее всего разбирали вопрос о движении, говорят, что существует шесть видов его: перемещение, физическое изменение, увеличение, уменьшение, происхождение и уничтожение<sup>18</sup>. Поэтому мы разберем отдельно каждый из названных видов движения, начав с перемещения. Итак, это последнее, по мнению догматиков, есть то, благодаря чему движущееся переходит с места на место, либо в целостности, либо по частям; в целостности, например, у гуляющих, по частям — у шара, враща-

ющегося вокруг центра; в то время как весь он остается на том же месте, части меняют места. О движении существуют, думаю я, три главных мнения. Жизненный опыт и некоторые из философов признают, что движение <sup>65</sup> существует. Парменид, Мелисс и некоторые другие полагают, что его не существует <sup>17</sup>. Скептики же высказались так, что движение не более существует, чем не существует; судя по явлениям, кажется, что есть движение, а судя по философскому рассуждению — что оно не существует. Мы, таким образом, примем возражение и тех, кто полагает, что есть движение, и тех, кто утверждает, что движение есть ничто; и если мы найдем, что разногласие равносильно, то принуждены будем сказать, что движение не более существует, чем не существует, судя по сказанному. Начнем с говорящих, что оно существует. 66

Они опираются более всего на живую видимость; если пет движения, говорят они, то каким образом солнце переходит от восхода к закату, и каким образом оно производит времена года, возникающие в связи с приближением его к нам и удалением от нас? Или каким образом корабль, уходя из одних гаваней, приходит в другие гавани, очень далеко отстоящие от первых? Каким способом тот, кто отрицает движение, уходит из дому и снова в него возвращается? Все это трудно согласовать одно с другим. Вследствие этого один из киников на вопрос, что он думает о рассуждениях против движения, ничего не ответил, но встал и пошел, доказывая делом и живой видимостью, что движение существует <sup>18</sup>.

Таким образом они пытаются смутить тех, кто имеет противоположную им точку зрения. Отрицающие же <sup>67</sup> существование движения предпринимают это такими рассуждениями. Если что-нибудь движется, то оно движется либо посредством самого себя, либо посредством другого. Но если посредством другого, то движения не будет, ибо предположительно движимое посредством другого будет двигаться либо беспричинно, либо по какой-нибудь причине. Но без причины, как они говорят, ничего не происходит; если же оно движется по какой-нибудь причине, то причина, по которой оно движется, сделается его двигателем, вследствие чего [рассуждение] впадет в бесконечность на основании немого раньше высказанного способа рассуждения.

- 68 Кроме того, если движущее действует, а действующее движется, то и оно будет нуждаться в другом движущем, а другое — в третьем, и так до бесконечности, так что движение оказывается безначальным, а это бессмысленно. Значит, все движимое не движется посредством другого, но оно также не движется и посредством самого себя. Ибо если все движущее двигает, либо толкая вперед, либо таща за собой, либо толкая вверх, либо падавливая, то и движущееся само собой должно двигать себя по одному из этих способов.
- 69 Но если оно движет себя, толкая вперед, то оно будет находиться позади самого себя; если таща за собой, то спереди; если толкая вверх, то снизу, если надавливая, то сверху. Но невозможно, чтобы что-нибудь было само поверх себя или спереди, или снизу, или сзади; значит, невозможно, чтобы что-нибудь двигалось само собой. Если же ничто не движется ни посредством самого себя, ни посредством другого, то ничто вообще
- 70 не движется. И если кто-нибудь будет прибегать к порыву и предпочтительному выбору (*προίρησις*), то ему надо припомнить неразрешимые разпогласия по вопросу о том, «что есть от нас?», поскольку до сих пор мы не нашли критерия истины.
- 71 Надо сказать еще и следующее. Если что-нибудь движется, то либо в том месте, в котором оно находится, либо в том, в котором его нет. Но, конечно, не в том, в котором оно находится; если оно находится в нем, то и остается в нем; но и не в том, в котором его нет; там, где что-нибудь не находится, оно не может ни действовать, ни претерпевать; значит, ничто не движется. Это рассуждение принадлежит Диодору Крону<sup>19</sup>, и оно встретило много возражений; из них мы разберем наиболее меткие, согласно способу изложения,
- 72 решая вопрос так, как он нам кажется. Итак, некоторые говорят, будто что-нибудь может двигаться в том месте, в котором оно находится<sup>20</sup>; например, шары, вращающиеся вокруг своих центров, движутся, оставаясь на том же самом месте. Возражая против них, следует перенести рассуждение на каждую часть шара, показать, что, судя по этому рассуждению, он не движется по частям, и вывести, что ничто не может двигаться в том месте, в котором оно находится. То же самое
- 73 мы сделаем и по отношению к тем, кто говорит, что движимое занимает два места: то, в котором оно нахо-

дится, и то, в которое оно переносится. Мы, таким образом, спросим их: когда движимое переносится из того места, в котором оно находится, в другое — тогда же, когда оно находится в первом, или тогда, когда во втором? Но тогда, когда оно находится в первом месте, оно не переходит во второе, ибо оно еще находится в первом; тогда же, когда оно не находится в нем, оно не переходит из него. Мы не говорим уже о том, что тут <sup>74</sup> исследуемое берется вместе для доказательства; там, где что-нибудь не находится, оно не может и действовать, ибо никто, конечно, не согласится просто, что переносится на какое-нибудь место то, по поводу чего он не признает, что оно движется. Некоторые же говорят и следующее: «место» употребляется в двух значениях: одно — в широком смысле, как, например, «мой дом», другое — в точном, как, для примера, воздух, облегающий поверхность моего тела. О месте, в котором движется движимое, говорится, таким образом, не в точном смысле, но в широком. Поделив это место в широком смысле на части, можно возразить, что тело, о котором говорится, что оно движется, находится по существу в одной части этого места, а именно в своем точном месте, в другой же не находится, а именно в остальных частях своего «места» в широком смысле; далее, мы выводим, что ничто не может двигаться ни в том месте, в котором оно находится, ни в том, в котором его нет, и заключаем, что ничто не может двигаться в месте, брать которое в широком смысле здесь неправомерно, ибо оно составлено из тех мест в точном смысле, которое тело это занимает и которое оно не занимает, а то, что оно не может двигаться ни в одном из них, доказано.

Нужно высказать и следующие соображения. Если <sup>76</sup> что-нибудь движется, то некоторое определенное расстояние оно проходит либо по порядку, часть за частью, либо все сразу. Но, как мы докажем, оно не может проходить ни часть за частью, ни сразу все расстояние; значит, ничто не движется. То, что ничто не может проходить расстояние часть за частью, ясно из следующего. Если тела, места и времена, в которых, как говорится, движутся тела, делятся до бесконечности, то движения не произойдет, потому что невозможно в бесконечном найти то первичное, от которого впервые будет двигаться так называемое движущееся. Если же <sup>77</sup>

вышеупомянутые вещи копчуются неделимым и каждое из движимого точно так же пробегает первое неделимое место своим первым неделимым в первое неделимое время, то все окажется движущимся с равной скоростью, как, например, быстреешая лошадь или черепаха <sup>20</sup>, а это бессмысленнее прежнего. Стало быть, расстояние не проходит часть за частью. Но также не проходит <sup>78</sup> оно все сразу. Нужно, как говорят они, свидетельствовать явлениями о неочевидном; и вот, подобно тому как всякий, чтобы пройти пространство целого стадия, должен, во-первых, отмерить первую часть стадия и, во-вторых, вторую и подобно тому остальные, — так же и всему движимому следует по порядку пройти часть за частью; если же говорить, что движимое пробегает сразу все части места, в котором, как говорят, оно движется, то оно будет одновременно во всех его частях; и если одна часть места, через которое оно движется, холодна, другая тепла или одна, например, черна, другая бела, так что они могут и окрашивать попадающее в них, то движимое будет одновременно и теплым, и холодным, и черным, и белым, а это бессмысленно. Кроме того, пусть они скажут, какое по величине <sup>79</sup> место сразу пробегает движимое. Если они скажут, что оно безгранично, то признают, что нечто движется сразу по всей земле; если же они уклоняются от этого, то пусть ограничат нам величину места. Но попытка ограничить точно место так, чтобы движимое не смогло сразу пройти расстояние, большее его на самую малость, приведет к исконному затруднению, помимо уже того, что она будет гадательной, опрометчивой и, может быть, смешной, ибо все вещи будут равной скорости, если только каждая из них одинаковым образом делает переходы движений в ограниченных местах. Если же <sup>80</sup> они скажут, что движимое движется сразу по маленькому, но не ограниченному точно месту, то нам будет возможно в силу затруднений «сорита» всегда прибавлять крошечную величину места к предположенной величине. Если же, пока мы будем делать такое заключение, они где-нибудь остановятся, то придут опять-таки к точному ограничению и к тем же выдумкам; если же они допустят увеличение, то мы принудим их согласиться, что нечто может двигаться по величине всей земли сразу. Вследствие этого так называемое движимое не может двигаться и по всему определен-

тому расстоянию сразу. Если же ничто не движется<sup>81</sup> ни по всему определенному расстоянию сразу, ни по порядку часть за частью, то вообще ничто не движется.

Все это и еще более того высказывают те, кто опровергает переходное движение. Мы же не можем опрокинуть ни этих рассуждений, ни явления, следуя которому другие утверждают существование движения, и в силу противопоставления явлений и рассуждений воздерживаемся от суждений о том, существует ли движение или нет.

#### [11. ОБ УВЕЛИЧЕНИИ И УМЕНЬШЕНИИ]

Рассуждая таким же образом, мы воздерживаемся<sup>82</sup> и от суждения как об увеличении, так и об уменьшении. Видимость как будто утверждает их существование, рассуждения же как будто опровергают. Или рассмотрим по крайней мере следующее: увеличиваемое, будучи сущим и существующим (*ὄν καὶ ὑφ'εστώς*), должно прибавить нечто к величине, и тот, кто скажет, что одно получило прибавление, а увеличилось другое, солжет. Но если сущность никогда не стоит на месте, а всегда течет и одна становится на место другой, то признанное увеличенным не имеет прежней сущности и, вместе с ней, другой, прибавленной, но имеет совершенно иную. Так, например, если к трехлоктевому бревну кто-нибудь приложит другое, десятилоктевое,<sup>83</sup> и скажет, что трехлоктевое увеличилось, то он солжет, так как это второе является совершенно другим, чем первое; точно так же надо рассуждать по отношению ко всему, что признается увеличиваемым; когда прибавляется то, что признается прибавляемым, никто не может сказать, что это является увеличением, но это есть полное изменение, так как прежняя материя утекает и появляется другая. То же рассуждение пригодно<sup>84</sup> и для уменьшения; как можно говорить об уменьшении того, что вообще не существует? Кроме того, если уменьшение происходит вследствие отнимания, а увеличение — вследствие прибавления, отнимание же и прибавление не существуют, то и уменьшение, и увеличение являются ничем.

#### [12. ОБ ОТНИМАНИИ И ПРИБАВЛЕНИИ]

Что отнимания не существует, заключают следующим<sup>85</sup> образом. Если что-нибудь отнимается от другого, то либо равное от равного, либо большее от меньшего, либо



меньшее от большего. Но, как мы установим, отнимание не происходит ни по одному из этих способов; значит, отнимание невозможно. То же, что отнимание невозможно ни по одному из указанных способов, ясно из следующего. То, что отнимается от чего-нибудь, должно перед отниманием заключаться в том, от чего оно отнимается. Но даже и равное не заключается в равном (например, шесть не заключается в шести), ибо заключающее должно быть больше заключаемого, и то, от чего отнимают что-нибудь, — [больше] отнимаемого, чтобы после отнимания что-нибудь осталось, ибо этим, как кажется, отличается отнимание от полного изъятия; также большее не заключается в меньшем, как, например, шесть не заключается в пяти, ибо <sup>87</sup> это несообразно. Вследствие этого и меньшее не [заключается] в большем. Ибо если в шести заключается пять, как в большем меньшее, то и в пяти будет заключаться четыре, и в четырех — три, и в трех — два, и в двух — один. Значит, шесть будет содержать пять, четыре, три, два, один, из сложения которых получается число пятнадцать, которое оказывается заключенным в шести, как только будет предположено, что меньшее заключено в большем. Точно так же в пятнадцати, заключенном в шести, заключается число тридцать пять, и в дальнейшем счете бесчисленные числа. Но бессмысленно говорить, что в числе шесть заключаются бесчисленные числа; значит, и бессмысленно говорить, что меньшее <sup>88</sup> заключается в большем. Итак, если требуется, чтобы отнимаемое от чего-нибудь заключалось в том, от чего оно должно быть отнимаемо, и при этом ни равное не заключается в равном, ни большее в меньшем, ни меньшее в большем, то ничто не может отниматься от чего-нибудь.

И если что-нибудь и отнимается от другого, то либо целое от целого, либо часть от части, либо целое от части, <sup>89</sup> либо часть от целого. Говорить, что целое отнимается от целого или от части, является вполне ясной несообразностью; остается говорить о том, когда часть отнимается от целого или от части. Но это бессмысленно. Так, для ясности остановимся в рассуждении на примере числа: пусть это будет десяток, и пусть будет сказано, что от него отнимается единица. Эта единица не может отниматься ни от всего десятка, ни от остающейся части десятка, т. е. девятки, как я установлю;

значит, она и не отнимается. В самом деле, единица <sup>90</sup> отнимается от всего десятка, и так как весь десяток есть не что иное, как десять единиц, и не одна из этих единиц, но связь всех единиц, то нужно единицу отнимать от каждой единицы, чтобы отнять ее от всего десятка. Но от единицы самой по себе ничто не может быть отнято, ибо единицы неделимы, и поэтому единица не будет отниматься от десятка таким способом. Если же кто-нибудь и согласится, что единица отнимается <sup>91</sup> от каждой единицы, то единица будет иметь десять частей и, имея десять частей, [все же] будет единицей. Но кроме того, раз остались десять других частей, от которых отняты десять частей так называемой единицы, то десять станут двадцатью. А говорить, что единица есть десять, а десять — двадцать, а неделимое, по мнению тех же догматиков, делится, бессмысленно. Значит, бессмысленно и говорить, что единица отнимается от всего десятка. Но и от оставшейся девятки не отнимается единица, ибо то, от чего что-нибудь <sup>92</sup> отнимается, не остается целостным, а девятка остается целостной после отнимания этой единицы. И далее, девятка — не что иное, как девять единиц; если говорить, что единица отнимается от всей девятки, то будет отнятие девятки; если же отнятие будет от части девятки, например от восьми, то последуют те же бессмысленности; если же от последней единицы, то они признают единицу делимой, а это бессмысленно. Значит, и от девятки не отнимается еди- <sup>93</sup> ница. Если же она не отнимается ни от всего десятка, ни от его части, то и вообще часть не может отниматься ни от целого, ни от части. Если же не отнимается что-нибудь целое от целого, или часть от целого, или целое от части, или часть от части, то вообще ничто не отнимается от чего-нибудь.

Но и прибавление у них получается невозможным, <sup>94</sup> ибо прибавляемое, говорят они, прибавляется либо к самому себе, либо к предшествовавшему, либо к составленному из этих обоих, но из этого ничто не правильно; значит, ничто не прибавляется ни к чему. Предположим, например, что дана какая-нибудь величина в четыре котила, и прибавляется один котил. Я спрашиваю: к чему он прибавляется? К самому себе? — невозможно, так как прибавляемое — нечто отличное от того, к чему оно прибавляется, а ничто не является

отличным от самого себя. Но оно не прибавляется и  
95 к составленному из обоих, т. е. четырехкотильной  
величины и котила, ибо каким образом прибавить что-  
нибудь к тому, что еще не существует? И кроме того,  
если прибавляемый котил соединяется с четырех-  
котильной величиной и с котилом, то получится шести-  
котильная величина, составленная из четырехкотиль-  
ной величины и котила и прибавленного котила. Если  
96 же котил прибавляется к одной только четырехкотиль-  
ной величине, то расположившийся вдоль четырех-  
котильной величины котил удвоит ее, в силу того что  
всякое располагающееся вдоль чего-нибудь будет равно  
тому, вдоль чего оно располагается; поэтому вся вели-  
чина будет равна восьми котилам, но этого не видно.  
Если, таким образом, то, про что мы говорим, что оно  
прибавляется, не прибавляется ни к самому себе, ни  
к предшествующему, ни к составленному из этих двух,  
а кроме этого нет ничего, то вообще ничто не прибав-  
ляется ни к чему.

#### [13. О ПЕРЕМЕЩЕНИИ]

07 Вместе с существованием прибавления, отнимания  
и движения в пространстве опровергается и перемеще-  
ние, ибо оно является и отниманием от чего-нибудь,  
и прибавлением к чему-нибудь путем перехода.

#### [14. О ЦЕЛОМ И ЧАСТИ]

98 Но то же [следует сказать] по поводу целого и части,  
ибо целое, как кажется, происходит путем стечения и  
прибавления частей и перестает быть целым путем отни-  
мания какой-нибудь одной или нескольких [частей].  
Кроме того, если есть какое-нибудь целое, то оно яв-  
ляется либо иным, нежели его части, либо сами части  
его составляют целое. Но целое, отличное от своих  
99 частей, по-видимому, ничто, ибо, конечно, при уничто-  
жении частей не остается ничего, так что мы не можем  
заключить, что целое будет чем-нибудь другим кроме  
этого. Если сами части составляют целое, то целое  
будет только именем и пустым выражением и не будет  
иметь собственного существования, точно так же как  
расстояние не является ничем, кроме отстоящих друг  
от друга вещей, и бревенчатое сооружение ничем, кроме

соединенных бревен. Значит, целого не существует. <sup>100</sup> Но не существует и частей, ибо если существуют части, то они либо части целого, либо части друг друга, либо каждая — часть самой себя. Но конечно, они не части целого, поскольку, кроме частей, нет ничего, и, кроме того, таким образом, части будут частями самих себя, ибо говорится, что каждая часть способствует заполнению целого; но также части не являются частями друг друга, если, как кажется, часть заключается в том, частью чего она является, и бессмысленно говорить, например, что рука заключается в ноге. Но каждая часть не будет также частью самой себя, ибо тогда <sup>101</sup> вследствие заключения ее в самой себе нечто будет больше или меньше самого себя. Поэтому, если так называемые части не являются частями ни целого, ни самих себя, ни друг друга, то нет частей ни в чем. Если же ни в чем нет частей, то вообще нет частей, ибо находящееся в соотношении уничтожается вместе друг с другом. Все это пусть будет сказано в виде отступления, раз нам пришлось упомянуть о целом в частях.

#### [15. О ФИЗИЧЕСКОМ ИЗМЕНЕНИИ]

Некоторые же говорят, что не существует и так <sup>102</sup> называемого физического изменения, и доказывают это следующими рассуждениями. Если что-нибудь изменяется, то изменяющееся является либо телом, либо бестелесным, но и то, и другое подвержено сомнению; значит, и рассуждение об изменении будет сомнительно. Если что-нибудь изменяется, то изменяется в <sup>103</sup> силу некоторых причинных действий или претерпеваний. Но существование причинного опровергается, а вместе с ним уничтожается и претерпеваемое, ибо нет того, из-за чего оно претерпевает. Значит, ничто <sup>104</sup> не изменяется. Далее, если что-нибудь изменяется, то изменяется либо сущее, либо не-сущее. Не-сущее же не имеет существования и не может ни претерпевать, ни действовать, так что оно не подлежит и изменению. Если же изменяется сущее, то оно изменяется, либо поскольку оно является сущим, либо поскольку не является сущим. Но поскольку оно не является <sup>105</sup> сущим, оно и не изменяется, ибо оно даже не является сущим; если же оно изменяется, поскольку оно является

сущим, то оно оказывается другим, чем то, что является сущим, т. е. оно не будет сущим. Но бессмысленно говорить, что сущее делается не-сущим; значит, и сущее не изменяется. Если же не изменяется ни сущее, ни несуществующее, а кроме этого нет ничего, то остается сказать, что ничто не изменяется.

- <sup>106</sup> Некоторые говорят еще и следующее <sup>21</sup>: то, что изменяется, должно изменяться в какое-нибудь время; но, как мы покажем, ничто не изменяется ни в прошедшем времени, ни в будущем, ни даже в настоящем; значит, ничто не изменяется. Действительно, ничто не изменяется ни в прошедшем, ни в будущем времени, ибо ни то, ни другое из них не существует; а невозможно делать что-нибудь или испытывать какое-нибудь состояние в несуществующем и ненастоящем времени. Но также и в настоящем времени [изменение невозможно], ибо <sup>107</sup> настоящее время, пожалуй, также не существует; но даже если мы теперь оставим это, оно неделимо; а невозможно, например, признать, что железо меняется из состояния твердого в мягкое или что происходит каждое из других изменений в неделимое время, ибо они, видимо, требуют промежутка времени. Если, таким образом, ничто не меняется ни в прошедшем времени, ни в будущем, ни в настоящем, то нельзя говорить, будто что-нибудь меняется.

- <sup>108</sup> Кроме того, если есть какое-нибудь изменение, то [оно воспринимается либо чувством, либо мышлением. Но не чувством, так] как чувства передают простые претерпевания, а изменение, по-видимому, имеет воспоминание (συμμιμνήσκειν) <sup>22</sup> как того, из чего оно меняется, так и того, во что, как говорят, оно меняется. Если же оно воспринимается мышлением, то, поскольку по поводу существования мыслимого среди древних царит неразрешимое разногласие, как мы уже не раз указывали <sup>23</sup>, нам нельзя будет сказать и о существовании изменения.

#### [16. О ПРОИСХОЖДЕНИИ И УНИЧТОЖЕНИИ] \*\*

- <sup>109</sup> Таким же образом вместе с прибавлением, отниманием и физическим изменением опровергаются и происхождение, и уничтожение, ибо вне этого ничто не может происходить и уничтожаться; так, например, из уничтожающегося десятка, как говорят, происхо-

дит девятка путем отнятия единицы, и десяток происходит из уничтожающейся девятки путем прибавления единицы, и ржавчина путем изменения из уничтожающейся меди. Поэтому, пожалуй, необходимо вместе с опровержением указанных раньше движений опровергнуть также происхождение и уничтожение. Тем не менее некоторые говорят и следующее. Если Сократ 110 родился, то Сократ появился либо тогда, когда не было Сократа, либо когда уже был Сократ. Но если сказать, что он появился тогда, когда уже был, то он был бы происшедшим дважды. Если же тогда, когда не был, то одновременно и был Сократ, и не был, ибо он был вследствие происхождения, но не был по предположению. И если умер Сократ, то он умер или когда жил, 111 или когда умер. Если когда жил, то он не умер, так как один и тот же человек и жил бы, и был бы мертв; но и не тогда, когда умер, ибо он был бы дважды мертвым. Стало быть, Сократ не умер. Применяя это рассуждение к каждой вещи, о которой говорят, что она происходит или уничтожается, можно опровергнуть происхождение и уничтожение.

Некоторые заключают и таким образом<sup>24</sup>. Если 112 что-нибудь происходит, то происходит либо существующее, либо несуществующее. Но несуществующее не происходит, ибо с несуществующим ничего не может случиться, значит, также и происхождение. Но также и существующее, ибо если происходит существующее, то либо поскольку оно является существующим, либо несуществующим. Поскольку оно является несуществующим, оно не происходит. Если же оно происходит, поскольку является существующим, а они говорят, что происходящее из другого делается другим, то происходящее будет иным, нежели существующее, а это есть несуществующее. Значит, происходящее будет несуществующим, а это несообразно. Если, таким обра- 113 зом, не происходит ни несуществующего, ни существующего, то ничего не происходит. Вследствие того же ничто и не уничтожается, ибо если что-нибудь уничтожается, то уничтожается либо существующее, либо несуществующее. Несуществующее, однако, не уничтожается, ибо уничтожающееся должно претерпевать что-нибудь. Но и существующее [не уничтожается], ибо оно уничтожается, либо оставаясь в существующем, либо не оставаясь. И если оставаясь в существующем,

то одно и то же будет одновременно и существующим, 114 и несуществующим, ибо если оно уничтожается, не поскольку оно не существует, но поскольку существует, то, поскольку о нем говорится, что оно уничтожилось, оно будет иным, нежели существующее, и поэтому несуществующим; поскольку же говорится, что оно уничтожается, оставаясь в существующем, оно будет существующим. Но бессмысленно говорить, что то же самое будет и существующим, и несуществующим. Значит, оставаясь в существующем, существующее не уничтожается. Если же существующее уничтожается, не оставаясь в существующем, но переходит сначала в небытие, а потом, таким образом, уничтожается, то уничтожается уже не существующее, а несуществующее, а мы установили, что это бессмысленно. Если, таким образом, не уничтожается ни существующее, ни несуществующее, а кроме этого нет ничего, то ничто не уничтожается.

Для краткого очерка достаточно будет сказанного о движениях. Из этого следует, что учение догматиков о природе и не существует, и немыслимо.

#### [17. О ПРЕБЫВАНИИ]

115 В последовательной связи с этим некоторые затруднились по вопросу о естественном пребывании, говоря, будто то, что движется, не пребывает, а всякое тело постоянно движется, по предположениям догматиков, говорящих, что сущность текуча и всегда производит раздробления и прибавления; поэтому Платон <sup>25</sup> не говорит о телах как существующих, но скорее называет их происходящими, а Гераклит сравнивает подвижность нашей материи с быстрым течением реки. Никакое, значит, тело не пребывает. Но то, что называется 116 пребывающим, сдерживается, по-видимому, окружающим его, а то, что сдерживается, претерпевает, но ничто не претерпевает, коль скоро нет и причины, как мы указали; значит, ничто не пребывает. Некоторые приводят и следующее рассуждение. Пребывающее претерпевает, претерпевающее же движется; следовательно, так называемое пребывающее движется; если же оно движется, то не пребывает. Из этого же ясно, 117 что и бестелесное не может пребывать, ибо пребывающее претерпевает, а претерпевание, если оно есть вообще, есть особенность тел, а не бестелесного, но

никакое бестелесное не может претерпевать и пребывать; значит, ничто не пребывает.

Вот что пусть будет сказано по вопросу о пребывании. Но поскольку каждое из разобранного не мыслится вне места и времени, то нужно перейти к исследованию их, ибо если кто-нибудь докажет, что они недействительны, то недействительной будет в силу этого и каждая из тех вещей. Начнем с места.

#### [18. О МЕСТЕ]

«Место» (τόπος) имеет два значения: собственное и побочное; побочное — это в широком смысле, как, например, «мой город», собственное же в точном смысле — это непосредственно объемлющее место, в котором мы заключены<sup>26</sup>. Мы подвергаем исследованию место в точном смысле. Его одни признавали, другие отрицали, третьи воздерживались от суждения о нем. Из них те, которые говорят, что оно существует, обращаются к видимости. Кто же, говорят они, может сказать, что нет места, видя части места, как, например, правое и левое, верх и низ, переднее и заднее, и находясь в разное время в разных местах, и видя, что я, [например], разговариваю теперь на том месте, где разговаривал мой руководитель, и воспринимая разное местонахождение вещей легких по природе и тяжелых по природе, и, далее, слыша, как древние говорят: «прежде всего произошел хаос»<sup>27</sup>? Ибо они говорят, что место называется «хаосом» оттого, что оно охватывает (χωρητικός) то, что в нем происходит. И если существует какое-нибудь тело, говорят они, то существует и место, ибо без этого не может быть тела. И если существуют критерии «кем» и «из чего», то существует и «где» [«в чем?»], а это и есть место; первое же есть в каждом из двух; значит, и второе есть и в том, и в другом. Но те, кто отрицает место, не допускают и существования его частей, ибо место есть не что иное, как его части, и старающийся вывести существование места из того, что принимает существующими его части, хочет доказать искомое им самим. Равным образом болтают пустяки и те, кто говорит, будто что-нибудь происходит или произошло в каком-нибудь месте, в то время как место вообще не признано. Кроме того, они



берут для доказательства и существование тела, не допускаемое само из себя; так же «откуда» и «кем» могут быть доказапы как несуществующие наравню с местом. Гесиод же — ненадежный судья в вопросах философии. И, отражая таким образом то, что собирается для доказательства существования места, они даже еще находчивее доказывают, что оно не существует, пользуясь теми мнениями догматиков о месте, которые кажутся наиболее вескими, а также мнением стоиков и перипатетиков следующим образом.

124 Стойки говорят<sup>28</sup>, что «пустое» (κενόν) есть то, что способно быть занято существующим, но не занято, или расстояние, лишенное (διάστημα ἔρημον) тела, или расстояние, не занятое телом, а «место» — расстояние, занятое существующим и равное тому, что его занимает, причем они теперь существующим называют тело, «областью» же (χώρα) — расстояние, частью заполненное телом, частью же не занятое, причем некоторые называют областью место большого тела, так что между местом и областью есть разница в величине. Но [противники] говорят: если стойки называют место расстоянием, занятым телом, то как они говорят, что оно — расстояние? Является ли оно только длиной тела или шириной, или глубиной, или всеми тремя измерениями? Если одним измерением, то место не равняется тому, чьим местом оно является, не говоря уже о том, что заключающее является частью заключаемого, что вполне несообразно. Если же тремя измерениями, то раз в так называемом месте не находится ни нечто пустое, ни другое тело, имеющее измерение, тело же, которое, как говорится, находится в месте, состоит из измерений (ибо оно является длиной, шириной, глубиной и сопротивлением, которое, как говорится, относится к названным раньше измерениям), — тело будет само своим местом, и само заключающее и заключенное, а это бессмысленно. Значит, нет измерения у какого-нибудь данного места. Поэтому место есть ничто.

127 Высказывается и следующее рассуждение. Если у каждой вещи, о которой говорится, что она находится в месте, не видно двойных измерений, но одна длина, одна ширина и одна глубина, то принадлежат ли эти измерения только телу или только месту, или обоим? Но если только месту, то тело не будет иметь ни собственной длины, ни ширины, ни глубины, так что тело

не будет и телом, что бессмысленно. Если же обоим, то [мы напомним], что пустота не имеет существования <sup>128</sup> помимо измерений; если же измерения пустоты лежат в основе тела как составные части самого тела, то составные части пустоты будут составными частями и тела. О существовании же сопротивления нельзя ничего утверждать, как мы раньше показали <sup>29</sup>. Если же в так называемом теле видимы только измерения, которые принадлежат пустоте, и являются тем же, что и пустота, то тело будет пустотой. А это бессмысленно. Если же измерения принадлежат только телу, то не будет никакого измерения места, а значит, и никакого места. Если, таким образом, ни одним из раньше на- <sup>129</sup> званных способов не находится измерение места, то нет и места. Кроме того, говорят, что когда тело входит в пустоту и образуется место, то пустота либо остается, либо отходит в сторону, либо уничтожается. Но если остается, то заполненность (πλήρες) и пустота будут одним и тем же; если же она отходит в сторону, двигаясь по способу изменения места, или уничтожается, изменяясь, то пустота будет телом, ибо эти состояния присущи телу. А бессмысленно говорить, что пустота и заполненность — одно и то же или что пустота является телом. Значит, бессмысленно говорить, что пустота может быть занятой телом и стать местом. Вследствие этого и пустота оказывается несуществующей, <sup>130</sup> если невозможно, чтобы она занята была телом и образовалось место, ибо было сказано, что пустота — то, что может быть занято телом. Вместе с этим отвергается и область, ибо если большое место есть область, то она опровергается вместе с местом, если же она протяженность, частью занятая телом, частью пустая, то она уничтожается вместе с обоими.

Все это и еще другое приводится против мнения сто- <sup>131</sup> иков о месте. Перипатетики же говорят <sup>30</sup>, что место есть граница окружающего, поскольку оно окружает; так, например, «мое место» — та сторона поверхности воздуха, которая облегает мое тело. Но если место [именно] это, то одно и то же и будет, и не будет, ибо если тело должно находиться в каком-нибудь месте, то, раз ничто не может находиться в несуществующем, место должно раньше существовать, чтобы таким образом в нем находилось тело, и поэтому место будет существовать раньше, чем в нем окажется находящееся

в месте тело. Поскольку же оно образуется путем прилегающей поверхности окружающего к окруженному, место не может существовать раньше, чем в нем будет находиться тело, и поэтому оно тогда не будет существовать. Но бессмысленно говорить про одно и то же, что оно и существует, и не существует; значит место не есть граница окружающего, поскольку оно окружает. Кроме того, если место и есть что-нибудь, <sup>132</sup> то либо происшедшее, либо непроизшедшее. Но непроизшедшим оно не может быть, ибо, говорят они, оно образуется, облегая находящееся в нем тело. Но и быть происшедшим оно тоже не может. Ибо если оно происшедшее, то место, в котором уже, как говорят, есть находящееся в месте, происходит или тогда, когда тело находится в месте, или тогда, когда тело еще не находится в нем. Но оно не [может происходить] <sup>133</sup> ни тогда, когда в нем уже находится [тело] (ибо оно уже есть тогда место находящегося в нем тела), ни тогда, когда тело еще не находится в нем, если только, как говорят они, окружающее прилегает к окружаемому, и, таким образом, происходит место; а ничто не может прилегать к тому, что не находится в нем. Если же место не происходит ни тогда, когда тело уже находится в месте, ни тогда, когда еще не находится, а кроме того, ничто не мыслимо, то место не является происшедшим. Если же оно не будет ни происшедшим, ни непроизшедшим, <sup>134</sup> то оно вообще не существует. Более общим образом можно сказать и следующее. Если место является чем-нибудь, то либо телом, либо бестелесным; но и то, и другое подлежит затруднению, как мы показали; значит, и существование места затруднительно. Место мыслится по отношению к телу, местом которого оно является; рассуждение о существовании тела затруднительно; значит, таково и рассуждение о месте. Место каждой вещи не вечно; если же сказать, что оно происходит, то оно оказывается несуществующим, так как не существует происхождения. <sup>135</sup> Можно сказать еще очень многое другое, но, чтобы не удлинять рассуждения, надо добавить то, что эти рассуждения убеждают скептиков, очевидность же смущает их. Поэтому мы не присоединяемся ни к тому, ни к другому, поскольку речь идет о том, что говорят догматики, но воздерживаемся от суждения о месте.

То же мы испытываем и в исследовании о времени. Судя 130 по явлениям, время кажется чем-то существующим; судя же по тому, что говорится о нем, оно кажется несуществующим. Одни говорят, что время — протяженные движения целого (целым я называю мир), другие же говорят, что оно — само движение мира <sup>31</sup>. Аристотель или, как считают некоторые, Платон признают время числом того, что в движении раньше и что позже. Стратон же или, как говорят некоторые, Аристотель <sup>137</sup> признают его мерой движения и пребывания; Эпикур, как передает Димитрий Лаконский, считает его свойством свойств (*συμπύματα*), сопровождающим и дни, и ночи, и часы, и претерпевания, и отсутствие претерпеваний, и движения, и пребывания; другие, как последователи Энесидема, говорят, что по существу время — <sup>138</sup> тело (ибо оно ничем не отличается от существующего и от первого тела), другие — что оно бестелесно. Либо все такие мнения истинны, либо все ложны, либо некоторые истинны, а некоторые ложны; но все не могут быть истинными (ибо большинство противоречит друг другу), так же и всем им быть ложными не позволяют догматики. И кроме того, если признать ложью, что время является телом, а также ложью и то, что оно <sup>139</sup> бестелесно, то будет признано само собой несуществование времени, ибо, кроме этого, не может быть ничего другого. Но невозможно также воспринять, какие [мнения] истинны, а какие ложны, вследствие равносильного разногласия и затруднения по поводу критерия и доказательства. Стало быть, в силу этого мы не сможем <sup>140</sup> ничего утверждать о времени. Кроме того, раз время не может существовать и без движения, и без пребывания, то с опровержением движения так же, как и пребывания, опровергается и время. Тем не менее некоторые говорят против времени и следующее. Если есть время, то оно либо ограничено, либо безгранично. Но если <sup>141</sup> оно ограничено, то началось в какое-нибудь время и каким-нибудь временем кончится; вследствие этого было когда-то время, когда не было времени (перед тем, как оно началось), и будет когда-нибудь время, когда не будет времени (именно после его окончания), а это бессмысленно <sup>32</sup>. Значит, время не ограничено. Если же <sup>142</sup> оно не ограничено, то, раз одна часть его называется прошедшим, одна — настоящим и одна — будущим,

будущее и прошедшее либо существуют, либо не существуют. Но если они не существуют, то остается только настоящее, которое чрезвычайно коротко; тогда время будет ограничено, и последуют искомные затруднения. Если же есть прошедшее и есть будущее, тогда и то, и другое из них будет настоящим. Но бессмысленно говорить, что прошедшее и будущее являются настоящим; поэтому время не будет и безграничным. Если же оно не ограничено и не безгранично, то времени вообще не существует. Кроме того, если есть время, то оно

<sup>143</sup> либо делимо, либо неделимо. Но неделимым оно не является, ибо, как они сами говорят, оно распадается на настоящее, прошедшее и будущее. Но [оно не является] и делимым, ибо каждое делимое измеряется какой-нибудь своей частью, причем в каждой части измеряемого является мера, как, например, когда мы измеряем пальцем локоть. Время же не может быть измерено какой-нибудь своей частью, ибо если, слова ради, настоящим измерять прошедшее, то оно будет в прошедшем и поэтому прошедшим, и равным образом в будущем будущим. И если бы будущее измеряло остальные времена, то оно будет настоящим и прошедшим, и равным образом прошедшее будет будущим и настоящим, а это нелепо. Поэтому время не будет и делимым. Если же оно ни делимо, ни неделимо, то его [вообще] не существует. Время, как говорят, имеет три деления:

<sup>144</sup> прошедшее, настоящее и будущее. Из них прошедшее и будущее не существуют, ибо если существует теперь прошедшее и будущее время, то каждое из них обоих будет настоящим. Но нет и настоящего, ибо если есть настоящее время, то оно либо неделимо, либо делимо. Но оно не является неделимым, ибо говорится, что то, что изменяется, изменяется в настоящее время, а ничто не изменяется в неделимом времени <sup>33</sup>, как, например,

<sup>145</sup> железо, [переходя] в мягкое состояние, и разное другое. Поэтому настоящее время не будет неделимым. Но оно не будет и делимым: ведь оно не может делиться на настоящие [времена], ибо говорится, что вследствие быстрого течения мировых вещей настоящее неощутимо изменяется в прошедшее. Но так же оно не может делиться ни на прошедшее, ни на будущее, ибо тогда оно будет несуществующим, имея одну свою часть уже несуществующей, другую же еще несуществующей.

<sup>146</sup> Вследствие этого настоящее не может быть ни коппом

прошедшего, ни началом будущего, ибо тогда оно и будет, и не будет существовать. Оно будет как настоящее и не будет, поскольку не будут существовать его части. Значит, оно не является и делимым. Если же настоящее время не будет ни неделимым, ни делимым, то оно и не существует. Если же нет ни настоящего, ни прошедшего, ни будущего, то и время — ничто, ибо состоящее из несуществующего не существует.

Приводится и следующее рассуждение против времени. Если есть время, то либо происшедшее и преходящее, либо непроизшедшее и непреходящее<sup>34</sup>. Но оно не является непроизшедшим и непреходящим, если,<sup>148</sup> как говорят, одна его часть прошла и уже не существует, другая будет и еще не существует. Но оно не является также происшедшим и преходящим, ибо происходящее должно происходить из чего-нибудь существующего, и преходящее переходит во что-нибудь существующее, по предположениям самих догматиков<sup>35</sup>. Если же оно переходит в прошедшее, то переходит в несуществующее, и если происходит из будущего, то происходит из несуществующего, ибо не существует ни то, ни другое. Но говорить, будто что-нибудь происходит из несуществующего и переходит в несуществующее, бессмысленно. Значит, время не является происшедшим и преходящим. Если же оно не является ни непроизшедшим и непреходящим, ни происшедшим и преходящим, то оно вообще не существует.

Кроме того, если все происходящее, по-видимому,<sup>149</sup> происходит во времени, то время, если оно происходит, происходит во времени. Поэтому оно либо происходит само в себе, либо как другое в другом. Но если само в себе, то одно и то же и будет, и не будет, ибо если то, в чем что-либо происходит, должно существовать раньше того, что в нем происходит, то происходящее в самом себе время, если оно происходит, еще не существует; если же оно происходит само в себе, то уже существует. Поэтому оно не происходит само в себе. Но так же оно<sup>150</sup> не происходит как другое в другом, ибо если настоящее происходит в будущем, то настоящее будет будущим, и если в прошедшем — прошедшим. То же самое надо сказать и об остальных временах. Таким образом, оно не происходит и как другое время в другом времени. Если же оно не происходит ни само в себе, ни как другое в другом, то время не будет происшедшим. А то,

что оно не будет непроисшедшим, было доказано. Если, таким образом, оно не будет ни происшедшим, ни непроисшедшим, то оно вообще не существует, ибо каждое из существующего должно быть либо происшедшим, либо непроисшедшим.

[20. О ЧИСЛЕ]

- 151 Так как время, по-видимому, не усматривается без числа, то не будет, пожалуй, бессмысленно вкратце сказать и о числе <sup>36</sup>. В общезнании и, не гоняясь за догмами, мы говорим, что ведем счет, и слышим, что число есть нечто. Но усердие догматиков вызвало рассуждения и против этого. Ибо прежде всего пифагорейцы
- 152 считают числа даже элементами мира. Они говорят, что явления состоят из чего-нибудь, а элементы должны быть простыми; значит, элементы неочевидны. Из неочевидных же вещей одни телесны, как испарения и сгущения, другие бестелесны, как очертания (*σχήματα*), идеи и числа. Из них тела являются составными, состоящими из длины, ширины, глубины, сопротивления и тяжести <sup>37</sup>. Значит, элементы не только неочевидны,
- 153 но и бестелесны. Но и каждое бестелесное усматривается как имеющее число, поскольку оно либо одно, либо два, либо больше. Из этого вытекает, что и элементы существующего суть как раз неочевидные, и бестелесные, и при всякой вещи усматриваемые числа. И не просто числа, но как единица, так и происходящая через прибавление единицы неопределенная двойка, через причастность которой отдельные двойки делаются двойками. Из этих, говорят они, происходят и остальные
- 154 числа, которые усматриваются вместе с исчисляемым, а из них создается мир. Ибо точка заключает в себе отношение (*λόγος*) единицы, линия же — двойки (ибо она созерцается между двумя точками); плоскость — тройки (ибо они говорят, что она есть течение линии в ширину к другой точке, лежащей в стороне); тело — четверки, ибо оно возникает как возвышение плоскости к вышележащей точке. И таким образом они изображают
- 155 нам тела и весь мир, который, как они говорят, и управляется гармоническими отношениями <sup>38</sup>, например: отношение «через четыре», которое содержит четыре трети, как восемь относится к шести, и отношение «через пять», которое есть полуторное, как девять относится к шести.

и отношение «через все», которое является двойным, как двенадцать относится к шести. Все это грезится им, а также они утверждают, что число есть нечто иное, <sup>156</sup> нежели числимое, и говорят, что если животное по своему отношению является, например, единицей, то растение, не будучи животным, не будет единицей; но и растение может быть единицей; тогда животное не будет единицей как животное, но в силу чего-нибудь другого, которое усматривается вне его и через причастность которому каждое само по себе становится единицей. И если числимое есть число, то, раз, например, числимые будут и людьми, и быками, и лошадьми, число будет и людьми, и быками, и лошадьми, и будет белое число, и черное, и бородастое, если случится, что измеряемые [вещи] будут такими. Но это бессмысленно; значит, <sup>157</sup> число не есть числимое, но имеет, кроме того, собственное существо (ὀνόματι), в соответствии с которым оно усматривается вместе с числимым, будучи при том элементом.

Таким образом, когда они выводят, что числимое не есть число, то возникает затруднение по поводу числа. Говорят ведь, что если есть число, то оно является либо самим числимым, либо чем-нибудь другим, кроме него, лежащим вне его. Но число не является самим числимым, как доказали пифагорейцы, и ничем другим, кроме него, как мы укажем. Значит, число есть ничто. То же, что число не является ничем иным вне числи- <sup>158</sup>мого, мы установим, придерживаясь в рассуждении примера единицы, ради ясности объяснения. В самом деле, если единица есть что-нибудь сама по себе и через причастность которой каждое причастное делается одним (ἓν), то либо единица будет одна единица (μία μονάς); либо столько единиц, сколько есть причастных ей. Но если она одна, то причастно ли ей целой каждое из так называемых причастных ей или же только ее части? Если, например, один человек имеет всю единицу, то уже не будет единицы, которой была бы причастна одна лошадь или одна собака, или каждое из остального, о чем мы говорим, что оно одно; также предположим многих <sup>159</sup> голых людей, причем имеется один гиматий, и один его наденет; тогда остальные остаются голыми и без гиматия. Если же каждое причастно части единицы, то, во-первых, единица будет иметь какую-нибудь часть и даже будет иметь бесконечные части, на которые



она будет делиться, что бессмысленно. Далее, как часть десятка, например, двойка, не будет десятком, так и часть единицы не будет единицей, вследствие чего ничто не будет причастно единице. Поэтому единица, которой, как говорится, причастны отдельные вещи, не будет единой.

- 160 Если же единицы, через причастие которым каждая отдельная вещь считается за одно, равны по числу мыслимым, в которых выражается число «единица», то единицы, причастность которым можно предполагать, будут бесконечны. И эти единицы либо причастны одной, стоящей над ними, единице<sup>39</sup>, или же единице, равной им по числу, и являются благодаря этому единицами; либо они не причастны ничему, но без всякой причастности суть единицы, но это невозможно. Если
- 161 же они могут быть единицами без причастности, то каждая ощущаемая вещь сможет быть единой без причастности единице, и единица, о которой говорится, что она усматривается сама по себе, опровергается сама из себя. Если же и эти единицы являются единицами в силу некоторой причастности, то либо все они причастны одной единице, либо каждая одна причастна отдельной единице. И если все причастны одной, то скажут, что каждая причастна либо одной ее части, либо целой единице и остаются изначальные бессмысленности; если же каждая причастна собственной еди-
- 162 нице, то нужно, чтобы в каждой из этих единиц усматривалась вместе с ней единица, а в этих усматривались бы другие, и так до бесконечности. Таким образом, для того чтобы воспринять, что есть некоторые единицы сами по себе, через причастность которым каждое существующее бывает одно, нужно воспринять бесконечное число раз бесконечные мыслимые единицы; по воспринять бесконечное число раз бесконечные мыслимые единицы невозможно; значит, невозможно сказать, что есть какие-нибудь мыслимые единицы и что каждое существующее бывает одно, делаясь одним через причастность собственной единице. Значит, бессмысленно
- 163 говорить, что единиц столько, сколько есть причастных им. Если же так называемая сама по себе единица не есть ни одна, ни столько, сколько причастных ей, то вообще не существует единицы самой по себе. Равным образом и всякое прочее число не будет существовать само по себе, ибо по поводу всех чисел можно применить

то же рассуждение, приведенное теперь как пример для едипицы. Но если число не существует само по себе, как мы показали, и если число не есть то же, что и числимое, как установили пифагорейцы, а кроме этого нет ничего, то надо сказать, что числа не существуют.

И каким образом те, кто считает, что число есть нечто 164 помимо числимого, говорят о происхождении двойки из едипицы? Ибо когда мы соединяем единицу с другой единицей, то либо к единицам присоединяется что-нибудь извне, либо от них что-нибудь отнимается, либо и не присоединяется, и не отнимается. Но если ничто не присоединяется и не отнимается, то не будет двойки. Ибо ни бывшие отделенными друг от друга едипицы не содержали двойки, усматриваемой вместе с ними в силу их собственного отношения, ни теперь к ним по предположению не присоединилось ничего извне, а также и не отнялось. Поэтому соединение единицы с едипицей не будет 165 двойкой, если не происходит ни отнимания, ни присоединения извне. Если же происходит отнимание, то не только не будет двойки, но уменьшатся и единицы. Если же к ним присоединяется извне двойка, чтобы из едипиц произошла двойка, то кажущаяся двойка будет четверкой, ибо в основе лежат единица и другая единица, и если к ним извне присоединяется двойка, то может получиться число «четыре». То же самое рассуждение 166 применимо и к остальным числам, о которых говорят, что они получились от соединения. Таким образом, если числа, о которых говорят, что они состоят из стоящих над ними, не образуются ни через отнимание, ни через присоединение, ни без отнимания и присоединения, то не существует происхождения числа, являющегося, как говорят, само по себе и вне числимого. Но то, что происшедшие путем соединений числа существуют не без возникновения, выясняют они сами, говоря, что числа соединяются и происходят из стоящих над ними, как, например, из единицы и неопределенной двойки. Таким образом, числа самого по себе не существуют. А коль скоро число не созерцаемо само по себе 167 и не имеет существования в числимом, то число есть ничто, если судить по излишне усердным доводам, приводимым догматиками. Для краткого очерка пусть будет достаточно сказано о так называемой физической части философии.

168 Остается этическая часть, которая, видимо, запоминается различением прекрасного, дурного и безразличного. Чтобы заняться и этим в главных чертах, мы будем исследовать вопрос о существовании хороших, дурных и безразличных вещей, установив наперед понятие каждых из них.

## [22. О ХОРОШИХ, ДУРНЫХ И БЕЗРАЗЛИЧНЫХ ВЕЩАХ]

169 Итак, стоики утверждают <sup>40</sup>, что благо (ἀγαθόν) есть польза (ὠφέλεια) или не иное, чем польза, называемая «пользой» и добродетель (ἀρετή), и добросовестную (σπουδαία) деятельность, а «не иным, чем польза» добросовестного человека и друга. Ибо добродетель, будучи руководящим началом, направленным известным образом, и добросовестная деятельность, будучи деятельностью, направленной на добродетель, являются прямо пользой; а добросовестный человек и друг — не иным, <sup>170</sup> чем польза. Ибо польза есть часть добросовестного человека, являясь его руководящим началом; в самом деле, говорят они <sup>41</sup>, целое не есть то же самое, что части, как, например, человек не есть рука; но также целое не есть другое, чем части, ибо оно не существует без частей. Вследствие этого они утверждают, что целое не есть другое, чем части. Поэтому, говорят они, добросовестный человек, будучи целым по отношению к своему руководящему началу, которое они называли пользой, будет не иным, чем польза. Вследствие этого, по их словам, благо употребляется в речи в трех смыслах. <sup>171</sup> В одном смысле, говорят они, благо есть то, от чего можно получить пользу, и это есть самое начальное и [именно] добродетель; во втором смысле оно есть то, от чего случается (συνβαίνει) получать пользу, как добродетель и добросовестные поступки, в третьем же смысле это есть то, что в состоянии приносить пользу, а это есть как добродетель, добросовестные поступки, так и добросовестный человек, и друг, и боги, и благодетельные демоны; таким образом, второе значение блага обнимает первое значение, а третье — и второе, и первое. Некоторые же говорят, что благо есть нечто <sup>172</sup> желательное само по себе <sup>42</sup>, а другие — что оно содействует счастью или заполняет его; счастье же, как говорят стоики, есть прекрасное течение жизни <sup>43</sup>.

Вот приблизительно то, что говорится для понима- 173  
 ния блага. Но если бы кто-нибудь назвал благо либо  
 полезным, либо желательным само по себе, либо дей-  
 ствующим для счастья, то он не определил бы, что такое  
 благо, по назвал бы какое-нибудь из его качеств. А это  
 самопадежно, ибо названное принадлежит либо одному  
 благу, либо также и другим. Но если также и другим, то  
 оно не отличительно для блага, будучи общим, если же  
 одному только благу, то невозможно, чтобы мы через  
 это мыслили благо, как, например, тот, кто не имеет 174  
 понятия лошади, не знает, что такое ржание, и не может  
 через него прийти к понятию лошади, если он раньше  
 не встречал ржущей лошади; точно так же тот, кто  
 по незнанию блага исследует, что такое благо, не может  
 познать того, что присуще ему одному, и притом исклю-  
 чительно, чтобы через это иметь возможность помыслить  
 и само благо. Ибо нужно раньше изучить природу самого  
 блага и потом уже сознать, что оно приносит пользу,  
 что оно желательно само по себе и что оно способно  
 создать счастье. То, что названные выше качества  
 не способны выяснить понятие и природу блага, пока- 175  
 зывают в действительности догматики. А что благо при-  
 носит пользу, что оно желательно, вследствие чего бла-  
 гом названо и достойное удивления (ἀγαστόν) 44, и что  
 оно достойно создать счастье (εὐδαιμονίαν), в этом,  
 пожалуй, согласны все; но спроси их, что такое то, чему  
 все это принадлежит как качества, и они затеют непри-  
 миримую войну, и одни скажут, что это добродетель,  
 другие — что удовольствие (ἡδονήν), третьи — что бес-  
 печальность (ἀλυπίαν), четвертые — что что-нибудь  
 другое 45. А если бы из приведенных раньше определе-  
 ний было доказано, что такое само благо, то они не спо-  
 рили бы, как те, кто не знает его природы.

Таким-то образом самые, как кажется, замечательные 176  
 из догматиков расходятся в понятии блага; точно так же  
 о зле одни говорят, что зло — вред 46, или не иное,  
 чем вред, другие — что оно избегаемо само по себе,  
 третьи — что оно способно создать несчастье. Поэтому,  
 определяя не сущность зла, но, может быть, какие-  
 нибудь из присущих ему качеств, они впадают в изло-  
 женное раньше затруднение.

Безразличное же, говорят они 47, употребляется 177  
 в речи в трех смыслах: в одном — это то, по отношению  
 к чему не возникает ни стремления, ни отталкивания,

как, например, то, что звезды и волосы на голове четвы, в другом смысле — то, по отношению к чему хотя и возникают стремление и отталкивание, но к одному не больше, чем к другому, например: если перед нами две одинаковые тетрадрахмы <sup>48</sup> и нужно выбрать одну из них, то стремление выбрать одну из них возникает, но по отношению к одной не более, чем к другой. В третьем же смысле безразличное, по их мнению, — то, что не приводит ни к счастью, ни к несчастью, как здоровье и богатство, ибо то, чем можно воспользоваться иногда хорошо, иногда дурно, они называют безразличным <sup>49</sup>. И этот вопрос они, как говорят, разбирают более всего в этической части философии. Но из сказанного раньше <sup>178</sup> о благе и зле ясно, что надо мыслить об этом понятии.

Таким образом, очевидно, что они не привели нас к понятию каждой из названных раньше вещей; но, обманувшись в несуществующих, может быть, вещах, они не испытали ничего необыкновенного. Ибо о том, что ничто не является по природе благим, злым или безразличным, некоторые заключают из следующего.

[23. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЧТО-НИБУДЬ  
ПО СВОЕЙ ПРИРОДЕ ХОРОШЕЕ, ДУРНОЕ И БЕЗРАЗЛИЧНОЕ?]

<sup>179</sup> Огонь, будучи по природе горячим, кажется всем согревающим; снег, будучи по природе охлаждающим, кажется всем холодящим; и все, что по природе движет, равным образом движет всех, живущих по природе, как говорят они. Но ничто из названных благ не движет всех, говорят они, в качестве блага, как мы покажем; значит, нет природного блага. Но то, что ничто из названных благ не движет одинаково всех, они признают <sup>180</sup> ясным. Не будем говорить о необразованных, из которых одни считают благом хорошее самочувствие тела, другие — удовлетворение похоти, третьи — обжорство, четвертые — пьянство, пятые — игру в кости, шестые — большие владения, некоторые же — еще худшее, чем это; среди же самих философов некоторые говорят о трех родах блага <sup>50</sup>, как, например, перипатетики; из них одни блага относятся к душе, как добродетели, другие — к телу, как здоровье и тому подобное, третьи — внешние, как друзья, богатство и прочее в этом роде. Но <sup>181</sup> и стойки также считают, что есть три рода блага <sup>51</sup>; из них одни относятся к душе, как добродетели, дру-

гие — внешние, как добросовестный человек и друг, третьи не относятся к душе и не внешние, как добросовестный человек сам по отношению к себе; относящееся же к телу, которое перипатетики называют благом, они благом не называют. Некоторые же приняли наслаждение за благо, а некоторые, наоборот, считают его злом, так что один из философов даже воскликнул: «я бы охотнее<sup>52</sup> безумствовал, чем наслаждался удовольствием!» Если же то, что движет по природе, движет всех<sup>182</sup> равным образом, а от так называемых благ мы движемся все равным образом, то нет блага по природе. И нельзя верить ни всем предложенным мнениям вследствие их разногласия, ни какому-нибудь одному. Говорящий, что надо доверять одному мнению, а другому никоим образом, становится сам частью разногласия, имея против себя рассуждения противников, и будет поэтому сам вместе с другими нуждаться в судящем его, а не судить других. Но так как нет ни общепризнаваемого критерия, ни доказательства, то вследствие неразрешимого разногласия и об этом он придет к воздержанию от суждения и вследствие этого не сможет установить, чем является благо по природе.

Далее, некоторые говорят и то, что благо есть либо<sup>183</sup> само стремление, либо то, к чему мы стремимся<sup>53</sup>. Но стремление по собственному смыслу не есть благо, ибо тогда мы не торопились бы достигнуть того, к чему мы стремимся, чтобы не выйти из состояния стремления; так, например, если бы было благом стремиться к питью, то мы не торопились бы достигнуть питья, ибо, насладившись им, мы избавляемся от стремления к нему. И то же самое можно сказать по поводу голода, любви и остального. Значит, стремление само по себе не вызывает стремления, а является скорее беспокойством, ибо и голодающий торопится достать пищу, чтобы избавиться от беспокойства голода, а также и любящий, и<sup>184</sup> жаждущий. Но благо не есть и предмет стремления, ибо оно либо вне нас, либо в нас. Если же оно вне нас, то либо оно производит на нас приятное действие и [вызывает] желанное ощущение и отрадное чувство, либо оно никак нас не настраивает. И если оно не вызывает в нас отрадного чувства, то оно не будет благом, не заставит нас стремиться к нему и не будет вообще предметом стремления. Если же в нас происходит благоприятное ощущение и радостное состояние от внешнежащего, то

внележащее не будет предметом стремления само по себе, по вследствие создаваемого им настроения. Поэтому <sup>185</sup> то, что является само по себе предметом стремления, не может лежать вне нас. Но оно не может лежать и в нас. Ибо говорят, что оно относится либо только к телу, либо только к душе, либо и к тому, и к другому. Но если только к телу, то оно скроется от нашего познания, ибо познание, как говорят, принадлежит душе, тело же считают неразумным, поскольку оно предоставлено само себе. Если же можно было бы сказать, что предмет стремления простирается вплоть до души, то он, по-видимому, явился бы предметом стремления по причине его воздействия на душу и ее отрадного состояния, ибо то, что судят как предмет стремления, судят, по их мнению, мышлением, а не неразумным <sup>186</sup> телом. Остается сказать, что благо относится только к душе. Но и это невозможно, судя по тому, что говорят догматики. Ибо душа, может быть, даже не существует; если же и существует, то, судя по тому, что они говорят, она не воспринимается, как я заметил в рассуждении <sup>187</sup> о критерии <sup>54</sup>. Но как же может кто-нибудь решиться сказать, будто нечто происходит в том, чего он не воспринимает? Обойдем, однако, молчанием, и это; каким образом, говорят они также, что благо возникает в душе? Именно, если Эпикур полагает, совершенство (τέλος) в удовольствии и говорит, что душа, как и все, состоит из атомов <sup>55</sup>, то невозможно сказать, каким образом в куче атомов может возникнуть удовольствие, признание [чего-нибудь] или суждение о том, что одно является предметом стремления и благом, а другое — избегаемым и злом.

[24. В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ  
ТАК НАЗЫВАЕМОЕ ИСКУССТВО ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

<sup>188</sup> Опять-таки стойки <sup>56</sup> говорят, что душевные блага являются некоторыми искусствами (τέχναι), а именно, добродетелями; искусством же они называют систему отточенных восприятий <sup>57</sup>, восприятия же возникают в руководящем начале. Но невозможно себе представить, каким образом в руководящем духе (так они его определяют) происходит оседание восприятий и столь великое нагромождение их, что складывается особое искусство: ведь появляющийся отпечаток всегда стирает предыдущий, поскольку говорят, что дух текуч

и весь движется в ответ на каждый отпечаток. Совер- 189  
шенную болтовню представляет утверждение, что творение образов у Платона <sup>58</sup> — я подразумеваю смешение неделимой и делимой сущности и природы «другого» и «того же самого» — или числа могут принять на себя (ἐπιδεικτικῆν εἶναι) благо. Поэтому благо не может быть и в душе. Если же ни само стремление не 190  
есть благо, ни то, что является само по себе предметом стремления, не находится вне [нас] и не относится ни к телу, ни к душе, как я выяснил, то вообще не существует природного блага.

Вследствие сказанного раньше нет и природного зла, ибо то, что одним кажется злым, другие преследуют как благо, вроде, например, распутства, несправедливости, корыстолюбия, невоздержности и тому подобного. Отсюда, если все природное таково, чтобы одинаково двигать (возбуждать) всех, а так называемое зло движет не всех одинаково, то ничто не является злым по природе.

Точно так же нет ничего по природе безразличного 191  
вследствие разногласия о безразличном. Стоики, например, говорят, что из безразличных вещей одни «выдвигаются вперед», другие «отодвинуты назад», третьи «и не выдвинуты, и не отодвинуты» <sup>59</sup>; выдвинуты те, которые имеют достаточную ценность, как здоровье или богатство; отодвинуты те, которые не имеют достаточной ценности, как бедность или болезнь; не выдвинуты и не отодвинуты такие, как, например, протягивание и сгибание пальца. Некоторые же считают, 192  
что среди безразличных от природы вещей ничто не выдвигается и не отодвигается; каждая из безразличных вещей в различных обстоятельствах кажется то выдвинутой, то отодвинутой. Если, например, говорят они, тиранны нападали бы на богатых, а бедных оставляли бы в покое, то всякий предпочел бы быть скорее бедным, чем богатым, так что богатство оказалось бы отодвинутым назад. Значит, о каждой из так называемых безраз- 193  
личных вещей одни говорят, что она — благо, другие — что зло; а если бы она была безразлична по природе, то все бы одинаково считали ее безразличной; поэтому ничто не является безразличным по природе.

Таким образом, если кто назовет храбрость предметом, по природе заслуживающим стремления из-за того, что львы по природе, видимо, склонны к храбрости,



и также быки, например, и некоторые люди, и петухи, то мы говорим, что если основываться на этом, то и трусость будет предметом, заслуживающим по природе стремления, так как олени, зайцы и очень многие другие животные по природе склонны к ней. И огромное большинство людей оказываются трусливыми: ведь редко кто предает себя смерти за родину (так как удерживается слабостью) или же, увлеченный духовным порывом, решается совершить другой пылкий поступок, огромная толпа людей уклоняется от всего подобного. Вследствие

194 этого и эпикурейцы считают, будто они доказали, что наслаждение заслуживает по природе стремления<sup>60</sup>; они говорят, что животные с минуты рождения, будучи еще не извращенными, стремятся к наслаждению и уклоняются от боли. Но и против них можно сказать, что

195 способное создать зло не может быть по природе благом. Наслаждение же способно создать зло, ибо к каждому наслаждению прикреплен боль, которая, по их мнению, есть зло по природе<sup>61</sup>. Так, например, наслаждается и пьяница, насыщаясь вином, и обжора, насыщаясь пищей, и сластолюбец, переходя меру в служении Афродите; но эти вещи способны создать также бедность и болезни, которые, по их мнению, являются большою

196 и злом. Значит, наслаждение по своей природе не есть благо. Точно так же то, что способно создать благо, не может быть по природе злом; боли же создают наслаждение; мы ведь и знания воспринимаем с трудом, и таким же образом некоторые овладевают и богатством, и возлюбленной, и боли ведут к здоровью. Значит, труд не зло по природе. Ибо, если бы наслаждение и было по природе благом, а труд — злом, то все бы одинаково относились к ним, как мы говорили; но мы видим, что многие философы выбирают труд и выпос-

197 ливность и презирают наслаждение. Равным образом и тех, которые считают природным благом добродетельную жизнь, можно опровергнуть тем, что некоторые мудрецы выбирают жизнь в наслаждении<sup>62</sup>, так что из их разногласия опровергается утверждение, что то или иное является благом по природе.

198 Может быть, не будет неуместным, кроме этого, установить вкратце и в частности предположение о [вещах] постыдных и непостыдных, запрещенных и не таковых, а также о законах, обычаях, благочестии по отношению к богам, почитании умерших и тому подобном. Ибо и

в таком случае мы найдем большое разногласие о том, что надо делать и чего нет<sup>63</sup>. Например, у нас считается постыдным и даже, более того, противозаконным<sup>199</sup> мужеложство; у германцев же, говорят, оно не постыдно, но считается одной из обычных вещей. Говорят, однако, что и у финян оно в древности не считалось постыдным, и Мерион Критский<sup>64</sup> был назван так для обозначения критского обычая, и некоторые сводят к этому пламенную дружбу Ахилла с Патроклом<sup>65</sup>. И что же удивительного, если и кинические философы, и ученики<sup>200</sup> Зенона Китийского, и Клеанфа, и Хрисиппа<sup>66</sup> признают это безразличным? И открытое совокупление с женщиной у нас считается постыдным, а у некоторых из индийцев признается непостыдным; по крайней мере они безразлично производят такие совокупления открыто, что мы знаем и о философе Кратете. Но и блуд женщин у нас постыден и порицаем, у многих же из египтян<sup>201</sup> прославляется; говорят, что те женщины, которые имеют сношения с очень многими мужчинами, носят и украшение на щиколотке как знак своей гордости<sup>67</sup>. У некоторых же из них девушки выходят замуж, собрав до брака приданое блудом. И мы видим, что стойки не признают неуместным сходиться с гетерой или жить от доходов гетеры<sup>68</sup>. Также у нас считается позором и<sup>202</sup> бесчестием разрисовывать тела, многие же египтяне и сарматы<sup>69</sup> разрисовывают и новорожденных. У нас постыдно для мужчины носить серьги; у некоторых же<sup>203</sup> варваров, как, например, и у сирийцев, — это признак благородства; некоторые же, распространяя признак благородства, прокалывают ноздри детей и привешивают к ним серебряные или золотые кольца, чего у нас никто не сделал бы; также здесь никто не надел бы пестро<sup>204</sup> окрашенного и длинного до ног платья, хотя это, постыдное для нас, считается у персов весьма благопристойным. И когда у сицилийского тирана Дионисия философам Платону и Аристиппу прислали такое платье, Платон вернул его обратно, сказав:

Не мог бы я надеть женскую одежду,  
Я, родившийся мужчиной,

А Аристипп принял платье, говоря:

Ведь и в вакхических плясках  
Не развратится разумная жена ?<sup>0</sup>.

Таким образом, и среди мудрецов одному казалось  
205 одно и то же непостыдным, а другому постыдным. У нас  
считается непозволительным жениться на родной матери  
или сестре. Персы же, и более всего те из них, которые,  
как кажется, упражняются в мудрости, именно маги,  
женятся на матерях. И египтяне берут в жены сестер;  
так же говорит и поэт:

Зевс на Олимпе воззвал к златотронутой сестре  
и супруге <sup>71</sup>.

Но и Зенон Китийский говорит, что нет ничего недо-  
пустимого в том, чтобы тереться телом о тело матери,  
так же как не скажут, что позорно тереть рукой какую-  
нибудь другую часть ее тела <sup>72</sup>. И Хрисипп в сочине-  
нии «О государстве» учит, что и отец может порождать  
детей от дочери, и мать от сына, и брат от сестры <sup>73</sup>.  
Платон же вообще объявил, что женщины должны быть  
206 общими <sup>74</sup>. Также и проклятый разврат самооскверне-  
ния Зенон <sup>75</sup> не отвергает, да и другие, как мы видим,  
прибегают к этому злу, как к известного рода благу.  
207 Также у нас запрещено вкушать человеческое мясо,  
у всех же варварских народов это безразлично. Но зачем  
нам говорить о варварах, когда и Тидей <sup>76</sup>, как расска-  
зывают, съел мозг врага, и стойки не считают недопус-  
тимым есть мясо как других людей, так и свое собствен-  
208 ное? <sup>77</sup> И осквернять человеческой кровью алтарь бога  
у большинства из нас запрещено; лаконяне же под-  
вергаются мучительному бичеванию у алтаря Орфо-  
сийской Артемиды ради того, чтобы широкая струя  
крови текла на алтарь богини. Но некоторые и Кроносу  
приносят в жертву человека так же, как скифы Арте-  
миде чужеземцев <sup>78</sup>; нам же кажется, что мы пятнаем  
209 святыню убийством человека. Прелюбодеев у нас  
карает закон, для некоторых же народов безразлично  
сходиться с чужими женами <sup>79</sup>. И некоторые из фило-  
софов считают безразличной связь с чужой женой <sup>80</sup>. У  
нас закон велит, чтобы отцы пользовались заботой  
210 детей, скифы же убивают тех отцов, кто перешел за  
шестидесятилетний возраст. Да и что тут удивительного,  
если Кронос серпом оскопил отца, а Зевс сверг Кроноса  
в Тартар, Афина же с Герой и Посейдоном попытались  
211 связать отца? <sup>81</sup> Но и Кронос решил уничтожить своих  
собственных детей, и Солон дал афинянам закон «о  
неосуждаемых», по которому он разрешил каждому

убивать своего собственного ребенка. У нас же законы запрещают убивать детей. И римские законодатели повелевают, чтобы дети были подчиненными и рабами отцов и чтобы имущество детей принадлежало не детям, а отцам, пока дети не достигнут свободы, наподобие купленных за деньги [рабов]; у других же это отвергнуто как нечто тираническое. Существует закон, чтобы карать убийц; борцы же, убивая, часто достигают 212 даже почета. Но законы запрещают также ударять свободных людей, атлеты же, ударяя свободных мужей, а часто и убивая, удостаиваются почестей и венков. Закон у нас велит каждому жить с одной женщиной, у фракийцев же и гетулов (это ливийский народ) 82 213 каждый живет со многими женщинами. Также разбойничество у нас незаконно и несправедливо, а у большинства варваров оно не считается недопустимым. Говорят, киликийцы 83 считали его даже славным, так что погибшие в разбое у них считаются достойными почести. И Нестор, у поэта, ласково приняв друзей Телемаха, говорит им:

...Иль без дела скитаетесь всюду  
Взад и вперед, как разбойники вольные? 84

А если бы грабеж считался позорным, то Нестор не принял бы их так ласково из подозрения, как бы они не оказались приблизительно таковыми. Но и воровство у нас считается несправедливым и противозаконным; те 215 же, которые называют Гермеса самым вороватым богом, достигают того, что оно не считается несправедливым, ибо как бог мог бы быть дурным? Некоторые же говорят, что и лаконяне наказывали воров не за то, что они украли, а за то, что были пойманы с поличным. Но у многих по закону наказывается также и трус, и бросивший щит; поэтому и лаконянка, давая щит идущему на войну сыну, сказала: «либо с ним, дитя, либо на нем». Архилох же, как бы хвастаясь перед нами тем, что он бежал, бросив щит, говорит в стихотворениях о самом себе: «Какой-нибудь житель Саоса хвастливо украшается теперь щитом, который я оставил, невольно, непорочным, в кустарнике; сам же я избежал смертного конца» 85.

А амазонки 86 даже делали хромыми родившихся 217 у них мальчиков, чтобы они не могли сделать ничего мужественного, войной же они занимались сами, тогда

как у нас считается прекрасным противоположное. И Матерь богов <sup>87</sup> допускает к себе оскопленных; а богиня не судила бы так, если бы по природе было дурно не быть мужественным. Таким образом, вопросы <sup>218</sup> справедливого, несправедливого и прекрасного в мужественности содержат в себе большое разноречие.

Но большими разногласиями наполнен и вопрос о благочестии и почитании богов. Многие говорят, что боги существуют; другие, как последователи Диагора Мелийского, Феодора и Крития Афинопского <sup>88</sup>, говорят, что они не существуют. Из тех, кто высказывается за существование богов, одни признают отечественных богов, другие — приобретенных в догматических учениях; Аристотель, например, говорил <sup>89</sup>, что бог — нечто бестелесное и граница неба; по учению стоиков, он — дух, проникающий и через уродливое <sup>90</sup>; по Эпикуру, он — человекообразен <sup>91</sup>; по Ксенофану, он — шар, ничего не испытывающий <sup>92</sup>. Далее, одни говорят, что бог заботится о нас; другие — что нет. Эпикур, <sup>219</sup> например, утверждает, что божество счастливо и нетленно, не имеет само забот и не доставляет другим <sup>93</sup>. Поэтому и в общежитии одни признают одного бога, другие же многих и различных по виду, так что они подходят даже к воззрениям египтян, почитающих богов с песьими мордами и в виде ястребов, быков, крокодилов и мало ли чего другого <sup>94</sup>. Поэтому и вопросы <sup>220</sup> о жертвах и почитании богов заключают в себе вообще большое разноречие; то, что в одних священнодействиях признается святым, в других таковым не считается. Если бы было что-нибудь по природе святое или несвятое, то этого разногласия нельзя было бы допустить. Так, например, Серапису никто не может принести в жертву поросенка, Гераклу же и Асклепию приносят. Изиде непозволительно приносить в жертву барана, а для так называемой Матери богов и для других богов он является приятной жертвой. Кроносу <sup>221</sup> приносят в жертву человека, что у огромного большинства людей считается нечестивым. В Александрии Гору приносят в жертву кошку, а Фетиде — таракана; у нас этого никто бы не сделал. Лошадь — приятная жертва Посейдону, а для Аполлона, особенно Дидимейского, это — ненавистное животное. Коз благочестиво приносят в жертву Артемиде, но не Асклепию <sup>95</sup>. <sup>222</sup> Я мог бы сказать и об очень многом другом, подобном

этому, но оставляю, стремясь к краткости. Если бы, таким образом, какая-нибудь жертва была бы по природе святой и песьятой, то она одинаково признавалась бы таковой у всех.

Подобное тому можно найти в богопочитании и применительно к образу жизни людей. В самом деле, иудей <sup>223</sup> или египетский жрец <sup>98</sup> предпочел бы умереть, чем съесть свинину, ливиец же считает среди самых недозволенных вещей вкушение барапьега мяса, некоторые же из сирийцев — голубя, другие — жертвенных животных. Рыбу в некоторых священнодействиях позволительно есть, в других — запрещено. Среди тех, кто считается мудрецами у египтян, одни считают нечестивым есть голову животного <sup>97</sup>, другие — лопатку, третьи — ногу, четвертые — еще что-нибудь. Никто из тех, кто приносит в Пелусии <sup>99</sup> жертву Касийскому <sup>224</sup> Зевсу, не взял бы себе луковицы, точно так же как жрец ливийской Афродиты не стал бы есть чеснок. В некоторых священнодействиях воздерживаются от обыкновенной мяты, в других — от душистой мяты, в третьих — от сельдерея. Некоторые же говорят, что они скорее могут есть головы отцов, чем бобы <sup>99</sup>. Но для других это различно. Мы считаем нечестивым есть собачье мясо, у <sup>225</sup> фракийцев же некоторые, как говорят, едят собак. Может быть, и у эллинов это было обычным; почему и Диокл, исходя из правил Асклепиадов, велит давать некоторым больным мясо щенят <sup>100</sup>. Некоторые же, как я сказал, безразлично едят и человеческое мясо, что у нас признается нечестивым. Но если бы вопросы почитания богов и недозволенного были бы природными, <sup>220</sup> то мнение о них было бы одинаково у всех.

Подобное этому падо сказать и о почитании усопших. Одни прячут мертвых в землю и сплошь покрывают их, считая нечестивым показывать их солнцу; египтяне же бальзамируют их, вынув внутренности, и держат у себя над землей. У эфиопов те, которые едят рыбу, <sup>227</sup> бросают их в озера, чтобы их пожрали рыбы; гирканцы <sup>101</sup> же дают их в пищу собакам, а некоторые из индийцев — коршунам. Троглодиты <sup>102</sup>, говорят, выносят умершего на какой-нибудь холм и, привязав ему голову к ногам, бросают в него со смехом камни; потом, когда засыпят его брошенными камнями, уходят. Некоторые же варвары поедают перешедших за шестидесятилетний <sup>228</sup> возраст, принеся их в жертву, умерших же в молодости

прячут в землю. Некоторые же сжигают умерших; среди этих одни берут и хранят кости <sup>103</sup>; другие, не заботясь, оставляют их брошенными. Персы <sup>104</sup>, говорят, сажают на кол умерших и бальзамируют содой, а потом стягивают ремнями. Мы также видим, как сильно иные <sup>229</sup> скорбят по умершим. И саму смерть одни признают страшной и избегаемой, другие же нет. Еврипид, например, говорит <sup>105</sup>:

Кто знает, не есть ли жизнь смерть?  
И не называется ли смертью жизнь там внизу?

Также и Эпикур говорит <sup>106</sup>: «смерть ничто для нас, ибо разрушенное бесчувственно; то же, что бесчувственно, ничто для нас». Говорят и то, что если мы состоим из души и тела, а смерть есть разрушение души и тела, то, когда мы существуем, нет смерти (ибо мы не разрушаемся); когда же есть смерть, мы не существуем, ибо от того, что нет состава души и тела, не существуем и мы. Гераклит же говорит <sup>107</sup>, что и жизнь, и смерть <sup>230</sup> существуют и тогда, когда мы живем, и тогда, когда мы умерли, ибо, когда мы живем, мертвы наши души и схоронены в нас; когда же мы умираем, оживают и живут души. Некоторые же полагают, что для нас лучше умереть, чем жить. Например, Еврипид говорит: «Нам надлежало бы собраться и плакать вокруг новорожденного, который идет навстречу стольким бедствиям, и радоваться над тем, кто умер, успокоившись от печалей, и провожать его радостными словами» <sup>108</sup>.

<sup>231</sup> То же мнение высказано и в следующем: «Самое лучшее прежде всего для жителей земли не быть рожденными, никогда не видеть лучей горячего солнца, для рожденного же как можно скорее бежать к вратам Аида и лежать обильно покрытым землей» <sup>109</sup>. Мы знаем и рассказ о Клеобисе и Битопе, который упоминает <sup>232</sup> Геродот в рассуждении об Аргивской жрице <sup>110</sup>. Рассказывают также, что некоторые среди фракийцев плачут, сидя вокруг новорожденного <sup>111</sup>. Таким образом, и смерть не может быть причислена к страшному по природе, как и жизнь — к прекрасному по природе. И из упомянутого раньше ничто не является по природе таким или иным, а все лишь признано таковым, и притом по отношению к чему-нибудь.

<sup>233</sup> Тот же способ доказательств можно перенести и на каждое из остального, чего мы не излагали теперь

ради краткости рассуждения. Если же мы по поводу некоторых вещей не можем сразу указать противоречие, то надо сказать, что у некоторых не известных нам народов может существовать разногласие и по поводу них. Так, если бы мы не знали, например, египетского обычая жениться на сестрах, то мы бы неправильно утверждали, что у всех общепризнано, что не должно жениться на сестрах; точно так же и по поводу тех вещей, в которых противоречия не бросаются нам в глаза, не следует утверждать, что в них нет разногласия, ибо возможно, как я сказал, что у некоторых народов, из неизвестных нам, разногласие о них существует.

Таким образом, скептик, видя такое большое противоречие в вещах, воздерживается от суждения о том, что является по природе благом и злом и что вообще надо делать или не делать; он устраняется и тут от опрометчивости догматиков, но следует жизненному наблюдению, не выдвигая догм, и поэтому остается невозмутимым в вещах, требующих мнения; а испытывая принуждение, он умеряет свои страсти, ибо к претерпеваниям он так же чувствителен, как любой человек, но он соблюдает меру, так как не высказывает мнения, что испытываемое им дурно по природе. В самом деле, высказывать нечто такое, как мнение, хуже даже, чем само испытывание; так, иногда те, кто находится под ножом [у врача] или испытывает что-либо другое подобное<sup>112</sup>, переносят это, а стоящие вокруг теряют сознание, составив себе о происходящем мнение, что это — страдание. Кто же предположил, будто что-нибудь по природе является благом или злом или таким вообще, что его надо делать или не делать, тот испытывает разного рода смущение. Когда с ним случается то, что он признает по природе дурным, он воображает, что мучается; а как только он овладеет тем, что ему кажется благом, он впадает в необычное смущение вследствие гордости и страха потерять его, остерегаясь, как бы не очутиться опять в том, что он признает по природе злым, ибо тех, кто говорит, что благо нетеряемо<sup>113</sup>, мы заставим замолчать, поскольку разногласия здесь создают затруднения. Вследствие этого мы заключаем: если то, что способно причинить зло, есть зло и должно быть избегаемо, а убеждение, что одно по природе благо, а другое — зло, причиняет смущение, то дурным и избегаемым является предположение и



убеждение, что что-нибудь по природе является дурным или хорошим.

Этого достаточно сказать в настоящее время о благе, зле и безразличном.

[25. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

- 239 Из сказанного раньше ясно, что не может быть и пикакого искусства по отношению к жизни<sup>114</sup>. Ибо если есть такое искусство, то оно занимается рассмотрением блага, зла и безразличного. Стало быть, если всего этого не существует, то не существует и искусства по отношению к жизни. И, кроме того, если все догматики не признают согласно одного искусства по отношению к жизни, но одни предполагают одно, другие — другое, то они впадают в противоречие и подходят под рассуждение о противоречии, которое я исследовал
- 240 в том, что было нами сказано о благе<sup>115</sup>. Допустим даже, что все признали бы предположительно одно жизненное искусство, как, например, прославленную рассудительность (φρόνησις), которая хотя и грезится стойкам, да все же кажется много убедительнее других; но и в этом случае тем не менее последуют бессмысленности. Ибо если рассудительность — добродетель, а добродетелью обладает только мудрец, то стойки, не будучи мудрыми<sup>116</sup>, не будут иметь искусства в отношении к жизни. Вообще, судя по их учению, искусство не может
- 241 существовать, и поэтому не будет и искусства по отношению к жизни, поскольку дело идет о том, что они говорят. Ведь они считают<sup>117</sup>, что искусство есть система восприятий, восприятие же есть согласие с постигающим представлением. Но постигающее представление ненаходимо, ибо и каждое представление невосприимчиво, и нельзя узнать, каково постигающее представление среди представлений, поскольку мы не можем судить просто каждым представлением, какое из них является постигающим, а какое нет; а с другой стороны, мы нуждаемся в постигающем представлении, для того чтобы узнать, каково постигающее представление, и впадаем, таким образом, в бесконечность, требуя для узнавания представления, принятого как постигающее, другого постигающего представления. Поэтому-то и стойки поступают неправильно в изложении понятия

постигающего представления <sup>118</sup>; они называют постига- <sup>242</sup>  
ющим представлением то, которое произошло от суще-  
ствующего, а существующим они называют то, что  
способно возбуждать постигающее представление, и,  
таким образом, они впадают в затруднительный троп  
взаимной доказуемости. Итак, для того, чтобы было  
искусство по отношению к жизни, нужно, чтобы раньше  
было [вообще] искусство, а для того, чтобы существо-  
вало искусство, нужно, чтобы раньше существовало  
восприятие, а чтобы существовало восприятие, нужно  
воспринять согласие с постигающим представлением;  
постигающее же представление нельзя найти, нельзя  
найти поэтому и искусство по отношению к  
жизни.

Говорят еще и следующее. Каждое искусство кажется <sup>243</sup>  
воспринимаемым из представленных им собственных  
творений; в искусстве же по отношению к жизни нет  
никакого собственного творения, ибо то, что кто-нибудь  
мог бы назвать его творением, оказывается общим и  
для необразованных людей, как, например, почитание  
родителей, возвращение залога и все остальное. Значит,  
не существует искусства по отношению к жизни. Также  
и из того, что то или иное кажется сказанным или сде-  
ланным рассудительным [человеком] в рассудительном  
настроении (как говорят некоторые), мы не узнаем,  
что это дело рассудительности. Ибо само рассудительное  
настроение невосприемлемо, не являясь ни само по <sup>244</sup>  
себе просто, ни в своих делах, ибо последние являются  
общими и для необразованных. Говорить же, что мы  
воспринимаем того, кто обладает искусством по отно-  
шению к жизни, по размеренному постоянству его  
поступков, могут те, которые крикливо возносят чело-  
веческую природу и больше хвастают, чем говорят  
истинное: «Таков ведь разум людей, обитателей земли,  
каков день, посылаемый отцом богов и людей» <sup>119</sup>.

Остается сказать о том, будто искусство по отно- <sup>245</sup>  
шению к жизни воспринимается из тех творений, кото-  
рые пишутся в книгах. Из них я для примера приведу  
немного, так как они многочисленны и похожи друг  
на друга. Так, например, глава их учения, Зенон <sup>120</sup>, в  
рассуждениях о воспитании детей говорит много подоб-  
ного и, между прочим, следующее: «Входить в любовную  
связь с детьми нужно не больше и не меньше, чем с не-  
детьми, и с женщинами не меньше, чем с мужчинами.

Ибо детям приличествует и подобает не другое, чем не детям, и женщинам [не другое], чем мужчинам, но одно и то же». По поводу же почитания родителей <sup>246</sup> тот же человек говорит применительно к жизни Иокасты и Эдипа, что нет ничего страшного в том, чтобы сойтись с матерью <sup>121</sup>. «Если бы она была больна и он помог бы ей, растирая руками ту или иную часть ее тела, то не было бы ничего постыдного; если же он радуется ее, врачую другую часть тела, и успокаивает этим ее страдания, и порождает от матери благородных детей, то неужели это постыдно?» С этим соглашается и Хрисипп; он говорит в «Государстве»: «Мне кажется, что эти вещи должны быть совершены, так как и теперь они не считаются дурными по обычаю многих, а именно чтобы и мать рождала детей от сына, и отец от дочери, и единоплодный брат от единоутробной сестры» <sup>122</sup>. И в той же <sup>247</sup> книге вслед за тем он предлагает нам и людоедство, говоря: «Если от живого человека отрежут какую-нибудь часть, годную для пищи, то ее не надо ни погребать, ни бросать попусту, но издержать так, чтобы из наших частей произошла другая часть» <sup>123</sup>. В рассуждении же о нравственной обязанности он определенно <sup>248</sup> говорит по поводу погребения родителей: «Когда умирают родители, то нужно делать самые простые похороны, так как нам нет никакого дела до тела, как и до ногтей или зубов, или волос, и мы не нуждаемся ни в какой такой заботе и внимании. Поэтому, если мясо годно, [пусть] употребят его в пищу; точно так же, если отрезаны собственные части, например нога, следует употребить в пищу ее и тому подобное; а то, что негодно, либо [пусть] оставят, похоронив, либо сожгут и развеют пепел, или, бросив подальше, не будут заботиться о нем так же, как о ногте или волосах» <sup>124</sup>. Весьма много <sup>249</sup> есть и подобного этому, о чем говорят философы, но чего они не посмели бы провести [в жизни], разве только если жили бы в государстве киклопов или лестригонов <sup>125</sup>. Если же ничего из этого они не проводят [в жизни], а то, что они делают, у них общее с необразованными, то в таком случае нет никакого собственного творения у тех, кто подозревается как владеющий искусством по отношению к жизни. Если, таким образом, искусства непременно должны быть восприняты из собственных творений, а мы не видим никакого собственного творения у так называемого искусства по

отношению к жизни, то это последнее не воспринимается. Поэтому никто и не может утверждать о нем, что оно существует.

[26. ВОЗНИКАЕТ ЛИ У ЛЮДЕЙ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

Если же искусство по отношению к жизни возни- 250  
кает в людях, то возникает либо по природе, либо  
через изучение и обучение. Если по природе, то искус-  
ство по отношению к жизни возникает в них либо по-  
скольку они люди, либо поскольку они не-люди. Но  
поскольку они не-люди, оно не возникает никоим обра-  
зом: они ведь не существуют как не-люди. Если же  
поскольку они люди, то рассудительность принадле-  
жала бы всем людям, так что все были бы разумными,  
добродетельными и мудрыми. А говорят, что люди  
в огромном большинстве дурны. Значит, и поскольку  
они люди, у них не существует искусство по отношению 251  
к жизни. Значит, оно не существует по природе. И далее,  
если они хотят, чтобы искусство было системой воспри-  
ятий, вместе заученных <sup>126</sup>, то они показывают, что и  
остальные искусства, и то, о котором идет речь, пости-  
гаются больше путем некоторого испытания и изучения.

[27. ДОСТУПНО ЛИ ИЗУЧЕНИЮ ИСКУССТВО  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ?]

Но оно не постигается также ни обучением, ни изу- 252  
чением. Чтобы имели существование эти последние,  
нужно предварительно признать следующие вещи:  
изучаемое, обучающего и учащегося, способ изучения.  
Но ничто из этого не существует; значит, не существует  
и обучения.

[28. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ИЗУЧАЕМОЕ?]

Изучаемое, например, является либо истинным, 253  
либо ложью; если ложью, то оно не может быть изу-  
чено, ибо говорят, что лжи не существует, а изучения  
несуществующего не может быть. Но если бы и сказали,  
что оно истинно, [то оно не могло бы быть изучено],  
ибо то, что истинного не существует, мы показали в  
рассуждениях о критерии <sup>127</sup>. Таким образом, не изу-

чается ни ложь, ни истинное, а кроме этого ничто не может быть изучаемым (никто ведь, конечно, не скажет, что если это неизучаемо, то он изучает одно сомнительное); поэтому ничто не изучается. Кроме того, изучае-  
254 мое будет либо явлением, либо неочевидным. Если оно будет явлением, то оно не будет нуждаться в изучении; то, что является всем людям, является одинаково. Если же оно будет неочевидным, то оно не будет изучаемо, ибо неочевидное невосприемлемо вследствие неразрешимого разногласия о нем, как мы часто указывали. Каким же образом то, чего нельзя никому воспринять, может быть [предметом] изучения и обучения? Если же не изучается ни явление, ни неочевидное, то ничто не  
255 изучается. Далее, изучаемое является либо телом, либо бестелесным, а каждое из них, будучи либо явлением, либо неочевидным, не может быть изучено вследствие недавно перед этим высказанного рассуждения. Значит, ничто не изучается. Кроме того, изучается либо суще-  
256 ствующее, либо несуществующее. Несуществующее не изучается, ибо если изучается несуществующее, а изучение, как кажется, занимается истинным, то несуществующее будет истинным. Но, будучи истинным, оно будет и существовать, ибо истинным называют то, что существует и противопоставляется чему-нибудь. Но бессмысленно говорить, что существует несуществующее; значит, несуществующее не изучается. Но так же  
257 и существующее. Ибо если изучается существующее, то изучается либо поскольку оно существующее, либо по отношению к чему-нибудь другому. Но если оно изучаемо, поскольку оно существующее, то оно будет принадлежать к существующим вещам, а в силу этого не будет изучимым, ибо учение должно происходить из чего-нибудь бесспорного и заученного<sup>128</sup>. Значит, существующее, поскольку оно существующее, не яв-  
258 ляется изучаемым. Но также и по отношению к чему-нибудь другому. Существующее не имеет в качестве присущего ему чего-нибудь другого, что является несуществующим; поэтому если не изучается существующее, поскольку оно существующее, то оно не будет изучаться и по отношению к чему-нибудь другому, ибо то, что является для него когда-нибудь присущим, является существующим. И кроме того, это существующее, о котором скажут, что оно изучается, будет либо явлением, либо неочевидным и, подпадая под

высказанные раньше затруднения, окажется неизучаемым. Если же не изучается ни существующее, ни несуществующее, то изучаемое будет ничто.

[29. существуют ли обучающий и учащийся]

Вместе с этим, таким образом, опровергаются и <sup>259</sup> обучающий, и учащийся, тем не менее они вызывают и свои особые затруднения. Ведь либо искусственный будет обучать искусственного, либо неискусственный — неискусственного. Но искусственный не обучает искусственного: ни один из них, поскольку он искусствен, не нуждается в обучении. Но так же неискусственный [не обучает] неискусственного, как и слепой не может указывать дорогу слепому. [Не обучает] и неискусственный искусственного; это было бы смешно. Остается сказать, что искусственный обучает неискусственного; но и это принадлежит <sup>260</sup> к области невозможного. Вообще считается невозможным, чтобы существовал искусственный, так как никто не оказывается искусственным по собственной природе и вместе с рождением, равным образом из неискусственного никто не делается искусственным. В самом деле, одно воззрение (θεωρημα) и одно восприятие либо могут сделать неискусственного искусственным, либо нет. Но если одно восприятие творит неискусственного искус- <sup>261</sup> ным, то прежде всего можно будет сказать, что искусство не есть сочетание восприятий, ибо в таком случае тот, кто вообще ничего не знает, считался бы искусственным, выучиводно воззрение искусства. Далее, кто-нибудь может сказать, что если воспринявший некоторые воззрения искусства и нуждающийся еще в одном, будучи вследствие этого неискусственным, приобретает и это одно, то станет искусственным из неискусственного в силу одного восприятия; но это еще как сказать. Ибо он не смог бы указать среди отдельных людей ни <sup>262</sup> одного еще неискусственного, который будет искусственным, если приобретет одно какое-нибудь воззрение; ведь никто, конечно, не умеет высчитать количество воззрений в каждом искусстве так, чтобы он мог сказать, высчитав постигнутые воззрения, сколько остается до полного числа воззрений [этого] искусства. Отсюда познание одного воззрения не делает неискусственного искусственным. Предположим, что это истинно, так как <sup>263</sup> никто не воспринимает сразу все воззрения искусств,

по если [воспринимает] вообще, то порознь — допустим предположительно и это, — в таком случае тот, о котором говорят, что он постигает воззрения искусства одно за другим, не может быть искусственным, мы ведь указывали, что знание одного воззрения не может сделать неискушенного искусственным. А поэтому, стало быть, никто не делается искусственным из неискушенного, следовательно, и на этом основании искусственный оказывается несуществующим, а поэтому также [оказывается несуществующим] и обучающий. Но и тот, кто считается учащимся, будучи неискушенным, не может изучать и воспринимать воззрения искусства, в котором он неискушен. Ведь не может родившийся слепым, поскольку он слеп, получить восприятие цветов, а также родившийся глухим — звука, точно таким же образом и неискушенный не может воспринять воззрения искусства, в котором он неискушен. Ибо, таким образом, один и тот же был бы искусен и неискушен в том же самом, неискушен — потому, что он таковым предполагается, искусен — потому, что он имеет восприятие воззрений искусства. Таким образом, и искусственный не обучает неискушенного. Если же не обучают ни искусственный искусственного, ни неискушенный неискушенного, ни неискушенный искусственного, ни искусственный неискушенного, а кроме того, нет ничего, то не существует ни обучающего, ни обучаемого.

[30. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КАКОЙ-НИБУДЬ СПОСОБ ИЗУЧЕНИЯ?]

Если же не существует ни учащегося, ни обучающего, <sup>266</sup> то лишним оказывается и способ изучения. Тем не менее он подвергается сомнению и в силу следующего рассуждения. Способ изучения состоит либо в очевидности, либо в слове, но, как мы покажем, он не состоит ни в очевидности, ни в слове, значит, и способ изучения невозможен. В очевидности не получается изучение, ибо очевидность относится к тому, что показывается, показывающееся же является всем; явление же, поскольку оно явно, воспринимается всеми; воспринимаемое же всеми — неизучаемо; значит, ничто не изучается из очевидности. Но ничто не изучается и в слове. <sup>267</sup> В самом деле, это последнее либо обозначает что-нибудь, либо не обозначает ничего. Но ничего не обозначающее не будет и обучающим чему-нибудь. Если же оно обо-

значает что-нибудь, то обозначает либо по природе, либо по установлению. Но по природе оно не обозначает, ибо не все, слушая, понимают всех, как, например, эллины — варваров, а варвары — эллинов. Если же оно имеет значение по установлению, то ясно, что те, кто раньше воспринял те вещи, в соответствии с которыми установлены слова, воспримут их, учась не из них тому, чего они не знали, но вспоминая и возобновляя в себе то, что знали; те же, кто желает изучить неизвестные вещи, не зная [тех вещей], в соответствии с которыми установлены слова, не получают ниоткуда восприятия. Поэтому не может существовать и способа изучения. Ибо и обучающий должен внушить учащемуся восприятие воззрений изучаемого искусства, чтобы тот, таким образом, восприняв их сочетание, сделался искушенным. Но восприятие есть ничто, как мы показали в предыдущем<sup>129</sup>, поэтому не может существовать способ изучения. Если же нет ни изучаемого, ни обучающего, ни учащегося, ни способа изучения, то нет ни изучения, ни обучения.

Вот что я выставляю более общим образом против изучения и обучения; но относительно так называемого искусства по отношению к жизни может возникнуть и такое сомнение. Мы, например, в предыдущем<sup>130</sup> доказали, что не существует изучаемого предмета, в данном случае рассудительности; несуществующим является также обучающий и учащийся. Ведь либо рассудительный будет обучать рассудительного искусству по отношению к жизни, либо нерассудительный — нерассудительного, либо нерассудительный — рассудительного, либо рассудительный — нерассудительного. Но никто из этих никого не учит; значит, не изучается так называемое искусство по отношению к жизни. Об остальном же, может быть, излишне и говорить; если же рассудительный учит нерассудительного рассудительности, а рассудительность — это наука о благе, о зле и о том, что не есть ни то, ни другое, то нерассудительный, не имея рассудительности, не знает и того, что есть благо, зло или что не есть ни то, ни другое; не зная же этого, он во всяком случае будет только слушать то, что говорит рассудительный, учащий его благу, злу и тому, что не есть ни то, ни другое, но не будет их познавать. Ведь если бы он воспринимал их тогда, когда находился в состоянии нерассудительности, то нерассу-



дительность оказалась бы способной рассматривать благо, зло и то, что не есть ни то, ни другое. Но, по их  
272 взглядам, перассудительность не в состоянии рассматривать это, ибо в таком случае перассудительный будет рассудительным. Значит, перассудительный не постигает того, что говорит или делает рассудительный в соответствии со смыслом обучения. Но если не постигает, то не может и обучаться им, не говоря уже о том, что он не может обучаться ни через наглядность, ни через слово, как мы раньше сказали. Короче говоря, если так называемое искусство по отношению к жизни не возникает ни через обучение, ни через изучение, ни по природе, то столь прославленное у философов искусство по отношению к жизни вообще ненаходимо.  
273 Если же быть снисходительным и признать, что у кого-нибудь и возникает это пригрезившееся жизненное искусство, то оно окажется для обладающих им более вредным и причиняющим смущение, чем полезным.

[31. ПРИНОСИТ ЛИ ИСКУССТВО ПО ОТНОШЕНИЮ К ЖИЗНИ ПОЛЬЗУ ОБЛАДАЮЩЕМУ ИМ?]

А именно, если взять сряду для примера немного из многого, может казаться, что жизненное искусство полезно для мудрого, давая ему самообладание в стремлении к прекрасному и в уклонении от злого<sup>131</sup>. Но мудрый, который, по их мнению, владеет собой, назы-  
274 вается, согласно с этим, «владеющим собой», либо поскольку он не имеет никакого стремления к прекрасному и уклонения от злого, либо поскольку он имел дурные стремления и уклонения, но осиливает их разумом. Но поскольку он не одержим дурными реше-  
275 ниями, он не может оказаться владеющим собой, ибо он не будет овладевать тем, чего не имеет. Кто бы, например, сказал, что евнух владеет собой в отношении любовных вожделений или больной желудком в воздержании от еды (ибо у них вообще не возникает желания таких вещей, чтобы противопоставить самообладание этим желаниям)? Точно таким же образом нельзя назвать и мудрого владеющим собой, ибо в нем не будет и рождаться страсть, которой он будет владеть. Если  
276 же его будут считать владеющим собой, поскольку он подвержен дурным решениям, но осиливает их разумом, то [этим] прежде всего признают, что ему совсем не

помогла рассудительность, так как он все еще находится в беспокойстве и нуждается в помощи, а кроме того, он оказывается даже несчастнее тех, кто считается дурным. Ибо если он стремится к чему-нибудь, то во всяком случае беспокоится, если же осиливает [это] рассуждением, то сохраняет в себе зло и в силу этого беспокоится больше, чем тот дурной, который уже этого не испытывает, ибо тот, кто стремится, беспокоится, кто же достигает предмета желаний, тот успокаивается. <sup>277</sup> Поэтому мудрый не владеет собой, поскольку дело касается рассудительности; а если владеет, то он несчастнейший из всех людей, так что жизненное искусство принесло ему не пользу, но величайшее беспокойство. А мы уже показали в предыдущем, что тот, кто думает, будто владеет жизненным искусством, и в силу его знает, что по природе благо и что дурно, сильно беспокоится, когда ему предстоят и благие вещи, и злые. Итак, надо сказать, что если существование блага, <sup>278</sup> зла и безразличного не общепризнано, то жизненное искусство, пожалуй, даже не существует, а если и признать его предположительно существующим, то оно не приносит владеющим им никакой пользы, а наоборот, внушает им величайшее беспокойство; поэтому догматики, как кажется, напрасно так важно насупливают брови, [говоря] о названной ими этической части так называемой философии.

Таким образом, мы в достаточной для общего очерка <sup>279</sup> мере разобрали этический отдел и этим заканчиваем третью часть и всю обработку Пирроновых положений, добавив следующее.

**[32. ПОЧЕМУ СКЕПТИК ИНОГДА УМЫШЛЕННО  
ВОЗБУЖДАЕТ РАССУЖДЕНИЯ,  
СЛАБЫЕ В ОТНОШЕНИИ ДОСТОВЕРНОСТИ?]**

Скептик в силу любви к людям хочет по возможности <sup>280</sup> исцелить рассуждением гордыню и опрометчивость догматиков. Как врачи телесных страданий имеют различные по силе лекарства и для сильно страдающих употребляют сильные, для слабо страдающих — слабые, так же и скептик приводит различные по силе рассуждения: для тех людей, которые сильно подвержены опрометчивости, он прибегает к полновесным <sup>281</sup> рассуждениям и таким, которые могут основательно разрушить гордое состояние догматиков; к более легким

он прибегает для тех, чья гордыня не так глубока и легко исцелима и может быть опровергнута более легкими доводами вероятности. Поэтому исходящий из скепсиса не боится нарочно приводить то полновесные по вероятности рассуждения, то кажущиеся более слабыми, так как даже их ему часто достаточно, чтобы совершить преднамеченное.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ПРОТИВ УЧЕНЫХ

#### КНИГА XI

#### ПРОТИВ ЭТИКОВ

- <sup>1</sup> *Тимон*, фр. 67, изд. Дильса. См. т. I настоящего издания стр. 380—381. — 7.
- <sup>2</sup> *Гомер*. Одиссея, IV, 392. Ср. «Против логиков», I, 21. — 7.
- <sup>3</sup> Подробнее о Ксенократе см. «Против логиков», I, 147—149. Фрагменты Ксенократа собраны в издании: R. Heinze. Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Hildesheim, 1965. (с изд. 1892 года). — 7.
- <sup>4</sup> «Фрагменты стоиков», II, 224, изд. Арнима (см. т. I настоящего издания, стр. 381). — 8.
- <sup>5</sup> *Хрисипп*, фр. II, 224, изд. Арнима. — 9.
- <sup>6</sup> *Тимон*, фр. 68, изд. Дильса. — 10.
- <sup>7</sup> *Эпикур*, фр. 255, изд. Уэенера. См. т. I наст. изд., стр. 381. — 10.
- <sup>8</sup> «Фрагменты стоиков», III, 75, изд. Арнима. — 11.
- <sup>9</sup> «Собакой» назывался у греков, по-видимому, тюлень. От этого же слова происходит и название клинической школы философов. Кроме того, «Собакой» именовалось созвездие Большого Пса (а иногда лишь одна из его звезд — Сириус). — 12.
- <sup>10</sup> «Фрагменты стоиков», III, 73, изд. Арнима. — 12.
- <sup>11</sup> Там же, фр. 184. — 12.
- <sup>12</sup> См. *Аристотель*. Никомахова этика, I, 1. — 12.
- <sup>13</sup> Ср. *Платон*. Кратил, 412 С. — 13.
- <sup>14</sup> *Гомер*. Одиссея, XIV, 228, перевод В. А. Жуковского. — 14.
- <sup>15</sup> См. «Эллинистские поэты в переводах В. В. Вересаева». М., 1963, стр. 218, фр. 62. — 14.
- <sup>16</sup> См. *Аристотель*. Никомахова этика, I, 8. — 15.
- <sup>17</sup> Фр. III, 96, изд. Арнима. — 15.
- <sup>18</sup> *Симонид* — греческий поэт второй половины VI — начала V в. до н. э. — 15.
- <sup>19</sup> *Ликимний* — греческий лрик и ритор, живший около 400 г. до н. э. — 15.

<sup>20</sup> *Герофил из Халкедона* (ок. 300 г. до н. э.) — выдающийся александрийский врач и философ. См. «Против логиков», II, 188, 220. — 16.

<sup>21</sup> *Крантор* (ок. 300 г. до н. э.) — академик, ученик Ксенократа. — 16.

<sup>22</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 216, перевод Н. И. Гнедича. — 16.

<sup>23</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 558; Электра, 944, перевод И. Анненского. — 16.

<sup>24</sup> Эти божества — Асклепий, Панацея, Афина Гигия, алтарь последней был установлен в Афинах при Перикле. — 17.

<sup>25</sup> Фрагмент неизвестной трагедии Еврипида. — 17.

<sup>26</sup> Фр. III, 122, изд. Арнима. — 17.

<sup>27</sup> *Аристон*, фр. 361, изд. Арнима. См. т. I наст. изд., стр. 381. — 18.

<sup>28</sup> См. *Платон*. Государство, II, 379 А слл. и 335 D. — 19.

<sup>29</sup> Имеется в виду киник Антистен — ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 180—181. — 19.

<sup>30</sup> *Клеанф*, фр. 547, изд. Арнима. — 19.

<sup>31</sup> *Архедем*, фр. 22, изд. Арнима. *Архедем из Тарса* (II в. до н. э.) — ученик Дюгена Вавилонского, философ-стоик. — 19.

<sup>32</sup> *Панэций Родосский* (ок. 185—110 г. до н. э.) — философ, представитель Средней Стои, положивший начало римскому стоицизму, учитель Цицерона. Фрагменты сочинений Панэция и свидетельства античных авторов о нем собраны в издании: Panaetii Rhodii Fragmenta, ed. M. van Straaten. Leiden, 1962<sup>3</sup>. — 19.

<sup>33</sup> См. «Против этиков», 77. — 22.

<sup>34</sup> Фр. III, 79, изд. Арнима. — 22.

<sup>35</sup> Фр. 389, изд. Уэенера. — 23.

<sup>36</sup> Здесь подразумеваются стоики — см. фр. III, 99, изд. Арнима. — 23.

<sup>37</sup> *Гомер*. Илиада, XXII, 62 — 64, перевод Н. И. Гнедича. — 25.

<sup>38</sup> *Гомер*. Одиссея, IV, 565, перевод В. А. Жуковского. — 25.

<sup>39</sup> Полудитата из Гомера — см. «Илиада», XIV, 507. — 26.

<sup>40</sup> Фрагмент неизвестной комедии. — 27.

<sup>41</sup> Фрагмент трагедии Еврипида. — 27.

<sup>42</sup> *Тимон*, фр. 70, изд. Дильса. — 30.

<sup>43</sup> Там же, фр. 63. — 30.

<sup>44</sup> Там же, фр. 64. — 30.

<sup>45</sup> *Гомер*. Илиада, III, 66. — 31.

<sup>46</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 25—30. — 31.

<sup>47</sup> «Против этиков», 110 — 140. — 31.

<sup>48</sup> *Еврипид*, фрагмент несохранившейся трагедии. — 32.

<sup>49</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 529, перевод В. А. Жуковского. — 33.

<sup>50</sup> Там же, XIX, 163 — 164; последняя строка — добавление Секста Эмпирика. — 33.

<sup>51</sup> *Тимон*, фр. 72, изд. Дильса. — 34.

<sup>52</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 25 — 30. — 34.

<sup>53</sup> *Гомер*. Одиссея, XII, 453, перевод В. А. Жуковского, — 34.

<sup>54</sup> Фр. 219, изд. Уэенера. — 34.

<sup>55</sup> Фр. III, 598, изд. Арнима. — 35.

<sup>56</sup> *Тимон*, фр. 65, изд. Дильса. — 35.

<sup>57</sup> Там же, фр. 66. — 35.

37. <sup>58</sup> Стопческов определение — см. фр. I, 73, изд. Арнима. — 37.
- <sup>59</sup> Фр. II, 97, изд. Арнима. — 37.
- <sup>60</sup> См. «Против этиков», 42—109. — 37.
- <sup>61</sup> Подразумеваются стойки — см. фр. II, 123, изд. Арнима. — 38.
- <sup>62</sup> *Зенон*, фр. 250, изд. Арнима. Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 200 слл. — 38.
- <sup>63</sup> *Зенон*, фр. 251, изд. Арнима. — 38.
- <sup>64</sup> Там же, фр. 256. — 38.
- <sup>65</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 39.
- <sup>66</sup> Там же, фр. 748. — 39.
- <sup>67</sup> Там же, фр. 752. — 39.
- <sup>68</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 297, перевод В. А. Жуковского. — 39.
- <sup>69</sup> Подобные рассуждения см. в I книге цикла «Против ученых» (9—38, стр. 53—59 наст. тома). — 43.
- <sup>70</sup> Фр. II, 195, изд. Арнима. — 44.
- <sup>71</sup> См. фр. II, 170, изд. Арнима. — 45.
- <sup>72</sup> См. «Против физиков», I, 437—439. — 45.
- <sup>73</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 45.
- <sup>74</sup> *Амеры* — буквально «бесчастные» — так, по сообщению Секста, именовал элементы сущего философ Диодор Крон. Подробнее о названных концепциях см. «Против физиков», I, 359—364; «Три книги Пирроновых положений», III, 30—32. — 46.
- <sup>75</sup> См. «Против логики», II, 15 слл. — 46.
- <sup>76</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. Ср. «Против логики», II, 59; «Против физиков», I, 45, 395. — 45.
- <sup>77</sup> См. «Против этиков», 197—203. — 50.

## ПРОТИВ УЧЕНЫХ

### КНИГИ I—VI

### ПРОТИВ РАЗНЫХ НАУК

#### КНИГА I

#### ВСТУПЛЕНИЕ

- <sup>1</sup> Первые сорок параграфов этой книги представляют собой общее вступление к шести книгам «Против разных наук». — 51.
- <sup>2</sup> Фр. 227, изд. Узенера. — 51.
- <sup>3</sup> Там же, стр. 89. — 51.
- <sup>4</sup> *Навсифан* (IV в. до н. э.) — философ, последователь Демокрита, склонявшийся к скептицизму. См. *Навсифан*, фр. А 7, изд. Дильса. — 51.
- <sup>5</sup> Фр. 114, изд. Узенера. — 51.
- <sup>6</sup> Имеются в виду астрономия, геометрия, музыка, грамматика и риторика, составлявшие круг общеобразовательных предметов. — 52.
- <sup>7</sup> Ср. «Против этиков», 218—243. — 53.
- <sup>8</sup> Фр. II, 330, изд. Арнима. — 54.
- <sup>9</sup> Там же, фр. II, 170. — 55.
- <sup>10</sup> Относительно «словесного» см. т. I настоящего издания, стр. 382, — 55.

<sup>11</sup> Фр. 275, изд. Узенера. — 55.

<sup>12</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 38 слл., «Против физиков», I, 359 слл. — 56.

<sup>13</sup> Строка из эпиграммы «На гробницу Мидаса», приписываемой Гомеру:

Медная дева, я здесь возлежу, на гробнице Мидаса,  
И до тех пор, пока воды текут и леса зеленеют,  
На орошенном слезами кургане его пребывал,  
Я возвещаю прохожим, что это Мидаса могила.

Перевод Л. Блуменау.

См. «Греческая эпиграмма». М., 1960, стр. 23. Ср. Платон. Федр, 264D. — 57.

<sup>14</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 253. — 57.

<sup>15</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», III, 259. — 57.

<sup>16</sup> См. «Против физиков», I, 195 и II, 310. — 58.

<sup>17</sup> Ср. «Три книги Пирроновых положений», II, 214. — 58.

<sup>18</sup> «Против физиков», I, 2. — 59.

## КНИГА I (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

### ПРОТИВ ГРАММАТИКОВ

<sup>1</sup> Нумерация параграфов этого трактата есть продолжение нумерации предшествующей части, направленной против ученых вообще. — 60.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея, XII, 184—191, перевод В. А. Жуковского. — 60.

<sup>3</sup> Аристарх Самофракийский (ок. 217—143 гг. до н. э.) — самый знаменитый из «грамматиков», глава Александрийской библиотеки, был учеником и преемником Аристофана Византийского (ок. 257—180 гг. до н. э.). Кратет Маллотский был современником Аристарха и возглавил противостоявшую александрийской пергамскую школу грамматиков, а впоследствии заложил основы грамматической науки в Риме. — 61.

<sup>4</sup> Асклепиад Мирлейский (II—I вв. до н. э.) — греческий грамматик, работавший сначала в Александрии, а затем в Риме. — 61.

<sup>5</sup> Ср. «Греческая эпиграмма». М., 1960, стр. 98, 101. Креофил Самосский — древний эпический поэт. Ему приписывается упомянутая в первой эпиграмме поэма «Взятие Эхалии», где рассказывалось о состязании Геракла с сыновьями царя Еврита в стрельбе из лука и о последовавшем за этим походе против Эхалии. Иола — дочь Еврита. «Грамоты Платона о душе» — диалог «Федон». — 61—62.

<sup>6</sup> См. фр. 227, изд. Узенера. — 62.

<sup>7</sup> Там же, фр. 22. — 62.

<sup>8</sup> Тимон, фр. 61, изд. Дильса. Финикийский царевич Кадм, мифический основатель Фив, по преданию, ввел в Греции финикийское письмо. — 63.

<sup>9</sup> Эпикур, фр. 255, изд. Узенера. Ср. «Против этиков», 21. — 63.

<sup>10</sup> Дионисий Фракийский (ок. 170—90 гг. до н. э.) — ученик и последователь Аристарха Самофракийского, автор первой нормативной грамматики греческого языка. — 63.

<sup>11</sup> Фукидид. История, VI, 4, 5. — 64.

<sup>12</sup> Демосфен. О венке, 122. — 64.

<sup>13</sup> ῥῶς — вместо ῥῶ'ος («он же сказал»). — 64.

<sup>14</sup> Упоминание о грамматике Птолемея (по прозванию Перипатетик) встречается в схолиях (античные комментарии) к сочинениям Дионисия Фракийского. Сведений о времени жизни и о произведениях его нет. — 64.

<sup>15</sup> Сочинение не сохранилось. — 64.

<sup>16</sup> Метродор Лампсакский (330—277 до н. э.) — друг Эпикура, теоретик и пропагандист эпикуреизма. — 64.

<sup>17</sup> Еврипид. Финикиянки, 528 слл. — 64.

<sup>18</sup> Апория «кучи», или «сорит», — один из мегарских парадоксов; см. т. I наст. изд., стр. 387. — 66.

<sup>19</sup> См. «Фрагменты стоиков», I, 72, изд. Арнима. — 67.

<sup>20</sup> Харес (Харит) — античный грамматик, ученик Аполлония Родосского (ученого и поэта III в. до н. э.). — 67.

<sup>21</sup> Гомер. Илиада, X, 190. — 68.

<sup>22</sup> Фр. II, 166, изд. Арнима; см. «Против логиков», II, 12. — 68.

<sup>23</sup> См. «Против грамматиков», 44. — 68.

<sup>24</sup> Ср. Аристотель. Метафизика, 981 а 13. — 68.

<sup>25</sup> Глоссы — слова в сочинениях древних авторов, малопонятные уже античным читателям. — 68.

<sup>26</sup> Просодия — характеристика произнесения гласного звука, включающая долготу, ударение и придыхание. См. «Против грамматиков», 113. — 68.

<sup>27</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», II, 78, 89. — 68.

<sup>28</sup> Ср. Гораций. Послание к Пизонам («Об искусстве поэзии»), 60—72:

Словно леса меняют листву, обновляясь с годами,  
Так и слова: что раньше возросло, то и раньше погибнет,  
А молодые ростки расцветут и наполнятся силой...  
...Вечно ли будет язык одинаково жив и прекрасен?  
Нет, возродятся слова, которые ныне забыты,  
И позабудутся те, что в чести, — коль захочет обычай,  
Тот, что диктует и меру, и вкус, и закон нашей речи.

Перевод М. Л. Гаспарова. — 69.

<sup>29</sup> Димитрий Хлор — античный грамматик, сведений о жизни и сочинениях которого мы не имеем; имя его упоминается также в схолиях к поэмам Никаидра Колофонского (II в. до н. э.). — 69.

<sup>30</sup> Секст Эмпирик выделяет в грамматической науке три части: историческую — от слова ἱστορία, означавшего разнообразные «истории», полные всевозможных сведений, часто мифических (см. статью А. А. Тахо-Годи «Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним» в сборнике «Вопросы классической филологии», II, МГУ, 1969, стр. 107—157), техническую — от слова τέχνη, означавшего собственно сумму навыков и произведений любого ремесла, и специфическую — от слова ἰδιότης, означавшего все относящееся к особи (ее собственное, ей свойственное и ее особенное). — 70.

<sup>31</sup> Буква обозначалась по-гречески словом στοιχεῖον, которое в натурфилософских контекстах переводится как «элемент».



Именно так, т. е. как элемент, понимает букву и Секст Эмпирик, а поскольку грамматическая наука его времени не различала принципиально букву и звук, то, говоря о буквах, на самом деле Секст ведет речь об элементах устной, а не письменной речи. Обнаруживая случаи несоответствия письменных обозначений (букв) реально произносимым элементам (звукам), Секст Эмпирик подвергает сомнению все грамматическое учение о буквах. В переводе приходится передавать слово *στουχέϊον* то как букву, то как звук, ибо для современного языка словосочетания «долгая буква», «краткая буква» или «двадцать четыре звука письменной речи» оказались бы и недопустимыми, и не вполне понятными. Ср. перевод данного фрагмента в сборнике «Аптычные теории языка и стиля». М.—Л., 1936 (стр. 112—115), где во всех контекстах слово *στουχέϊον* передается как «элемент». — 72.

<sup>32</sup> Гомер. Илиада, V, 31. — 73.

<sup>33</sup> Там же, VII, 20. — 73.

<sup>34</sup> Пентаметр из неизвестного произведения, по некоторым предположениям, Каллимаха. Примечательно, что для подтверждения тезиса о долготе и краткости звуков Секст приводит примеры из стихотворных сочинений, где долгота и краткость слогов фиксировалась системой стиха. Возможно, что в нестихотворной речи это различие не выступало столь бесспорно и очевидно. — 73.

<sup>35</sup> См. прим. 31. — 73.

<sup>36</sup> В данном случае *просодия* обозначает просто произношение; в специальном грамматическом смысле просодия рассматривается ниже — см. «Против грамматиков», 113. — 74.

<sup>37</sup> См. «Против музыкантов», 62. — 78.

<sup>38</sup> «Совместное припоминание» — термин стоической гносеологии — см. «Три книги Пирроновых положений», III, 108. — 79.

<sup>39</sup> См. «Против грамматиков», 123. — 80.

<sup>40</sup> Гомер. Илиада, I, 1. Ср. «Против физиков», I, 338—351. — 80.

<sup>41</sup> См. «Против грамматиков», 195 слл. — 85.

<sup>42</sup> Стоическую концепцию бестелесной словесности (*λεχτῶ*) Секст критикует, отправляясь от эпикурейского тезиса: «все есть тела и пустота» — см. Эпикур, стр. 6, изд. Узенера, ср. Лукреций. О природе вещей, I, 419—432:

Кроме того, привести ничего ты не мог бы такого,  
Что и не тело и что пустоте вместе с тем не причастно  
И оказаться могло б какой-нибудь третьей природы.

Перевод Ф. А. Петровского. — 85.

<sup>43</sup> См. «Против музыкантов», 60—67. — 86.

<sup>44</sup> Элизия — выпадение конечного гласного перед словом, начинающимся также с гласного звука. — 86.

<sup>45</sup> Гомер. Илиада, XV, 11. — 86.

<sup>46</sup> Там же, I, 34. — 86.

<sup>47</sup> Ср. «Против физиков», I, 308—311, 318—327. — 87.

<sup>48</sup> См. «Против грамматиков», I, 210. — 90.

<sup>49</sup> Александрийская школа грамматиков начала разработку учения об «аналогии» — единообразии словоизменения при склонении, спряжении и словообразовании. В противополож-

пость «аналогистам» пергамская школа, указывая на многочисленные исключения из правил грамматической аналогии (а среди этих исключений встречаются слова чрезвычайно употребительные), утверждала, что в языке господствует «аномалия». Длительный спор между аналогистами и аномалистами послужил стимулом к уточнению аргументации обеих сторон и тем самым к развитию античной грамматической науки. См. «Античные теории языка и стиля». М.—Л., 1936, стр. 27—28, 80—104. — 90.

<sup>60</sup> Пиндарикон — грамматик из школы аналогистов. — 95.

<sup>61</sup> Под именем Гесиода до нас дошли две крупные поэмы: «Труды и дни» и «Теогония» (вряд ли созданные одним автором) — и несколько малых поэм, принадлежность которых Гесиоду ставилась под сомнение еще античными учеными. Историко-литературная традиция относит творчество Гесиода к рубежу VIII—VII вв. до н. э. и в хронологическом ряду ставит его после Гомера. Однако в связи с общим пересмотром концепции начального периода греческой литературы (см. *Fr. Dornsetff. Antike und alter Orient*, Leipzig, 1959<sup>a</sup>, стр. 35—95) в новейшей науке больше доверия получает и представленная, в частности, здесь у Секста версия о более раннем происхождении Гесиода. — 95.

<sup>62</sup> Лин — мифический музыкант, по одним версиям — сын, по другим — соперник Аполлона в музыкальном искусстве. — 95.

<sup>63</sup> Орфей — полумифический певец; см. т. I наст. изд., стр. 392. — 95.

<sup>64</sup> Мусей — по преданию, друг, или ученик, или даже сын Орфея (или Лина), поэт, прорицатель, музыкант. — 95.

<sup>65</sup> Гомер. Одиссея, I, 351, перевод В. В. Вересаева. — 95.

<sup>66</sup> Приведенные выражения могли бы считаться соленизмами на том основании, что здесь нет согласования в числе (Афины — город, Совет — шестьсот) или в роде (Орест — трагедия). — 97.

<sup>67</sup> Отрывок из несохранившейся комедии. — 100.

<sup>68</sup> *καράριον* — слово латинского происхождения. Примечательно, что Секст Эмпирик даже латинский язык относит к варварским, хотя в его эпоху варварскими назывались уже не все неславянские, как прежде, но лишь народы, не затронутые греко-римской культурной и политической экспансией. Ср. т. I наст. изд., стр. 38—39. — 101.

<sup>69</sup> Этимологизирование, отыскание смысла слова в значениях составляющих его корней, было общим увлечением античных грамматиков и философов. Отдал дань ему и сам Секст Эмпирик («Против логиков», II, 8, «Против этиков», 35), несмотря на высказанные здесь отрицательные суждения о пользе этимологии. Приемы и результаты античной этимологии отличаются от современных, и в первую очередь тем, что античного этимолога в происхождении и составе слова интересовала не столько эмпирическая сторона (с точки зрения новейшей науки в этом отношении античная этимология чудовищно неразвита и наивна), сколько культурно-исторический смысл, что сблизало этимологию с мифологической этиологией или даже генеалогией. Захватывающую драму подобного этимологизирования представил Платон в диалоге «Кратил», См. также «Против грамматиков», 314. — 103.

<sup>60</sup> *Тавриск*, ученик грамматика Кратета Маллотского, известен только по этому сообщению Секста. — 104.

<sup>61</sup> Логическая часть — от слова *λογος*, означающего в данном случае только речь с присущими ей грамматическими особенностями, практически наблюдаемая — от слова *τροπή*, что значит «упражнение», «павык», относительно исторической части см. «Против грамматиков», 91—93. — 104.

<sup>62</sup> *Гомер*. Илиада, I, 106. — 105.

<sup>63</sup> По распространенным версиям, Арес был в числе богов, не вкусивших пищи в доме сыноубийцы Тантала, а Геракл расправился с чудовищем, которое Посейдон наслал на Троию в наказание за вероломство и скупость отца Гесноны Лаомедонта. — 106.

<sup>64</sup> По этому сообщению получается, что Ксенофан жил около 620 г. до н. э.; по другим данным, признаваемым более надежными, годы жизни Ксенофана приходится на рубеж VI—V вв. до н. э. Ср. *Диоген Лаэртский*, IX, 20. — 106.

<sup>65</sup> См. *Диоген Лаэртский*, V, 1,9. — 107.

<sup>66</sup> См. *Вергилий*. Энеида, VII, 770. *Асклепий* (Эскулап), сын Аполлона и беотийской царевны Коронида, считался покровителем медицины, поэтому врач Секст называет его «основоположником нашей науки». — 107.

<sup>67</sup> *Стезизор* — лирический поэт VI в. до н. э. — 107.

<sup>68</sup> *Полианф* (по другим сообщениям Полиарх) *Киринейский* — эпический поэт, считавшийся отцом *Паниасида* — см. ниже стр. 69. *Прет* — мифический царь Арголиды. — 107.

<sup>69</sup> *Паниасид Галикарнасский* — эпический поэт V в. до н. э.; *Тиндарей* — спартанский царь, супруг Леды, матери Елены и Клитемнестры, Кастора и Полидевка. — 107.

<sup>70</sup> *Стафил* — историк эллинистической эпохи. Об исцелении Ипполита Асклепием см. *Овидий*. Фасты, VI, 733 слл. — 107.

<sup>71</sup> *Филарх* (III в. до н. э.) — автор истории Эллады. По более распространенной версии, *Клеопатра*, жена фракийского царя Фивея, была дочерью Борея (северный ветер), ее братья, *Бореады*, *Калаид* и *Зет*, участники похода Аргонавтов, прогнали терзавших слепого Фивея гарпий. *Эрезфей* — хтоническое божество Аттики. — 107.

<sup>72</sup> *Телесарх* (по другим сообщениям, *Телесарг*) — эпический поэт. *Орион* — беотийский охотник, герой разноречивых сказаний, после смерти превращен богами в созвездие. — 107.

<sup>73</sup> Об этом писал Никандр Колофонский (поэт II в. до н. э.) в поэме «О действиях животных ядов» (7 слл.). *Титаны* — дети Урана (Неба) и Геи (Земли), боги старшего поколения, восставшие против власти Зевса и нового поколения Олимпийцев. Олимпийцы победили титанов и свергли их в Тартар. См. *Я. Голосовкер*. Сказания о титанах. М., 1957. — 108.

<sup>74</sup> См. *Гесиод*. Теогония, 280 слл., *Овидий*. Фасты, III, 449 слл. По другим версиям, Пегас был сыном Горгоны Медузы и Посейдона. О Горгонах см. *Я. Голосовкер*. Ук. соч., стр. 59—86. — 108.

<sup>75</sup> Знаменитый герой «Иллады», раненный в битве богиню Афродиту, *Диомед* после падения Трои много странствовал и, по преданию, основал несколько колоний в Италии. О превращении товарищей Диомеда в птиц пишет *Плиний Старший* («Есте-

степенная история», 10, 44) и *Афиней* (IX, 373а). Ср. *Овидий*. *Метаморфозы*, XIV, 511. — 108.

<sup>76</sup> По некоторым версиям, служанка Кирки (Цирцея) с помощью колдовского зелья превратила Одиссея в лошадь, так он и оставался, пока не умер от старости. — 108.

<sup>77</sup> См. *Еврипид*. *Гекуба*, 1265; *Цицерон*. *Тускулаиские беседы*, III, 26; *Плавт*. *Менехмы*, V, 714—718. — 108.

<sup>78</sup> Телегой, сын Одиссея и Кирки, по некоторым версиям, разыскивая отца, оказался на острове, где паслись стада Одиссея, и по неведению случайно убил отца во время охоты (см. *Оппиан*. *Рыбная ловля*, II, 498; ср. *Овидий*. *Ибис*, 569). — 108.

<sup>79</sup> Ср. *Гомер*. *Одиссея*, XI, 134, где тея фиваиского прорицателя Тиресия предсказывает Одиссею «смерть от моря», которая постигает его, однако, в глубокой старости, среди всеобщего счастья и благополучия (в русских переводах принято иное чтение этого эпизода). — 108.

<sup>80</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 109.

<sup>81</sup> Фрагмент также приписывается Еврипиду; см. ниже «Против грамматиков», 279. — 110.

<sup>82</sup> Также фрагмент несохранившейся трагедии. — 110.

<sup>83</sup> *Гомер*. *Илиада*, I, 469. Секст Эмпирик сопоставляет изречение Эпикура («Главные мысли», III, стр. 72, изд. Узенера) и стих из «Илиады» на том основании, что в обоих текстах употребляется слово *βρος* — «граница», «предел». — 110.

<sup>84</sup> *Эпикур*. *Главные мысли*, II, стр. 71, изд. Узенера. См. *Диоген Лаэртский*, X, 124; *Лукреций*, III, 830. Ср. «Против грамматиков», 284, где эта мысль возводится к Софрону, а не к Эпихарму. — 110.

<sup>85</sup> *Эпихарм* — сицилийский комедиограф конца VI — начала V в. до н. э. Цицерон в «Тускулаиских беседах» (I, 8, 15) приводит эту сентенцию Эпихарма, однако в ином виде: «умирать не хочу, но быть мертвым — для меня ничего не значит». См. *Эпихарм*, фр. В 11, изд. Дильса, где восстановлен греческий текст Эпихарма, отвечающий свидетельству Цицерона. В переводе это можно выразить так:

Прочь, смерти! — А что по смерти, то уж все равно. — 110.

<sup>86</sup> *Гомер*. *Илиада*, XXIV, 54, перевод Н. И. Гнедича. — 110.

<sup>87</sup> Трагедия не сохранилась. — 110.

<sup>88</sup> *Лебедос* — небольшой городок на береговой Лидии. — 111.

<sup>89</sup> Гиппиакт из Эфеса (VI в. до н. э.) — ямбический поэт; см. ниже «Против грамматиков», 298. — 111.

<sup>90</sup> Имеется в виду *Сострат Книдский*, создатель Фаросского Маяка. — 111.

<sup>91</sup> *Гомер*. *Илиада*, XV, 201—203, перевод Н. И. Гнедича. — 111.

<sup>92</sup> *Гномология* — совокупность поэтических изречений, имевших хождение в качестве примеров житейской мудрости (так называемые гномы), образцы их приведены у Секста выше. — 111.

<sup>93</sup> Отрывок из несохранившейся трагедии Еврипида. — 111.

<sup>94</sup> Этот фрагмент также числится среди наследия Еврипида (предположительно, из трагедии «Даияя»). — 112.

<sup>95</sup> *Еврипид*, *Финикиянки*, 406. — 112.

<sup>98</sup> Отрывок из трагедии неизвестного автора. — 112.

<sup>97</sup> См. «Против грамматиков», 272. — 112.

<sup>98</sup> О поэтическом творчестве Пиррона других сообщений нет. Большинство свидетельств сводится к тому, что Пиррон не оставил после себя ни строчки (см. *Диоген Лаэртий*. Введение, 16 слл., IX, 102). — 113.

<sup>99</sup> В сохранившейся редакции трактата «Три книги Пирроновых положений» сообщение об этих причинах отсутствует. — 113.

<sup>100</sup> См. «Против грамматиков», 273. — 113.

<sup>101</sup> *Софрон Сиракузский* — сицилийский поэт V в. до н. э., автор комедийных диалогов («мимов»), в которых почти все время говорит лишь один персонаж, а другой молчит или изредка подает несложные реплики. Платон восхищался искусством Софрона и даже привез его сочинения в Афины (см. *Диоген Лаэртий*, III, 13). Ср. «Против грамматиков», 273, где указанная сентенция Софрона приписывается его соотечественнику Эпихарму. — 113.

<sup>102</sup> *Гомер*. Одиссея, XI, 95, перевод В. А. Жуковского (говорит тень Тиресия). — 113.

<sup>103</sup> См. там же, 576 слл. — 114.

<sup>104</sup> Классический образец так называемой «гномы» (см. прим. 92). Ср. *Плутарх*. Моральные сочинения, 549D. — 114.

<sup>105</sup> *Метр* — синоним стихотворного размера в античном (метрическом) стихосложении. — 114.

<sup>106</sup> *Еврипид* («сценический философ»). Троянки, 884 слл., перевод С. Шервинского. — 114.

<sup>107</sup> *Ксенофан*, фр. В 12, изд. Дильса. — 114.

<sup>108</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 204, перевод Н. И. Гнедича. — 114.

<sup>109</sup> Там же, I, 399. — 114.

<sup>110</sup> Там же, XV, 18 слл. — 115.

<sup>111</sup> Там же, I, 593. — 115.

<sup>112</sup> Там же, XX, 65. Имеется в виду Аид, бог подземного царства. — 115.

<sup>113</sup> Там же, XIV, 347. — 115.

<sup>114</sup> См. «Против грамматиков», 275. — 115.

<sup>115</sup> Победный «танец свободы» был учрежден еще со времен Персидских войн. *Приена* — ионийский город севернее Милета. — 115.

<sup>116</sup> *Демад* (IV в. до н. э.) — греческий оратор, соперник Демосфена. *Диоген Лаэртий* (IV, 9) рассказывает подобную историю о Ксенократе. — 116.

<sup>117</sup> *Гомер*. Одиссея, X, 383 слл., перевод В. А. Жуковского. — 116.

<sup>118</sup> *Плутарх* («Моральные сочинения», 51) также приводит этот стих внутри небольшого фрагмента:

Приятна старческая речь для старика,  
Младенцу — детский лепет, женский люб жене,  
Больной с больным готов болтать без умолку,  
А бедняка поймет лишь тот, кто сам в нужде. — 116.

<sup>119</sup> *Алкей* (конец VII — начало VI в. до н. э.) и *Анакреонт* (559—478 гг. до н. э.) — лирические поэты Древней Греции, прославлявшие любовь и вино. — 116.

<sup>120</sup> *Архилох* (VII в. до н. э.) и *Гиппонакт* (VI в. до н. э.) упомянуты здесь как авторы «сердитых» ямбов, в которых они сетовали на житейские горести и сводили счеты с обидчиками. См. «Античная лирика». М., 1968. — 116.

<sup>121</sup> Ср. диалог Платона «Ион», где дискредитируются подобные же претензии рассодов (исполнители и первые толкователи гомеровских поэм). — 117.

<sup>122</sup> *Платон*. Тимей, 35 А. — 117.

<sup>123</sup> *Евдокс Книдский* (406—353 гг. до н. э.) — математик, географ и астроном, принадлежавший к Древней Академии. — 117.

<sup>124</sup> *Эмпедокл*, фр. В 112 и 113, изд. Дильса. — 117.

<sup>125</sup> См. «Против логиков», I, 92. Ср. *Аристотель*. О душе, 404b, 11 сл., 427b 28. — 118.

<sup>126</sup> *Платон*. Тимей, 35 А и 45 В. — 118.

<sup>127</sup> *Эмпедокл*, фр. В 109, изд. Дильса. — 118.

<sup>128</sup> *Арат*. Небесные явления, 541 слл. — 118.

<sup>129</sup> *Тимон*, фр. В 67, 5 слл., изд. Дильса. Ср. *Лукреций*, III, 1043, где с солнцем сравнивается Эпикур. — 118.

<sup>130</sup> *Гомер*. Илиада, IV, 383. — 119.

<sup>131</sup> *Ликомед*, царь долопов, предоставил приют Фетиде и уклонявшемуся от троянского похода Ахиллу. У Ахилла и царевны *Деидамии* родился сын Неоптолем. — 119.

<sup>132</sup> *Диодор Крон* (V в. до н. э.) — философ мегарской школы. — 119.

<sup>133</sup> См. «Против физиков», II, 48 слл. — 119.

<sup>134</sup> Цитата из несохранившейся трагедии Софокла. Ср. *Эсхил*, Персы, 658. — 120.

<sup>135</sup> Пример этимологического опыта древних: созвучия слов «сирига» и «сирец» самого по себе уже достаточно для их смыслового отождествления. — 120.

<sup>136</sup> Тем самым Секст Эмпирик предостерегает нас от попыток понять смысл аристотелевских терминов, исходя из их грамматического истолкования; однако оба термина изобретены Аристотелем и чтобы представить не только концепцию Аристотеля, но и его изобретение, приходится обращаться все-таки к грамматике. Слово «эи-тел-эхия» заключает в себе три этимологических компонента. Первый — это приставка ἐν-, ее значение — «в», «внутри». Второй восходит к слову τέλος, которое обозначает цель и конец, совершенство, цельность и завершенность всякого дела и вещи. Третий — к глаголу ἔχειν, который в переходном значении (в присутствии прямого дополнения) переводится как «иметь» или «держатъ», а в непереходном может быть передан выражениями: «быть в том или ином состоянии», «так или иначе себя чувствовать» и просто «так или иначе быть». Тот же глагол ἔχειν в соединении с вышеупомянутой приставкой ἐν- (ἐνέχειν) означает уже приверженность, одержимость и неотвязное следование. Предположим, что в слове ἐντελέχεια субстантивировалось словосочетание τέλει ἐνέχειν («неотвязно преследовать цель», «постоянно устремляться к конечному совершенству»), и тогда русское слово «целеустремленность» оказывается неожиданно удивительно созвучным загадочному термину Аристотеля, так что может служить для него «подстрочным», «буквальным» переводом. Может ли оно стать для него «точным» переводом — этот вопрос (и здесь Секст совершенно прав) грамматика решить не

в состоянии, философия же до сих пор не разгадала загадки этого термина. Что же касается субстантивированного не морфологически (с помощью аффиксов), но синтаксически (путем подстановки артикля) выражения  $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tau\acute{\eta}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  — буквально: «некоторое быть, причем быть тем, чем было», то по-латыни оно в свое время было передано словом *quiddits* (отсюда и «чтойность»), в котором центр тяжести с компонента «быть» переместился на компонент «чем» быть (трудность в том, что латынь, как и русский язык, не имеет субстантивирующего артикля); то же приходится, за неимением лучшего, повторить и в русском переводе. См. «Три книги Пирроновых положений», II, 212. — 120.

<sup>137</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 188, 191. — 120.

<sup>138</sup> Замысловатое стихотворение в духе эллинистической ученой поэзии. Имя автора установить не удалось. Можно предполагать, что здесь разрабатывается сюжет брака Кадма (см. выше прим. 8) и Гармонии (дочери Афродиты и Ареса), превращенных впоследствии в змей. — 121.

## КНИГА II ПРОТИВ РИТОРОВ

<sup>1</sup> См. «Против грамматиков», 57; «Против этиков», 21. — 122.

<sup>2</sup> Платон. Горгий, 451D, 454 A, E. — 122.

<sup>3</sup> Гомер. Илиада, III, 156—7. Перевод Н. И. Гнедича. — 122.

<sup>4</sup> Фрина — прославленная в древности гетера. Гиперид — знаменитый греческий оратор (IV в. до н. э.), современник и сподвижник Демосфена. — 123.

<sup>5</sup> Фр. 13, изд. Гейнце. — 123.

<sup>6</sup> Фр. II, 294, изд. Арнима. — 123.

<sup>7</sup> Зенон, фр. I, 75, изд. Арнима. Ср. Цицерон. Оратор, 32. — 123.

<sup>8</sup> Аристотель. Риторика, 1354 а 12. — 123.

<sup>9</sup> Стоическое определение, см. фр. I, 73, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», I, 373. — 124.

<sup>10</sup> Критолой (II в. до н. э.) — один из руководителей перипатетической школы. — 124.

<sup>11</sup> Демад — см. «Против грамматиков», 295. — 125.

<sup>12</sup> О Клитомазе см. «Против физиков», I, 1. Хармид — ученик Кариеада, представитель Новой Академии. — 126.

<sup>13</sup> См. Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т. I. М., 1961, стр. 55 (Лякурж, IV). Фалес (Фалет) Критский — по выражению Плутарха, продолжая слыть лирическим поэтом, исподволь сделался на родине негласным законодателем. — 126.

<sup>14</sup> Гиссаферн — сатрап персидского царя Дария. Рассказанный эпизод относится ко времени Пелопоннесской войны. Ср. Фукидид, 8, 5. — 126.

<sup>15</sup> Ср. Геродот, III, 46. — 126.

<sup>16</sup> Ион Хиосский (V в. до н. э.) — греческий поэт, автор лирических стихотворений и трагедий. — 127.

<sup>17</sup> Авл Геллий. Аттические ночи, XV, 11; Афиней. Пирующие мудрецы, 12, 547. — 127.

<sup>18</sup> См. «Против физиков», I, 15. — 128.

<sup>19</sup> Гесиод. Труды и дни, 275 слл. — 128.

<sup>20</sup> Деметра и Персефона, почитавшиеся в Греции как законодательницы (Фесмофоры). — 128.

<sup>21</sup> Комедиограф Платон жил и работал в Афинах на рубеже V—IV вв. до н. э. — 129.

<sup>22</sup> Эсхин. Против Ктезифонта, 193. Процесс Ктезифонта, начавшийся ок. 336 г. до н. э., стал на несколько лет ареной борьбы патриотической партии, возглавлявшейся Демосфеном, и промакедонской, от лица которой выступал Эсхин. См. Демосфен. Речи. М., 1954. — 129.

<sup>23</sup> Панкратиаст — «всеборец»; «всеборье» совмещало борьбу и кулачный бой. См. Платон. Горгии, 456D. — 130.

<sup>24</sup> «Против грамматиков», 98, 131 слл. — 131.

<sup>25</sup> «Против риториков», 41 слл. — 131.

<sup>26</sup> Ср. «Против риториков», 8. — 131.

<sup>27</sup> «Против грамматиков», 189 слл. — 132.

<sup>28</sup> Там же, 179 слл. — 133.

<sup>29</sup> Ксенократ, фр. 14, изд. Гейнце. Ср. «Против риториков», 6. — 133.

<sup>30</sup> Аристотель. Риторика, I, 2, 1355 b 26. — 133.

<sup>31</sup> Аристон из Александрии (I в. до н. э.) — философ перипатетической школы. — 133.

<sup>32</sup> Гермагор из Темны (I в. до н. э.) — знаменитый греческий оратор, учитель красноречия. — 134.

<sup>33</sup> Афиней (ок. 200 г. н. э.) — греческий писатель, в своем сочинении «Пирующие мудрецы» сохранивший для нас ценнейшие свидетельства о древних авторах. — 134.

<sup>34</sup> Исократ (436—338 гг. до н. э.) — выдающийся греческий оратор. — 134.

<sup>35</sup> См. «Против логиков», I, 174. — 134.

<sup>36</sup> Предполагается, что из двух противоречивых посылок хотя бы одна истинна. — 135.

<sup>37</sup> Платон и Эпикур. Ср. Квинтилиан, II, 17, 22. — 136.

<sup>38</sup> «Против риториков», 2, 5. — 136.

<sup>39</sup> Период — важная категория античной стилистической теории; по определению Аристотеля, это — «фраза, которая сама по себе имеет начало и конец и размеры которой легко обозреть» («Риторика», III, 9). См. «Античные теории языка и стиля», стр. 163. Этимемой в риторике именовался силлогизм (см. Исократ, XIII, 16). — 136.

<sup>40</sup> См. «Против логиков», I, 29, слл. — 137.

<sup>41</sup> См. «Против риториков», 73. — 138.

<sup>42</sup> Ср. «Против риториков», 79. — 138.

<sup>43</sup> См. «Против риториков», 48 слл. — 138.

<sup>44</sup> См. «Против риториков», 60 слл. — 138.

<sup>45</sup> Коракс (V в. до н. э.) — известный греческий оратор из Спратуз. Подобную историю Диоген Лаэртский рассказывает о Протагоре (IX, 56). — 140.

<sup>46</sup> Греческая пословица, в данном случае отягощенная игрой слов: имя учителя Коракс означает по-гречески «ворон». — 141.

<sup>47</sup> Имена Бусирида и Антея известны из сказаний о подвигах Геракла, Амик упоминается в связи с походом Аргонавтов. — 142.

<sup>48</sup> Согласно преданию, многочадную Ниобу (число ее детей колеблется от двенадцати до двадцати) боги наказали за неразумную княжливость. — 142.

<sup>49</sup> Гомер. Одиссея, IV, 244 слл. — 142.



<sup>50</sup> *Персей* и его отдаленный потомок *Геракл* — излюбленные герои греческих сказаний, где они прославлялись как богатыри, воплощение мужества, силы и благородства. — 142.

<sup>51</sup> См. «Против логиков», II, 299 слл.; «Три книги Пирроновых положений», II, 134 слл. — 142.

<sup>52</sup> См. «Против грамматиков», 135 слл. — 142.

<sup>53</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», I, 166. — 142.

<sup>54</sup> См. «Против логиков», II, 340—347. — 142.

### КНИГА III

#### ПРОТИВ ГЕОМЕТРОВ

<sup>1</sup> О предпосылке (или гипотезе) см. «Против логиков», II, 370. — 144.

<sup>2</sup> *Тимон*, фр. В 75, изд. Дильса. — 144.

<sup>3</sup> *Дикеарх* (347—287 гг. до н. э.) — один из первых аристотельников, географ, историк, ритор и философ; здесь имеется в виду его сочинение «О мифах, лежащих в основе трагедий Софокла и Еврипида». — 144.

<sup>4</sup> *Асклепиад Вифинский* (120—56 гг. до н. э.) — выдающийся греческий врач и мыслитель. — 144.

<sup>5</sup> См. *Евклид*. Начала, XI, опр. 1, 2, 3. — 147.

<sup>6</sup> См. «Против физиков», I, 377—378. — 148.

<sup>7</sup> См. *Анаксагор*, фр. В 21а, изд. Дильса. — 148.

<sup>8</sup> *Эратосфен Киренский* (III—II вв. до н. э.) — один из первых стоиков, глава Александрийской библиотеки после Аполлония Родосского, филолог, математик, географ, ученик Аристона Хносского. — 149.

<sup>9</sup> См. «Против физиков», I, 380 слл. — 149.

<sup>10</sup> См. «Против логиков», II, 56; «Против физиков», I, 393—394. — 151.

<sup>11</sup> *Гомер*. Одиссея, IX, 191, перевод В. А. Жуковского. — 152.

<sup>12</sup> См. «Против физиков», I, 403. — 153.

<sup>13</sup> См. «Против геометров», 39. — 153.

<sup>14</sup> *Аристотель*, фр. 29, изд. Розе. См. «Против физиков», I, 412. — 154.

<sup>15</sup> См. «Против физиков», 414 слл. — 155.

<sup>16</sup> «Против геометров», 26. — 156.

<sup>17</sup> См. «Против физиков», I, 429 слл. — 158.

<sup>18</sup> Там же, 430. — 159.

<sup>19</sup> Там же, 435 слл. — 159.

<sup>20</sup> Там же, 373 слл. — 161.

<sup>21</sup> См. «Против геометров», 86. — 161.

<sup>22</sup> «Против геометров», 37 слл. — 162.

<sup>23</sup> См. *Евклид*. Начала, I, опр. 4. — 162.

<sup>24</sup> *Эпикур*, фр. 273 а, стр. 351, изд. Уэзспера. — 163.

<sup>25</sup> См. «Против логиков», I, 341. — 163.

<sup>26</sup> Ср. *Евклид*. Начала, I, опр. 8. — 163.

<sup>27</sup> *Еврипид*. Финикиянки, 469. — 164.

<sup>28</sup> Ср. «Против физиков», I, 284; *Евклид*. Начала, I, опр. 15. — 164.

<sup>29</sup> См. «Против геометров», 98. — 165.

<sup>30</sup> См. «Против физиков», I, 282; *Евклид*. Начала, I, опр. 10. — 165.

<sup>31</sup> См. «Против физиков», I, 283—289. — 165.

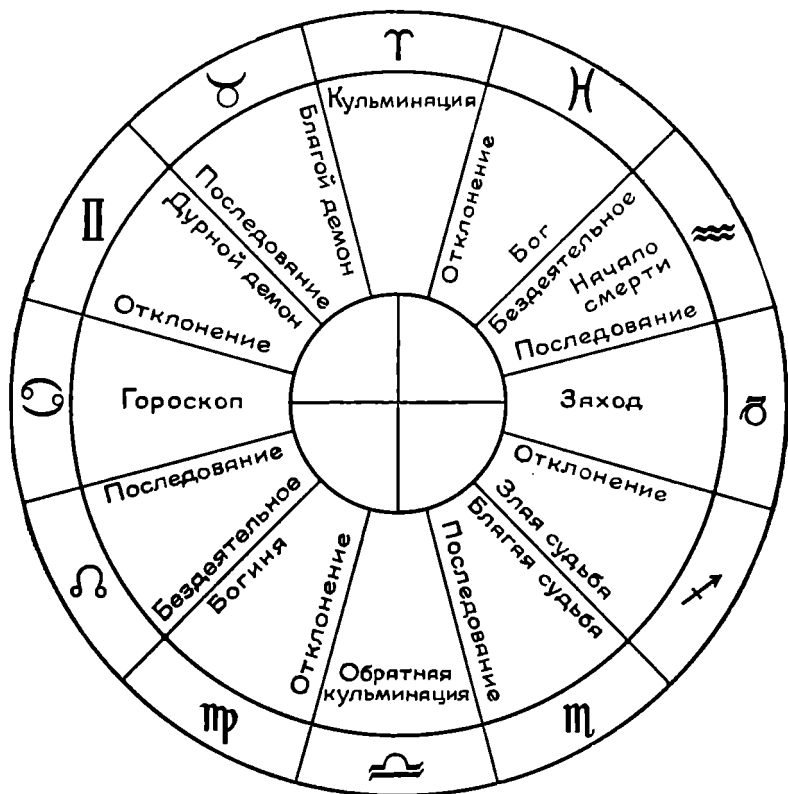
- <sup>32</sup> Там же, I, 284. — 165.  
<sup>33</sup> «Против геометров», III слл. — 166.  
<sup>34</sup> «Против грамматиков», 162. — 166.  
<sup>35</sup> «Против физиков», I, 279 и 294. — 166.

#### КНИГА IV ПРОТИВ АРИФМЕТИКОВ

- <sup>1</sup> См. «Против логиков», I, 94, 109; ср. «Против физиков», II, 248. — 167.  
<sup>2</sup> Ср. фр. 58 В 15, изд. Дильса. — 167.  
<sup>3</sup> См. «Против логиков», I, 99. — 168.  
<sup>4</sup> См. «Против логиков», I, 95—96. — 168.  
<sup>5</sup> См. «Против физиков», II, 284 слл. Ср. высказывание Диогена Лаэртца о Платоне (III, 8): «... ибо о чувственном он философствовал по Гераклиту, об умственном — по Пифагору, об общественном — по Сократу» (перевод М. Л. Гаспарова). — 169.  
<sup>6</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», II, 26. — 170.  
<sup>7</sup> См. «Против физиков», II, 293. — 170.  
<sup>8</sup> См. Платон. Федон, 97 А; ср. «Против физиков», II, 302 слл. — 171.  
<sup>9</sup> См. «Против физиков», I, 312 слл. — 171.

#### КНИГА V ПРОТИВ АСТРОЛОГОВ

- <sup>1</sup> О Евдоксе см. «Против грамматиков», 301. Гиппарх — (II в. до н. э.) — выдающийся греческий астроном. — 174.  
<sup>2</sup> Учение о генитурах — γενεθλιαλογία — наука составления гороскопов. — 174.  
<sup>3</sup> См. «Против физиков», I, 79 слл. — 174.  
<sup>4</sup> Гомер. Одиссея, XVIII, 136, перевод Н. И. Гнедича. — 174.  
<sup>5</sup> Солнце, Луна, Марс, Юпитер, Венера, Сатурн, Меркурий. — 175.  
<sup>6</sup> См. Аристотель. Метафизика, I, 5. — 175.  
<sup>7</sup> См. схему, помещенную ниже. — 176.  
<sup>8</sup> Подобные сообщения содержатся в астрономической поэме Манилия, римского поэта I в. н. э. (II, 456 слл.; IV, 702 слл.). — 177.  
<sup>9</sup> Т. е. «семь звезд», о которых речь шла выше (прим. 5). — 178.  
<sup>10</sup> См. «Против астрологов», 12 слл. Помещенные ниже схемы позображают «семь звезд» в их «жилищах», а также их «вершины» и «низины». — 179.  
<sup>11</sup> Например, Фаворин, ритор и философ начала II в. н. э. — см. Авл Геллий. Аттические ночи, I, 1—13. — 180.  
<sup>12</sup> Ср. «Против астрологов», 14 слл., 73 слл. — 182.  
<sup>13</sup> См. Гиппократ, VII, 468L. — 183.  
<sup>14</sup> «Против астрологов», 65 слл. — 184.  
<sup>15</sup> Там же, 52—54. — 185.  
<sup>16</sup> Там же, 24. — 185.  
<sup>17</sup> См. «Против астрологов», 14, 18. — 187.  
<sup>18</sup> Там же, 27. — 187.  
<sup>19</sup> Там же, 53. — 188.  
<sup>20</sup> Еврипид. Елена, 1126 слл. — 188.



♈ Овен

♎ Весы

♉ Телец

♏ Скорпион

♊ Близнецы

♐ Стрелец

♋ Рак

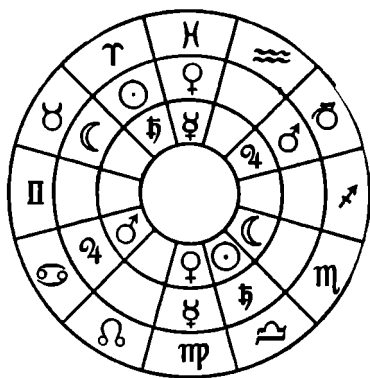
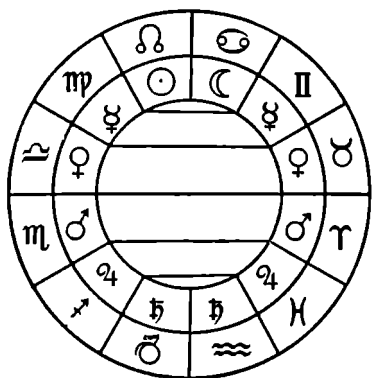
♑ Козерог

♌ Лев

♒ Водолей

♍ Дева

♐ Рыбы



☾ Луна  
 ☽ Солнце  
 ♀ Венера  
 ☿ Меркурий

♂ Марс  
 ♃ Юпитер  
 ♄ Сатурн

<sup>21</sup> *Манилий* (VI, 202) утверждает, напротив, что «родившийся под знаком Девы будет, как это ни странно, плодovитым». — 189.

<sup>22</sup> *Арат*. Небесные явления, 56 слл. — 189.

<sup>23</sup> «Против астрологов», 89 слл. — 189.

<sup>24</sup> Там же, 5. — 190.

<sup>25</sup> Там же, 64 слл. — 190.

<sup>26</sup> Там же, 95. — 190.

<sup>27</sup> Ср. *Платон*. Тимей, 38С — D; Государство, VIII, 546 В. — 191.

#### КНИГА VI ПРОТИВ МУЗЫКАНТОВ

<sup>1</sup> *Аристоксен* (IV в. до н. э.) — ученик Аристотеля, разрабатывавший в сочинении «Гармоника» технические проблемы музыки; отец его *Спинтар* также был музыкантом. — 192.

<sup>2</sup> О специфическом понимании смысла и назначения музыки в античном мире см. сборник «Античная музыкальная эстетика» (Вступительный очерк и собрание текстов профессора А. Ф. Лосева). М., 1960, где вместе с настоящим трактатом Секста Эмпирика (стр. 209—224) помещен (с небольшими сокращениями) перевод важного и во многом его дополняющего сочинения Плутарха «О музыке». — 192.

<sup>3</sup> Сходные сообщения мы находим у Ямвлиха и Плутарха — см. «Античная музыкальная эстетика», стр. 130, 292. Спондаический размер (стопы которого составлялись из двух долгих слогов) в античной метрике считался наиболее торжественным (см. укр. изд., стр. 94—96). — 193.

<sup>4</sup> Ср. *Плутарх*. Укр. изд., стр. 278. — 193.

<sup>5</sup> Гомер. Иллиада, IX, 186—189, перевод В. В. Вересаева. — 223.

<sup>6</sup> Гомер. Одиссея, III, 270, перевод В. А. Жуковского. — 194.

<sup>7</sup> См. Платон. Государство, 410 E, Тимей, 43 A. — 194.

<sup>8</sup> См. Платон. Менексен, 236 A; Эвтидем, 272 B. — 194.

<sup>9</sup> Следующие ниже стихи взяты из комедий Телеклида (комедиограф V в. до н. э.) и Аристофана («Облака», 963—964, перевод А. Пиотровского под ред. С. К. Апта). — 194.

<sup>10</sup> Ср. Плутарх. Ук. изд., стр. 269 (15). — 194.

<sup>11</sup> См. «Против грамматиков», 272 слл. — 194.

<sup>12</sup> Имеется в виду так называемая мелика — вид греческой лирической поэзии, тесно связанный с музыкальным исполнением и отличавшийся большим разнообразием стихотворных размеров. См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 94—104. — 194.

<sup>13</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. Стасимы — хоровые партии, отмечавшие деление античной трагедии на большие части, соответствующие актам современной драмы. «Физический смысл» следует понимать как относящийся к «физике», т. е. к постижению природы сущего. — 195.

<sup>14</sup> В соответствии с народными поверьями в театральных представлениях боги появлялись на сцене под грохот, изображавший громовые раскаты — см. Федр. Басни, V, 7, 23—24. — 195.

<sup>15</sup> Ср. Лукреций, IV, 96 слл. — 195.

<sup>16</sup> См. выше, стр. 193 (8—9). — 196.

<sup>17</sup> Полуцитата из Гомера (см. «Одиссея», XI, 411). — 196.

<sup>18</sup> См. выше, стр. 193—194 (11). — 197.

<sup>19</sup> См. выше, стр. 194 (13). — 197.

<sup>20</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 197.

<sup>21</sup> «Против грамматиков», 277 слл., 297 слл. — 197.

<sup>22</sup> «Против грамматиков», 300. — 197.

<sup>23</sup> См. «Против арифметиков», 3. — 197.

<sup>24</sup> Ср. Еврипид. Электра, 435. — 198.

<sup>25</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии Еврипида. — 198.

<sup>26</sup> См. выше, стр. 193 (30). — 198.

<sup>27</sup> Там же, 28. — 198.

<sup>28</sup> См. выше, стр. 192 (4—5). — 198.

<sup>29</sup> Ср. Лукреций, IV, 524—546. — 199.

<sup>30</sup> См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 207—208, где приводится фрагмент сочинения Аристоксена, касающийся интервалов и их значения. — 200.

<sup>31</sup> См. «Против арифметиков», 6—9. Ср. «Античная музыкальная эстетика», стр. 68 слл. — 200.

<sup>32</sup> Гомер. Иллиада, VII, 479. — 201.

<sup>33</sup> Гиппократ. Афоризмы, 3, 5. — 201.

<sup>34</sup> См. «Античная музыкальная эстетика», стр. 69, 226, 232, 265. — 201.

<sup>35</sup> См. «Против логиков», II, 131. — 201.

<sup>36</sup> См. «Против логиков», I, 191; «Три книги Пирроповых положений», I, 215. — 201.

<sup>37</sup> См. «Против грамматиков», 155. — 202.

<sup>38</sup> См. «Три книги Пирроповых положений», II, 31, III, 186. — 202.

<sup>39</sup> «Против грамматиков», 124 слл. — 202.

<sup>40</sup> Ср. «Против логиков», II, 131. — 202.

<sup>41</sup> Комментарий Секста к «Пирроновым положениям» не сохранились. — 202.

<sup>42</sup> См. выше, стр. 200 (42). — 202.

<sup>43</sup> См. выше, стр. 201 (50). — 202.

<sup>44</sup> См. выше, стр. 198 (38). — 202.

<sup>45</sup> *Арзис* («подъем», сильная часть стопы) и *тезис* («опускание», слабая часть стопы) — термины, указывающие на изначальную связь в едипом произведении поэзии, музыки и танца. Ср. «Против грамматиков», 159 слл. — 203.

<sup>46</sup> «Три книги Пирроновых положений», III, 136 слл.; ср. «Против физиков», II, 169 слл.; см. также *Платон*. Тимей, 38 В; *Аристотель*. Физика, IV, 10. — 203.

<sup>47</sup> См. «Три книги Пирроновых положений», III, 144; «Против физиков», II, 197 слл. — 204.

<sup>48</sup> *Тимон*, фр. В 76, изд. Дильса. — 204.

## ТРИ КНИГИ ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ

### КНИГА ПЕРВАЯ

<sup>1</sup> По материалу изложения трактат «Три книги Пирроновых положений» во многом повторяет книги «Против логиков», «Против физиков» и «Против этиков» из большого сочинения «Против ученых»; здесь обсуждаются зачастую одни и те же проблемы, упоминаются одни и те же имена, цитируются одни и те же фрагменты античных авторов, ввиду чего было бы излишне в примечаниях повторять те пояснения, что уже были сделаны к соответствующим местам ранее напечатанных книг. Указатель имен и предметный указатель помогут определить, где то или иное имя, та или иная проблема встречаются у Секста Эмпирика и где в настоящем издании помещаются необходимые комментарии. — 207.

<sup>2</sup> См. вступительную статью А. Ф. Лосева, т. I наст. изд., стр. 22—27. — 208.

<sup>3</sup> Философская терминология Секста Эмпирика не представляет собой жесткой и хорошо обозримой конструкции; значения приводимых терминов мыслится часто чрезвычайно широко и не слишком четко, поэтому и в переводах на русский язык целесообразно сохранить эту подвижность и расплывчатость профессионального языка Секста, не вполне обычную для философа позднеантичной эпохи. Проследить изменчивость значения того или иного термина поможет предметный указатель, помещенный в предлагаемом томе. Так, в связи с термином «способность» (*δύναμις*) интересно проследить употребление того же слова в значении «возможность», «потенция», «сила» и пр. — 208.

<sup>4</sup> Противопоставление явления мыслимому для Секста Эмпирика есть противопоставление непосредственного житейского опыта интеллектуальному мудрствованию. — 208.

<sup>5</sup> См. т. I наст. изд., стр. 49—50. — 208.

<sup>6</sup> См. ниже, стр. 212—213 (25—30). — 209.

<sup>7</sup> См. ниже, стр. 244 (187 слл.). — 210.

<sup>8</sup> В три слова «заниматься изучением природы» здесь переводится один греческий глагол *φυσιολογεῖν*, означающий деятельность ученых-естествоиспытателей, которых Секст именует «физиками». — 211.

- <sup>9</sup> См. ниже, стр. 262 (14 слл.). — 212.
- <sup>10</sup> Например, Тимон и Энесидем — ср. *Диоген Лаэртций*, IX, 107. — 213.
- <sup>11</sup> Ср. «Против логиков», II, 246. — 214.
- <sup>12</sup> *Анаксагор*, фр. А 97, изд. Дильса. — 214.
- <sup>13</sup> См. т. I наст. изд., стр. 34—38. — 215.
- <sup>14</sup> Характерное для античности представление. Ср. *Вергилий*. *Георгики*, IV, 281 слл. — 216.
- <sup>15</sup> Подобные сообщения встречаются у Лукреция (IV, 633—721). В комментариях оксфордского издания поэмы «О природе вещей» (1947 г.) рассказывается о новейшем эксперименте по проверке этих сведений: в клетку ко льву был посажен петух, которого лев не затруднился тут же сожрать. — 218.
- <sup>16</sup> Стоическая теория. См. «Против логиков», II, 275, 287. — 220.
- <sup>17</sup> *Гомер*. *Одиссея*, XVII, 300. — 220.
- <sup>18</sup> Диалектика — в данном случае стоическая логика. См. фр. II, 727, изд. Арнима. — 221.
- <sup>19</sup> Имеется в виду киническая школа. См. выше, стр. 12. — 221.
- <sup>20</sup> Подразумевается пифагорейская школа; ср. *Диоген Лаэртций*, VIII, 10. — 221.
- <sup>21</sup> *Псиллы* — народ в Северной Африке, см. *Геродот*, IV, 173. — 223.
- <sup>22</sup> См. «Метеорология», 373 b 4. — 224.
- <sup>23</sup> Фрагмент несохранившегося сочинения, широко известный в переложении Горация — см. «Оды», I, 1, 3 слл. — 224.
- <sup>24</sup> *Гомер*. *Одиссея*, XIV, 228. — 224.
- <sup>25</sup> *Еврипид*. *Финикиянка*, 499. — 224.
- <sup>26</sup> Фрагмент неизвестной трагедии. — 224.
- <sup>27</sup> *Эвфорбий* — вид колючего кустарника в Африке — см. *Плиний*. *Естественная история*, 25, 7. — 226.
- <sup>28</sup> Фрагмент несохранившейся комедии. — 229.
- <sup>29</sup> См. т. I наст. изд., стр. 382. — 233.
- <sup>30</sup> *Тенар* — южный мыс Пелопоннеса; *тенарийский камень* — местный мрамор желтовато-зеленого цвета. — 233.
- <sup>31</sup> См. выше, стр. 215 (38 слл.). — 235.
- <sup>32</sup> *Анаксагор*, фр. В 21, изд. Дильса. — 235.
- <sup>33</sup> Ср. *Платон*. *Эвтидем*, 304 В. — 236.
- <sup>34</sup> *Гомер*. *Илиада*, XIV, 201. *Диоген* — философ-киник, *Аристипп* — основатель киренской школы философов. — 237.
- <sup>35</sup> *Массагеты* — группа народностей, живших в северной части урало-каспийских степей — см. *Геродот*, I, 201—216. — 238.
- <sup>36</sup> *Кратет* (или *Кратес*, ок. 320 г. до н. э.) и его подруга *Гиппартия* — философы кинической школы. — 238.
- <sup>37</sup> См. *Гомер*. *Одиссея*, X, 423. — 238.
- <sup>38</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 239.
- <sup>39</sup> *Гомер*. *Илиада*, XVI, 459 (ср. *Овидий*. *Фасты*, IV, 521). — 239.
- <sup>40</sup> См. т. I наст. изд., стр. 36—38. — 239.
- <sup>41</sup> Первой точки зрения придерживались, например, Протагор и Эпикур, второй — Платон и Демокрит, третьей — перипатетики и стоики. — 240.
- <sup>42</sup> См. ниже, стр. 279 (96 слл.). — 242.

- <sup>43</sup> См. т. I, стр. 34—36. — 243.  
<sup>44</sup> *Еврипид*. Бешеный Геракл, 1. — 244.  
<sup>45</sup> *Аристофан*. Лягушки, 1008. — 245.  
<sup>46</sup> Фрагмент несохранившейся комедии. — 245.  
<sup>47</sup> См. выше, стр. 197 (29). — 249.  
<sup>48</sup> Ср. «Против логиков», I, 349—350; II, 8; «Против физиков», I, 337; II, 216, 233. Об отношениях Гераклита и скепсиса см. т. I, стр. 8—9, 85—87. — 250.  
<sup>49</sup> *Демокрит*, фр. А 134, изд. Дильса. См. также т. I, стр. 10—11, 87—89. — 251.  
<sup>50</sup> *Демокрит*, фр. В 9, изд. Дильса. — 251.  
<sup>51</sup> Ср. «Против логиков», I, 191 слл. — 251.  
<sup>52</sup> См. выше, стр. 212—213 (25—30). — 252.  
<sup>53</sup> *Протагор*, фр. А 14, изд. Дильса. См. также т. I, стр. 11—12, 72—73. — 252.  
<sup>54</sup> См. т. I, стр. 28—34. *Полемон* — преемник Ксенократа в руководстве Академией с 314 по 269 г. до н. э., *Филон из Лариссы* (II—I вв. до н. э.) — преемник Клитотомаха, *Хармид* — ученик Карнеада, *Антиох из Аскалона* — ученик Филона. — 254.  
<sup>55</sup> См. *Диоген Лаэртский*, III, 49 слл. — 254.  
<sup>56</sup> Имеются в виду пять книг против догматиков: две «Против логиков», две «Против физиков» и одна «Против этиков». См. т. I, стр. 40—42. — 254.  
<sup>57</sup> *Менодот* — один из руководителей скептической школы после Энесидема. — 254.  
<sup>58</sup> См. выше, стр. 248. — 254.  
<sup>59</sup> *Ксенофан*, фр. А 35, изд. Дильса; *Тимон*, фр. 59, 60, изд. Дильса. — 254.  
<sup>60</sup> Имеются в виду все четыре после-платоновские Академии. — 254.  
<sup>61</sup> См. т. I, стр. 30—32. — 255.  
<sup>62</sup> См. т. I, стр. 112, 385. — 255.  
<sup>63</sup> *Аристон* (стоик) пародирует известный стих Гомера («Илиада», VI, 181), где описывается химера:

Лев головою, вадом дракон и коза серединой.

Перевод Н. И. Гнедича. — 256.

- <sup>64</sup> См. выше, стр. 212. — 257.

#### КНИГА ВТОРАЯ

- <sup>1</sup> См. ниже рассуждения, приведенные на стр. 286 (131) и на стр. 299 (186). — 259.  
<sup>2</sup> См. выше, стр. 211 (19). — 261.  
<sup>3</sup> См. «Против логиков», I, 16, где упоминаются Платон, Ксенократ, перипатетики и эпикурейцы. — 261.  
<sup>4</sup> См. «Против логиков», I, 29—342. — 262.  
<sup>5</sup> См. выше, стр. 211—212 (21 слл.). — 262.  
<sup>6</sup> *Ксенофан*, фр. В 34, изд. Дильса, ср. т. I, стр. 69. — 263.  
<sup>7</sup> *Платон*. Федр, 229 E слл., Теэтет, 174 B. — 263.  
<sup>8</sup> *Демокрит*, фр. В 165, изд. Дильса. — 264.  
<sup>9</sup> Там же, фр. 125. — 264.  
<sup>10</sup> *Эпикур*, фр. 210, изд. Узенера. — 264.  
<sup>11</sup> См. выше, стр. 227—231 (100—117). — 264.  
<sup>12</sup> *Аристотель*. Топика, 133 b 2. — 264.



- <sup>13</sup> См. выше, стр. 215—222 (40—78). — 264.
- <sup>14</sup> Ср. «Против логиков», I, 281; *Диоген Лаэртский*, VI, 40. — 265.
- <sup>15</sup> См. *Платон*. Тезтет, 152 D; Тимей, 27D. — 265.
- <sup>16</sup> См. т. I, стр. 13—15. — 265.
- <sup>17</sup> См. выше, стр. 56—57 (28). — 267.
- <sup>18</sup> См. выше, прим. II. — 268.
- <sup>19</sup> Имеются в виду перипатетики, стоики и академикп; ср. «Против логиков», I, 369, 388. — 269.
- <sup>20</sup> См. «Против логиков», I, 65. — 271.
- <sup>21</sup> *Демокрит*, фр. А 134, изд. Дильса. — 272.
- <sup>22</sup> Имеется в виду стоическая доктрина — см. «Против логиков», I, 35, 370. — 273.
- <sup>23</sup> См. выше, стр. 265 (31). — 274.
- <sup>24</sup> Ср. «Против логиков», II, 32 слл. — 277.
- <sup>25</sup> См. ниже, стр. 310 (229), 313—314 (247), а также «Против этников», 187. *Диоген Лаэртский* приписывает это определение Посидонию (VII, 62). — 279.
- <sup>26</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 221, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», II, 143—159. — 280.
- <sup>27</sup> «Фрагменты стоиков», II, 193, изд. Арнима. — 281.
- <sup>28</sup> Фр. 259, изд. Уаенера. — 281.
- <sup>29</sup> См. «Против логиков», II, 80 слл. — 282.
- <sup>30</sup> Ср. «Против логиков», II, 113—114. — 282.
- <sup>31</sup> Там же, II, 115. — 282.
- <sup>32</sup> См. выше, стр. 280 (99). Другое — некоторые из академиков и врачи-эмпирики. — 284.
- <sup>33</sup> См. «Против логиков», II, 299—481. — 287.
- <sup>34</sup> См. «Фрагменты стоиков», II, 232, изд. Арнима. — 292.
- <sup>35</sup> Имеется в виду перипатетическая школа. — 294.
- <sup>36</sup> *Антипатр*, фр. III, 167, изд. Арнима. Ср. «Против логиков», II, 443. — 295.
- <sup>37</sup> См. выше, стр. 262—263 (18). — 298.
- <sup>38</sup> См. ниже, стр. 313 (245); ср. «Против логиков», II, 329 слл. — 298.
- <sup>39</sup> См. выше, стр. 290 (146 слл.). — 301.
- <sup>40</sup> См. *Аристотель*. Первая аналитика, II, 23. — 301.
- <sup>41</sup> Ср. *Диоген Лаэртский*, VII, 42 слл. — 304.
- <sup>42</sup> См. «Против грамматиков», 315. — 305.
- <sup>43</sup> Имеется в виду древнее противопоставление вещей, существующих «по природе» (φύσει) и «по установлению» (θέσει). См. фр. 68 (55) В 26, изд. Дильса; *Платон*. Кратил, 384 С—Е, 291 А—В. Ср. «Против грамматиков», 144—145, 189—190; см. также стр. 47, 58, 376—377. — 306.
- <sup>44</sup> См. ниже, стр. 337 (82 слл.); ср. «Против физиков», I, 297 слл., 330 слл., II, 304. — 306.
- <sup>45</sup> Имеются в виду стоики — см. выше, стр. 265 (29 слл.) и 273 (70 слл.). Ср. «Против логиков», I, 370. — 307.
- <sup>46</sup> *Александр* (буквально «Мужеборец») — прозвище троянского царевича *Париса*, виновника Троянской войны. — 309.
- <sup>47</sup> О солицизме см. «Против грамматиков», 210. — 310.
- <sup>48</sup> Один из парадоксов мегарской школы, так называемый рогатый силлогизм; ср. *Диоген Лаэртский*, II, 111; VI, 39. Более простая его форма такова: «Если ты не потерял чего-нибудь, то

это у тебя есть; ты не потерял рогов, а значит, у тебя есть рога». В приведенной у Секста Эмпирика форме его можно перевести еще и так: «Если не[правда], что ты имеешь красивые рога, а [к тому же] ты имеешь рога, то ты имеешь рога; по [исд] не[права], что ты имеешь красивые рога, а [к тому же] ты имеешь рога; значит, ты имеешь рога». — 312.

<sup>49</sup> См. «Против грамматиков», 311, где этот аргумент приписывается мегарику Диодору. — 313.

<sup>50</sup> См. «Против логиков», I, 71, где это рассуждение приписывается Горгию. — 313.

<sup>51</sup> Замечание Апаксгора — см. выше, стр. 214 (33). — 313.

<sup>52</sup> См. «Против физиков», II, 68—69, а также стр. 333 ниже. Ср. Диоген Лаэртций, VI, 39. — 313.

<sup>53</sup> «Фрагменты стоиков», II, 239, изд. Арнима. — 314.

<sup>54</sup> Ср. Аристотель. Первая апалитика, II, 2; Диоген Лаэртций, VII, 81. — 314.

<sup>55</sup> См. выше, стр. 288 (139). — 314.

<sup>56</sup> Хрисипп, фр. II, 275, изд. Арнима. — 315.

<sup>57</sup> См. т. I, стр. 387. — 315.

### КНИГА ТРЕТЬЯ

<sup>1</sup> См. «Против физиков», I, 13 слл. Стоики учили о телесной и человекообразной природе божества, помещая его внутри мира; эпикурейские боги были телесны и человекообразны, населяли между мира и не заботились о людях. — 318.

<sup>2</sup> Ср. «Против физиков», I, 364. — 320.

<sup>3</sup> Ср. Лукреций, I, 159 слл. — 321.

<sup>4</sup> См. «Против физиков», I, 360—364, II, 310—319. *Бескачественная материя* — понятие стоической школы; *Гераклид Понтийский* (встречающееся иногда название Гераклит Понтийский — ошибка) — философ IV в. до н. э., ученик Платона. — 324.

<sup>5</sup> См. выше, стр. 265 (30); ср. «Против физиков», I, 367, II, 12. — 325.

<sup>6</sup> См. выше, стр. 214—239. — 328.

<sup>7</sup> Первая теория зрения принадлежит Хрисиппу, вторая — Демокриту и Эпикуру, третья — Эмпедоклу, Пифагору, Платону (см. «Тимей», 45 В) и Аристотелю. — 329.

<sup>8</sup> Ср. Платон. Тимей, 67 В; Диоген Лаэртций, VII, 158. *Слуховой дух* — стоическое выражение, обозначающее воздух внутри уха; ср. выше, стр. 273 (70). — 329.

<sup>9</sup> Фр. II, 166, изд. Арнима. — 329.

<sup>10</sup> Учение Гераклита; см. стр. 250 (210 слл.) выше и стр. 337 (82), 344 (115) ниже. — 330.

<sup>11</sup> Платон. Теттет, 152 Е, ср. 265 (28) выше. — 330.

<sup>12</sup> См. выше, стр. 324. — 330.

<sup>13</sup> См. стр. 327 (45—46), 217, 226 выше. — 330.

<sup>14</sup> Стоики различали термины *χρᾶσις* — смешение, *μίξις* — соединение вещей, не изменяющихся при этом, *παράθεσις* — соприкосновение поверхностей и *σύνθεσις* — соединение накаливанием (прим. переводчика). — 330.

<sup>15</sup> Древняя мера объема для жидкостей. — 331.

<sup>16</sup> См. «Против физиков», II, 37, 41, 50 слл.; ср. Аристотель. Физика, VII, 2; Категории, 15 а 13; Платон. Законы, X, 894, — 332.

- <sup>17</sup> *Некоторые другие* — например, Зенон Элейский или Днодор Крои; ср. выше, стр. 312 (242). — 333.
- <sup>18</sup> См. выше, стр. 313 (244). — 333.
- <sup>19</sup> Ср. «Против физиков», II, 93, 103. — 334.
- <sup>20</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, VI, 9. — 336.
- <sup>21</sup> См. ниже, стр. 350 (144 сл.); ср. *Аристотель*. Физика, VI, 6. — 342.
- <sup>22</sup> Ср. «Против физиков», I, 353, II, 64. — 342.
- <sup>23</sup> См. стр. 240 (170) и 271 (57 сл.). — 342.
- <sup>24</sup> См. «Против физиков», II, 326 сл.; ср. *Аристотель*. Физика, I, 8. — 343.
- <sup>25</sup> См. выше, стр. 330 (54). — 344.
- <sup>26</sup> См. выше, стр. 335 (75). — 345.
- <sup>27</sup> *Гесиод*. Теогония, 115. — 345.
- <sup>28</sup> Фр. II, 505, изд. Арнима. — 346.
- <sup>29</sup> См. выше, стр. 327 (45 сл.). — 347.
- <sup>30</sup> *Аристотель*. Физика, IV, 4; О небе, IV, 3. Ср. «Против физиков», II, 30 сл. — 347.
- <sup>31</sup> См. «Против физиков», II, 170, 176, 216, 219, 228. — 349.
- <sup>32</sup> Ср. *Аристотель*. Метафизика, XII, 6. — 349.
- <sup>33</sup> Ср. *Аристотель*. Физика, VI, 6. — 350.
- <sup>34</sup> См. *Платон*. Тимей, 38 В; ср. *Аристотель*. Метафизика, XII, 6. — 351.
- <sup>35</sup> Ср. *Лукреций*, I, 151. — 351.
- <sup>36</sup> Ср. «Против физиков», II, 248—309; «Против логиков», I, 92—109; «Против арифметиков», 2—22. — 352.
- <sup>37</sup> *Эпикур*, фр. 276, изд. Узенера. — 352.
- <sup>38</sup> Ср. *Платон*. Тимей, 36 А; см. «Против арифметиков», 6—9, «Против музыкантов», 46. — 352.
- <sup>39</sup> Ср. выше, стр. 215 (38). — 354.
- <sup>40</sup> Фр. III, 75, изд. Арнима. — 356.
- <sup>41</sup> См. выше, стр. 233 (128) и 276 (81). — 356.
- <sup>42</sup> См. *Аристотель*. Риторика, I, 6. — 356.
- <sup>43</sup> «Фрагменты стоиков», III, 73, изд. Арнима. — 356.
- <sup>44</sup> См. «Против этиков», 35. — 357.
- <sup>45</sup> Первая концепция — стоическая, вторая — эпикурейская, третья — перипатетическая; ср. *Аристотель*. Риторика, I, 7. — 357.
- <sup>46</sup> «Фрагменты стоиков», III, 77, изд. Арнима. — 357.
- <sup>47</sup> Там же, фр. 122. — 357.
- <sup>48</sup> Греческая монета. — 358.
- <sup>49</sup> Ср. «Против этиков», 61. — 358.
- <sup>50</sup> См. *Платон*. Законы, III, 697; *Аристотель*. Никомахова этика, I, 8. — 358.
- <sup>51</sup> Фр. III, 96, изд. Арнима. — 358.
- <sup>52</sup> Книик Антисфен (прим. переводчика). — 359.
- <sup>53</sup> См. «Против этиков», 79—95. — 359.
- <sup>54</sup> См. выше, стр. 265—266 (31—33). — 360.
- <sup>55</sup> См. *Лукреций*, III, 177 сл. — 360.
- <sup>56</sup> Фр. II, 96, изд. Арнима. — 360.
- <sup>57</sup> Фр. I, 73, изд. Арнима. — 360.
- <sup>58</sup> *Платон*. Тимей, 35 сл. — 361.
- <sup>59</sup> Фр. III, 122, изд. Арнима. — 361.
- <sup>60</sup> Фр. 398, изд. Узенера (стр. 274, 25). — 362.

- <sup>61</sup> Фр. 401, изд. Узенера (стр. 276, 23). — 362.
- <sup>62</sup> Имеется в виду Киренская школа. — 362.
- <sup>63</sup> См. выше, стр. 236 слл. (145 слл.). — 363.
- <sup>64</sup> *Мерион Критский* — один из героев «Илиады» (см. XIII, 239—344), друг (или сводный брат) критского царя Идоменея, в этимологии его имени (производя его от греческого названия бедра — *μηρῖς*) Секст видит указание на критский обычай педерастии; ср. *Страбон*, 483 слл. — 363.
- <sup>65</sup> См. *Платон*. Пир, 180 А. — 363.
- <sup>66</sup> См. фр. I, 256, изд. Арнима. — 363.
- <sup>67</sup> См. *Геродот*, IV, 176. — 363.
- <sup>68</sup> Фр. III, 755, изд. Арнима. — 363.
- <sup>69</sup> *Сарматы* (или савроматы) — родственные скифам племена, жившие между современным Доном и Волгой; см. *Геродот*, IV, 21. — 363.
- <sup>70</sup> Ср. *Диоген Лаэртий*, II, 78; см. стр. 238 (155). Обе цитаты из трагедии Еврипида «Вакханки» (ст. 836 и 317). — 363.
- <sup>71</sup> *Гомер*. Илиада, XVIII, 356. — 364.
- <sup>72</sup> *Зенон*, фр. I, 256, изд. Арнима. — 364.
- <sup>73</sup> Фр. III, 745, изд. Арнима; см. стр. 239 (160) выше и стр. 372 (246) ниже. — 364.
- <sup>74</sup> *Платон*. Государство, IV, 423 E, 457. — 364.
- <sup>75</sup> *Зенон*, фр. I, 255, изд. Арнима. — 364.
- <sup>76</sup> *Тидей* — отец Диомеда, см. *Гомер*. Илиада, XIV, 114. — 364.
- <sup>77</sup> «Фрагменты стоиков», I, 254; III, 278, изд. Арнима. — 364.
- <sup>78</sup> См. стр. 237 (149) выше, ср. *Еврипид*. Ифигения в Тавриде. — 364.
- <sup>79</sup> См. *Геродот*, IV, 180; *Аристотель*. Политика, II, 3. — 364.
- <sup>80</sup> Например, киник Диоген — см. *Диоген Лаэртий*, VI, 72. — 364.
- <sup>81</sup> *Гомер*. Илиада, XIV, 204, I, 399. — 364.
- <sup>82</sup> Ср. *Саллюстий*. Война с Югуртой, 21, 82. — 365.
- <sup>83</sup> *Киликия* — область на юго-востоке Малой Азии. — 365.
- <sup>84</sup> *Гомер*. Одиссея, III, 79, ср. также *Фукидид*, I, 5. — 365.
- <sup>85</sup> Ср. «Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева». М., 1963, стр. 206, фр. 5. — 365.
- <sup>86</sup> См. *Геродот*, IV, 114. — 365.
- <sup>87</sup> *Мать богов*, или Кибела, или Великая Мать — малоазийское божество; о культе Кибелы — см. *Луcretий*, II, 598—643; *Катулл*, 63. — 366.
- <sup>88</sup> См. «Против физиков», I, 51—59. — 366.
- <sup>89</sup> *Аристотель*. О небе, I, 9, 279 а 16. — 366.
- <sup>90</sup> Фр. I, 159; II, 103, изд. Арнима. — 366.
- <sup>91</sup> *Эпикур*, фр. 355 (стр. 355, 7), изд. Узенера. — 366.
- <sup>92</sup> *Ксенофан*, фр. А 33, изд. Дильса. — 366.
- <sup>93</sup> *Эпикур*. Главные мысли, I (стр. 71, 3), изд. Узенера. — 366.
- <sup>94</sup> См. *Геродот*, II, 41; *Ювенал*, XV, 2 слл. — 366.
- <sup>95</sup> *Гор* — египетское божество (отождествлялся с Аполлоном), сын Осириса и Изиды. *Дидимы* — местность вблизи Мплета, где было прорицалище Аполлона. — 366.
- <sup>96</sup> См. *Геродот*, II, 47. — 367.
- <sup>97</sup> Там же, 39. — 367.
- <sup>98</sup> *Пелусий* — город в Нижнем Египте. Ср. *Ювенал*, XV, 9. — 367.

- <sup>99</sup> Ср. *Эмпедокл*, фр. В 141, изд. Дильса. — 367.
- <sup>100</sup> *Диокл из Кариста* (IV в. до н. э.) — врач догматической школы, первый в Аттике автор медицинских сочинений. — 367.
- <sup>101</sup> *Гирканцы* — жители области на юго-восточном побережье Каспийского моря, см. *Геродот*, III, 117; VII, 62. — 367.
- <sup>102</sup> *Троглодиты* — пещерные эфиопы, жители западного побережья Красного моря, см. *Геродот*, IV, 183. — 367.
- <sup>103</sup> Ср. *Тибул*, III, 2, 17. — 368.
- <sup>104</sup> См. *Геродот*, I, 140. — 368.
- <sup>105</sup> Фрагмент несохранившейся трагедии. — 368.
- <sup>106</sup> *Эпикур*, стр. 61, 6; стр. 71, 6, изд. Узенера. Ср. *Лукреций*, III, 830. — 368.
- <sup>107</sup> *Гераклит*, фр. В 88, изд. Дильса. — 368.
- <sup>108</sup> *Еврипид*, фрагмент неизвестной трагедии, — ср. *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 48; *Лукреций*, V, 222 слл. — 368.
- <sup>109</sup> Так называемая «Силенова мудрость» — см. *Феогнид*, 425 слл. — 368.
- <sup>110</sup> См. *Геродот*, I, 31; ср. *Цицерон*. Тускуланские беседы, I, 47. Жрица Аргивской Геры молилась о даровании ее почтительным сыновьям, Клеобису и Битоиу, высшего блага, и боги вознаградили юношей таким смертным сном. — 368.
- <sup>111</sup> См. *Геродот*, V, 4. — 368.
- <sup>112</sup> Ср. «Против этиков», 158—162. — 369.
- <sup>113</sup> Ср. *Диоген Лаэртий*, VI, 105; VII, 127. — 369.
- <sup>114</sup> См. «Против этиков», 167 слл. — 370.
- <sup>115</sup> См. выше, стр. 356 (169). — 370.
- <sup>116</sup> Ср. «Против физиков», I, 133. — 370.
- <sup>117</sup> «Фрагменты стоиков», I, 73, изд. Арнима. — 370.
- <sup>118</sup> Фр. II, 97, изд. Арнима. — 371.
- <sup>119</sup> *Гомер*. Одиссея, XVIII, 136 слл. — 371.
- <sup>120</sup> *Зенон*, фр. I, 250, изд. Арнима. — 371.
- <sup>121</sup> Там же, фр. I, 256. — 372.
- <sup>122</sup> *Хрисипп*, фр. III, 745, изд. Арнима. — 372.
- <sup>123</sup> Фр. I, 254, изд. Арнима. — 372.
- <sup>124</sup> Фр. III, 752, изд. Арнима. — 372.
- <sup>125</sup> См. *Гомер*. Одиссея, I, 69; X, 81. — 372.
- <sup>126</sup> «Фрагменты стоиков», I, 73, изд. Арнима. — 373.
- <sup>127</sup> См. выше, стр. 275 слл. (80 слл.). — 373.
- <sup>128</sup> Ср. *Аристотель*. Вторая аналитика, I, 1. — 374.
- <sup>129</sup> См. выше, стр. 370 (241). — 377.
- <sup>130</sup> Там же, III, 240. — 377.
- <sup>131</sup> Ср. «Против физиков», I, 153. — 378.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Агамемнон II, 194, 196.  
 Адмет I, 112; II, 255.  
 Аид (Аидоной) I, 256—257, 275, 303, 371; II, 255; (преисподняя) I, 246.  
 Александр Македонский II, 108, 113, 188, 223.  
 Александр (Парис) — см. Парис.  
 Александр Этолийский I, 189.  
 Александрия I, 318, 333.  
 Алексин I, 63, 263.  
 Алкей II, 116.  
 Алкеста (Алкестида) I, 112, II, 255.  
 Алкмена I, 250.  
 Амазонки II, 365.  
 Амик II, 141.  
 Амфитрион I, 250.  
 Анакреонт II, 116.  
 Анаксагор I, 78, 88, 245, 303, 324, 371; II, 214, 324.  
 Анаксарх I, 69, 77.  
 Анаксимандр I, 61, 303; II, 324.  
 Анаксимен I, 61, 303, 370; II, 324.  
 Апахарсис I, 69, 71.  
 Антей II, 141.  
 Антигон II, 111.  
 Антиох (академик) I, 93, 101; II, 253, 256.  
 Антиох (царь) II, 115.  
 Антипатр (стояк) I, 236; II, 295.  
 Апеллес II, 213.  
 Аполлон II, 366.  
 Арат I, 189; II, 118, 189.  
 Арго I, 249.  
 Арес (Марс) II, 73, 74, 78, 102, 106, 178—179.  
 Аристарх (математик) I, 347.  
 Аристарх (грамматик) II, 61.  
 Аристипп II, 237—238, 363.  
 Аристокл (см. Платон) II, 107.  
 Аристоксен II, 192.  
 Аристон (перипатетик) II, 133.  
 Аристон (стояк) I, 63; II, 18, 256.  
 Аристотель I, 61—62, 105, 126, 245, 247, 255, 310, 321, 323—324, 348, 356, 371; II, 51, 107, 120, 123, 133, 154—155, 207, 324, 349, 366.  
 Аристофан (комедиограф) II, 100.  
 Аристофан (грамматик) II, 61.  
 Аркесилай I, 91—92; II, 253, 256.  
 Артемиды I, 275.  
 Архелай I, 63, 303.

- Архилох I, 86, 263; II, 14, 116, 365.  
 Архимед I, 264; II, 117.  
 Асклепиад (грамматик) II, 61, 67, 105.  
 Асклепиад (врач) I, 78, 101, 124, 137, 152, 187, 192, 303, 371; II, 144, 324.  
 Асклепий II, 107, 366.  
 Атропос I, 91.  
 Атика II, 106.  
 Афина II, 114, 364.  
 Афивей II, 134.  
 Афины I, 253, 331; II, 85, 97.  
 Афродита (Венера) I, 275; II, 178—179.  
 Ахелой I, 275.  
 Ахилл I, 247, 302; II, 80, 193, 196, 363.  
  
 Брисон I, 63.  
 Бусирис II, 141.  
  
 Вавилон II, 108.  
 Василид I, 200.  
  
 Гекуба II, 108.  
 Гектор I, 247.  
 Гера I, 303, 371; II, 107, 364.  
 Геракл I, 111—112, 142, 162, 250; II, 106, 142, 238, 255, 366.  
 Гераклид I, 371; II, 324.  
 Гераклит I, 61—62, 85—87, 130, 152, 206, 299, 303, 354, 357, 370; II, 117, 250—251, 271—272, 344, 368.  
 Гермагор II, 134.  
 Гермотим I, 245.  
 Гермес (Меркурий) II, 178—179, 365.  
 Геродот II, 64, 368.  
 Герофил I, 187, 192; II, 16, 313.  
 Гесиод I, 245, 276, 318; II, 64, 95, 114, 346.  
 Геспона II, 106.  
 Гефест I, 246; II, 115.  
 Гигия II, 16.  
 Гиперид II, 122.  
 Гиппарх II, 174.  
 Гишпархия II, 238.  
 Гиппас I, 303, 370; II, 324.  
 Гиппокентавр I, 161, 252, 265, 308; II, 49, 152—153.  
 Гиппократ I, 69; II, 221.  
 Гиппон I, 303; II, 324.  
 Гиппонакт II, 111, 116.  
 Гомер I, 86, 245, 247, 255, 276, 370; II, 64, 95—96, 110, 113, 119, 194, 220, 254;  
 — поэт I, 62, 245, 250; II, 113, 122, 224, 239, 364—365.  
 Гор II, 366.  
 Горгий I, 69, 73, 75—77; II, 271—272.  
 Горгона II, 108.  
  
 Деидамия II, 119.  
 Деифоб I, 333.  
 Демад II, 116, 125.  
 Деметра I, 246, 276; II, 106.  
 Демокрит I, 70, 83—84, 87—88, 114, 124, 130, 134, 138, 152, 160—161, 177, 185, 214, 220, 247, 251, 264, 303, 324, 348, 371; II, 201, 251, 264, 272, 324.  
 Демосфен II, 64, 72, 129.  
 Диагор I, 252—253; II, 366.  
 Диксарх I, 130; II, 144, 265.  
 Дмитрий Лаконский I, 219—220, 355; II, 349.

Дмитрий Хлор II, 69.  
Диоген из Аполлоны I, 303;  
II, 324.  
Диоген Вавилонский I, 267.  
Диоген Синопский II, 237—  
238.  
Диодор Крон I, 172—173, 201,  
214, 303, 324, 330—334,  
336—337, 342; II, 119, 256,  
282, 313, 324, 334.  
Диокл II, 367.  
Диомед II, 108.  
Дионис I, 246.  
Дионисий Фракийский II, 63,  
65—68, 105.  
Дионисодор I, 63, 69, 73.  
Диоскуры I, 250, 259.  
Диотим I, 88.  
  
Евдокс II, 117, 174, 238.  
Еврипид I, 86, 371; II, 64,  
110, 114, 119, 144, 368.  
Еврисфей I, 142, 162.  
Египет I, 278.  
Елена I, 96—97, 112, 333;  
II, 122.  
  
Зевс (Зевес, Юпитер) I, 114,  
210, 243, 250, 275, 303,  
371; II, 73, 90, 94, 114,  
142, 146, 178—179, 237,  
239, 289, 364, 367.  
Зенон Кипрский I, 107—108,  
124, 126, 145, 148, 177,  
220, 262—263, 267; II, 12,  
20, 38, 123, 363—364,  
371—372.  
Зенон Элейский I, 62.  
  
Идей Гимерийский I, 303.  
Идофея I, 245.  
Изида II, 366.  
Иокаста II, 38, 372.  
Ион II, 126.

Ипполит II, 107.  
Исократ II, 134.  
Италия I, 266, 365; II, 237.  
  
Кадм II, 63.  
Каллимах II, 61, 119.  
Карпсад I, 92—99, 95, 98,  
141, 268, 275; II, 207,  
253, 255.  
Кастор I, 143, см. Диоскуры.  
Киклоп I, 251, 308—309; II,  
39, 49, 152—153, 372.  
Клеанф I, 107, 135, 148, 228,  
259—260; II, 12, 19, 363.  
Клеонатра II, 107.  
Клитемнестра II, 194, 196.  
Клитомах I, 244, 275; II,  
126, 207, 253, 255.  
Клото I, 91.  
Коракс, II, 140.  
Краптор II, 16—17.  
Кратет (киник) II, 238, 363.  
Кратет Маллотский II, 61,  
68, 104.  
Крптий I, 253; II, 366.  
Критолай II, 124, 126, 133.  
Кронос (Крон, Сатурн) I, 275;  
II, 114, 178—179, 237—  
238, 364, 366.  
Ксенад I, 69—70, 138, 141,  
151; II, 262—263, 275.  
Ксемократ I, 63, 90; II, 7, 9,  
11, 123, 133.  
Ксенофан I, 63, 69—70, 81,  
213, 267, 303, 370; II,  
106, 114, 254, 263, 324,  
366.  
Ксенофонт I, 62, 260—262.  
  
Лаксиды I, 91.  
Лестригоны II, 39, 372.  
Ливия I, 178; II, 142, 224,  
367.  
Ликимний II, 15.



- Ликомед II, 119.  
 Ликург II, 126.  
 Лиш II, 95.  
  
 Маги II, 364.  
 Марафон II, 188.  
 Матерь Богов II, 366.  
 Мать-Земля I, 276; II, 195.  
 Мелпсс I, 324; II, 333.  
 Мепандр II, 64, 229, 245.  
 Мепелай I, 96, 99, 112, 333.  
 Менодот II, 253.  
 Мерпон II, 363.  
 Метродор (врач) II, 107.  
 Метродор Хиосский I, 69, 77.  
 Метродор (эпикурец) II, 64.  
 Мойры I, 91.  
 Мовим I, 69, 77, 152.  
 Мох I, 303.  
 Мусей II, 95.  
  
 Навсифан II, 51.  
 Нестида I, 303, 371.  
 Нестор I, 248, 365.  
 Нил I, 246, 275.  
 Ниоба II, 142.  
  
 Одиссей I, 62; II, 60, 108, 142, 197, 220.  
 Океан I, 370; II, 237.  
 Оккел Луканский I, 371.  
 Омфала II, 238.  
 Ономакрит I, 303; II, 324.  
 Орест I, 95, 110—111, 161—162.  
 Орпон II, 107.  
 Орфей I, 246; II, 95, 128.  
  
 Пав II, 120.  
 Паинаспд II, 107.  
 Панфонд I, 63.  
 Панэций II, 19.  
 Парис I, 333; II, 309.  
  
 Парменид I, 61, 81—83, 245, 324; II, 333.  
 Патрокл I, 247; II, 363.  
 Пегас II, 108.  
 Пелоп II, 106.  
 Пенелопа II, 197.  
 Персей II, 142.  
 Пиндар II, 64, 224.  
 Пиндарион II, 95—96.  
 Пиррон II, 51—52, 62, 110, 112—113, 118, 208, 256.  
 Пифагор I, 79, 255, 303—304, 361; II, 118, 167, 193, 196, см. Пифагорейская школа.  
 Платон (комеднограф) II, 129.  
 Платон I, 62—63, 78, 83—84, 89—90, 101, 117, 124, 138, 152, 161, 167—168, 255, 262—263, 303, 356, 361, 368—369; II, 11, 19, 51, 62, 64, 107, 117—118, 122—124, 133, 169, 171, 188, 194, 197, 201, 225, 253—254, 256, 263, 265, 330, 344, 349, 361, 363—364.  
 Плутос II, 110, 112.  
 Полемон II, 253.  
 Полианф II, 107.  
 Полидевк I, 143, см. Диоскуры.  
 Посейдон I, 246, 275; II, 142, 364, 366.  
 Посидоний I, 64, 78, 303.  
 Прет II, 107.  
 Продик I, 246, 252—253.  
 Протагор I, 69, 72—73, 134, 138, 254; II, 252.  
 Протей I, 112, 245.  
 Протиридия I, 275.  
 Птолемей (перипатетик) II, 64, 67.  
 Птолемей (царь) II, 111.

Рей I, 275.  
Родос I, 81, 331; II, 237.  
Серапис II, 366.  
Сарпедон II, 239.  
Силсн I, 170.  
Симонид II, 15.  
Сирепы II, 60.  
Скифия II, 237.  
Сократ I, 62, 64, 99, 114,  
255, 260, 263, 303; II, 7,  
194, 253, 264.  
Солон II, 193, 364.  
Сотнон I, 63.  
Софокл II, 120, 144.  
Софрон II, 113.  
Спарта I, 333; II, 126, 193,  
196.  
Спевсипп I, 90.  
Стафил II, 107.  
Стезихор II, 107.  
Стратон I, 130, 153, 344, 348,  
356; II, 234, 349.  
Сцилла I, 76, 252.  
Тавриск II, 104.  
Тантал II, 114.  
Телегов II, 108.  
Телемах II, 365.  
Телесарх II, 107.  
Теофраст I, 105; II, 107.  
Тефиса I, 370; II, 237.  
Тиберий II, 224.  
Тидей II, 364.  
Тимон I, 62, 66, 254, 351;  
II, 7, 10, 30, 34—35,  
62—63, 118, 144, 204,  
254.  
Тиндарей II, 107.  
Тиндариды I, 250.  
Тиссаферн II, 126.  
Титаны II, 108.  
Титий I, 256; II, 114.  
Тифоп I, 144, 148.

Фалес Критский II, 126.  
Фалес Милетский I, 61, 77,  
303, 370; II, 324.  
Феодор I, 252, 254; II, 366.  
Ферекид I, 303; II, 324.  
Фетида II, 114.  
Филарх II, 107.  
Филолай I, 78.  
Филон (мегарик) I, 172—173,  
201; II, 282.  
Филон (академик) II, 253, 256.  
Финей II, 107.  
Фукидид II, 64, 72.  
Харит I, 81.  
Харес II, 67, 68(3), 69.  
Хармид II, 126, 253.  
Хямера I, 76.  
Хрисипп Книдский II, 107.  
Хрисипп (стоик) I, 107, 135,  
144, 148, 192, 228, 236;  
II, 9, 12, 39, 117, 221,  
239, 315, 363—364, 372.  
Эвбулид I, 63.  
Эвгемер I, 246, 252.  
Эвтидем I, 63, 79.  
Эгист II, 194.  
Эдип II, 38, 372.  
Эзоп, I, 170.  
Электра I, 95, 110—111.  
Эмпедокл I, 61, 83—85, 206,  
245, 255, 266, 303, 324,  
371; II, 117—118, 324.  
Энесидем I, 129—130, 152,  
157, 191, 195, 280, 299,  
323, 357; II, 14.  
Энодия I, 275.  
Энопид I, 303; II, 324.  
Эпиклибания I, 275.  
Эпикур I, 63, 102—105, 124,  
126, 152, 161—162, 177,  
184, 186, 214, 216, 220,

247, 254, 256, 280, 299, Эрасистрат I, 186, 192; II, 107.  
303, 316, 319, 323—324, Эреxfей II, 107.  
348—349, 355—359, 361, Эриппи I, 95, 110—111, 161—  
371; II, 10, 51—52, 368, 162.  
см. Эпикурейская школа. Эрот (Эрос) I, 245, 275.  
Эпимелия I, 275. Эсхин II, 129.  
Эпихарм II, 110. Эфиопия I, 285.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Акциденция I, 111, 115—117, 119—120, 354—355, 358; II, 13, 44, 53—54;  
 — как качество II, 264, 309, 318, 357;  
 — как присущее II, 274.
- Аналогия I, 308—309; II, 49, 54, 90—91, 93—96, 98—103, 105, 151—153, 175, 189;  
 — как соразмерность I, 81, 288;  
 — как пропорция I, 79.
- Аномалия  
 — как отклонение II, 85, 103;  
 — как неправильность II, 102;  
 — как разнотой II, 6, 229—230, 234, 236, 239, 251, 266.
- Аптиципация I, 212, 215—216, 252; II, 10, 29, 63;  
 — как предпосылка I, 180; II, 250;  
 — как предположение I, 150, 257; II, 254, 313;  
 — как предубеждение I, 180;  
 — как общее представление I, 249, 252, 255, 265;  
 — как мнение II, 18, 63.
- Апория I, 153, 160, 252, 298, 312, 334, 349—350; II, 46, 48, 66—68;  
 — как затруднение II, 298, 302, 322, 336, 350, 353, 371, 375;  
 — как сомнение II, 260, 377.
- Атомы I, 87—88, 152, 219, 267, 281, 299, 303, 329, 339, 355, 360, 371; II, 46, 56, 251, 264, 324, 360;  
 — как неделимые I, 212; II, 237, 324.
- Аффекты I, 62, 89;  
 (аффекции) I, 93, 99—101, 105—106, 109, 131—132, 222; II, 31, 120;  
 — как чувства (ощущения) I, 242, 275, 355—356, 358; II, 211, 257, 359—360;  
 — как страсти II, 116, 193;  
 — как состояния II, 21, 209, 244, 247, 248, 252, 274, 379;  
 — как претерпевания II, 212, 256—257, 349.
- Безразличное I, 234, 272, 327; II, 7, 9—10, 14—15, 17—19, 24, 89, 238—239, 257, 291, 356—358, 361, 363—364, 367, 370, 379.
- Бестелесное I, 67, 79—80, 84, 153, 165, 201, 228—229, 270, 274, 279—282, 291—

- 293, 303—306, 314—315, 322, 354—355, 357, 359—361; II, 45—46, 55—57, 85—86, 276, 308—309, 317—318, 325, 328—329, 344—345, 349, 352;
- виды бестелесного I, 354—355.
- Беспредельное I, 74, 269—270, 303; II, 69, 324 (Анаксагор);
- бесконечное число I, 155, 370; II, 338, 354;
- беспредельная пустота I, 178;
- безграничное время I, 349—350; II, 203, 349—350.
- Благо I, 101, 108, 272; II, 7—31, 37, 42, 48, 113, 238, 356—362, 369—370, 377;
- добро II, 255—256;
- хорошее II, 291.
- Бог I, 245—277, 322; II, 118, 167, 195, 238—239, 254, 318—320, 365—366;
- божественный разум I, 84, 86—94;
- божественная сила I, 257.
- Барваризмы II, 96—97, 101.
- Ведущее (начало) I, 67, 101, 107—109, 135, 137, 228—229, 262; II, 11, 233;
- руководящее II, 273, 274, 276, 356, 360.
- Вечное I, 251, 257, 264; II, 348;
- вечное или преходящее I, 74.
- Виды (и роды) I, 69, 80, 110, 169, 174, 357, 366, 374, 445; II, 8, 12—13, 38, 105, 120, 142, 161—162, 192, 202;
- видовое различие I, 135;
- видовое (родовое) доказательство I, 217—219.
- Воздержание (от суждения) I, 65, 92, 137, 144, 151, 173, 181, 184—185, 200, 208—209, 214, 216, 218, 221, 225, 228, 233, 242, 276, 315, 328; II, 25, 31—34, 52, 57, 208—209, 210, 213—214, 219, 222, 225, 227, 230—236, 239—244, 246—252, 256—257, 261—265, 270—275, 278—279, 287, 301, 313, 315—316, 318, 323, 325, 328, 330, 337, 345, 348, 359, 369.
- Возможность
- и действительность I, 374—375;
- потенция и действительность I, 262;
- мыслительная потенция I, 247;
- душевная и чувственная потенция I, 259;
- разумная способность I, 259;
- скептическая способность I, 61; II, 208—209;
- способность памяти I, 86;
- восприятие I, 93, 113;
- сила I, 246, 250, 257, 284; II, 228.
- Возникновение I, 370, 372;
- мира II, 191;
- и уничтожение I, 371—375;
- как происхождение I, 245, 281;
- как рождение I, 257, 282; II, 182, 185, 188;
- как зарождение II, 175—178, 183, 187;
- как становление II, 202.

- Врач I, 68, 96, 124; II, 30, 32, 33, 69—70, 107, 130, 313, 379;
- врачебное искусство (медицина) I, 101, 186; II, 37—38, 40—41, 50, 61—62, 67, 71, 101, 106, 117, 119, 123—125, 131, 182, 191, 234, 257—258, 310—312;
- врач-логики I, 180, 214;
- врач-эмпирики I, 187, 214.
- Время I, 80, 337—359, 376; II, 79, 182—188, 203—204, 342, 349—352;
- определения времени I, 347—348, 354, 356; II, 349.
- Выбор и избегание II, 20—24, 237, 255;
- как мировоззрение II, 210.
- Гармония I, 79, 365; II, 121, 168, 197—198, 201, 352.
- Гипотеза (предпосылка, предположение, основоположение, основание) I, 126—127, 133, 190, 218, 222—224, 311, 325, 331, 334—339, 341—342, 344; II, 52, 80, 107—108, 144—147, 156, 168, 240—241, 243, 260, 263, 269, 282, 311, 331—332, 343, 351;
- как определение II, 144—145.
- Гомеомерии I, 245, 303, 360; II, 324.
- Движение I, 180, 277, 323—348, 362, 371—372; II, 163, 193, 313, 321, 335—336;
- движения тела II, 252, 280;
- движение небесных тел I, 247—248, 258; II, 178, 184—185, 189;
- движения мысли I, 153, 209; II, 276;
- движение и пустота I, 104;
- движение п время I, 346—348; II, 349;
- виды движения I, 323; II, 332;
- определение движения I, 324;
- существование движения I, 333;
- начало движения I, 262.
- Диалектика I, 62; II, 119, 123, 221, 256, 291—292, 294, 310, 311, 313—314;
- определение II, 39, 135, 279, 305—306, 314;
- диалектики I, 168—169, 171—173, 336; II, 290—295, 310, 312, 316;
- диалектический I, 65, 194, 202, 230; II, 117.
- Дискурсивное (переменное) представление I, 203, 206.
- Добродетель I, 62, 63, 233, 235, 260, 270—271, 273—274; II, 11—13, 15, 20, 29—31, 35—36, 48, 69, 109, 139, 198, 210, 220—221, 318, 356—358, 370.
- Догма (определение) II, 209—210.
- Доказательство (понятие) I, 212;
- существование I, 215—243; II, 289—301;
- доказательство и критерий II, 230;
- доказательство и заявление II, 281;
- определение II, 287—289.

Дух I, 135, 266; II, 366;  
— руководящий дух II, 360;  
— слуховой дух II, 329;  
— дуновение (дыхание) II,  
273, 276.

Душа I, 62, 64, 82, 84, 86, 93,  
100, 105—107, 110, 132,  
135—137, 149, 167, 256,  
266, 270, 275, 294, 365,  
374; II, 15, 22, 24, 31, 69,  
71, 113, 168, 171, 183,  
194—198, 201, 202, 209,  
237, 273—274, 258—259;

— душа и тело I, 169, 179—  
180, 210, 247, 256—259,  
262, 277; II, 128, 167,  
223—224, 266—267, 280,  
360—361, 368.

#### Единое

— идея единого I, 367; II,  
169—171;  
— единое и многое I, 74—75,  
363—370.

#### Жизнь

— понятие II, 257;  
— как критерий I, 124; II,  
255, 280, 317;  
— искусство жизни II, 34—50,  
370—373, 377—379;  
— наука (познание) жизни II,  
25, 36—38;  
— философия и жизнь I, 220.

Зло II, 14, 22—23, 27—34,  
113, 132, 238, 320, 357,  
361, 369—370, 378—379.

Знак (признак) I, 65, 177—  
209, 212, 227, 278; II, 132,  
177, 183, 242, 279—280,  
281, 283—287, 290, 298,  
305, 323;

— знамение I, 267;

— напоминающие и указываю-  
щие знаки II, 280.

Знание (наука) I, 67—68, 83,  
89—91, 106, 115—117,  
246—265, 267, 270—272;  
II, 23, 25, 34, 36—38, 48,  
60, 68—69, 101, 107, 117,  
123—124, 134—136, 192,  
199, 202—204, 210, 264—  
265, 276, 278—279, 305—  
306, 314, 362, 372.

Зодиак II, 118, 175, 177—  
178, 185, 187.

Идея I, 84, 88, 303, 361, 364,  
367; II, 11—12, 46, 56,  
62, 71, 168—171.

Идроспикразия II, 223, 225.

Истина I, 65, 67—68, 69, 72,  
77, 83—89, 91—93, 95,  
101—103, 107, 112—114,  
123—128, 132, 144—149,  
151, 319; II, 91, 242, 251,  
262, 264, 270, 275—279,  
334.

Категория I, 110.

Качество I, 77, 191, 299, 305,  
315, 323, 373—374; II, 89,  
161, 200, 226—227, 324,  
330—332;

— простые и комбинированные  
качества I, 80;

— чувственные качества I, 152.

Количество I, 74—75; II, 89;

— как длительность времени  
II, 182—183, 203;

— как соотношение величин  
II, 215, 233—234;

— как определенная величина  
II, 235.

Космос (мир, мпродание) I,  
62, 70, 79, 140, 148, 178,

- 197, 198, 247—251, 258—260, 268, 277, 258—266, 268, 277, 280, 299, 318, 328, 346—347, 349, 360, 364—365; II, 168, 184, 186, 197—198, 259, 318—319, 321, 349—350, 352.
- Критерий I**, 64—67, 69—128, 134—150, 151—154, 155, 172—174, 177, 201, 209, 224—225, 365; II, 36, 46, 84—85, 91—92, 94, 108—109, 137, 207, 211—212, 230, 242, 250, 252, 256, 262, 279, 298, 300, 305, 315, 323—325, 349, 359, 360, 373.
- Любовь и вражда (Эмпедокл) I**, 83, 245, 371.
- Материя I**, 62, 132, 134, 188, 211, 215, 245, 257, 276, 280, 284, 286—287, 317, 370; II, 70, 82, 105—106, 108, 131, 138, 233, 251—253, 299, 324, 337, 344;
- материя как вещество I, 187, 197, 243;
- материя и форма I, 320—321;
- материя и причина I, 364.
- Мера (мерило) I**, 66, 72, 80, 224, 233, 348, 356; II, 93, 164.
- Место I**, 306—307, 316—322, 324—326, 331—336; II, 150—151, 215, 231, 263, 325, 334—337, 345—348;
- понятие I, 316, 321—322; II, 345—347.
- Миф I**, 256; II, 60, 71, 105, 108, 144, 239;
- как баснословное верование II, 238;
- как сказочное мнение I, 162.
- Мнение I**, 69—70, 72, 82—83, 87, 90—92, 103—104, 106—107, 155, 161—162, 175, 202, 255; II, 23, 27, 29, 30—31, 33, 52, 137, 138, 195, 212;
- как слава II, 122—123, 136, 238.
- Наука** — см. знание.
- Начала I**, 74, 78, 84, 220, 245, 318, 360—361, 370; II, 161, 207, 209, 251;
- деятельные и материальные начала I, 83, 245, 371; II, 317, 324—325, 330;
- телесные и бестелесные начала I, 304;
- начала как принципы II, 59, 156, 167, 181;
- начала как причины II, 332;
- Невозмутимость II**, 208—209, 211—214, 249, 252, 256.
- Нечто I**, 354, 357; II, 54—55, 277, 308.
- ничто не более I**, 214, 252, 254; II, 31, 120, 210, 244—245, 251, 298, 301.
- Очевидность I**, 89, 93, 101—102, 104—106, 139, 161—162, 178—179, 202, 300, 308, 311, 326—327, 340—341, 346, 374; II, 20, 47, 49, 58, 151—152, 260—261, 279—280;
- как непосредственное усмотрение I, 179;
- как ясность I, 213;



— как живое представление (видимость) II, 280, 313, 333, 337.

Понятие I, 89, 106, 117, 215—216, 354; II, 1;

— определение I, 106.

Представление I, 93—99, 102—104;

— определение I, 107—114;

— опровержение I, 134—150;

— перасеянное (несомненное) I, 94, 96—99, 148; II, 255;

— постигающее I, 91—92, 94, 107, 110—112, 147, 149, 166; II, 221, 256, 370;

— разработанное (проверенное) I, 94, 97—98, 148—149; II, 255;

— убедительное (вероятное) I, 94—98, 109—110, 148; II, 255—257;

— направленность (привлечение) представления I, 67, 114; II, 262;

— дискурсивное (переменное) представление I, 203, 206.

Причина I, 257, 264, 276—288, 317, 319, 359, 364, 369; II, 115, 191, 196, 317, 320—323, 325, 341, 344;

— понятие I, 276—279; II, 320—321.

Провидение (божественный промысел) I, 148, 198; II, 214, 238, 253.

Пропорция — см. Аналогия.

Пространство I, 316—317; (область) II, 346.

Пустота I, 88, 104, 178, 203—204, 211—212, 214, 219, 226, 237—238, 299, 316, 319—320, 355, 357—358;

II, 46, 55—56, 85, 163, 251, 264, 298, 346—347.

Равносилле (равновесие, равнозначность) I, 180, 208, 221, 254, 276, 346; II, 141, 208—209, 245—246, 248, 280, 286.

Разум (мысль, мышление, размышление, рассуждение, рассудок) I, 65, 67, 83, 88, 106—108, 113, 118—122, 124, 129—134, 136, 138, 146, 148—149, 153, 162, 176—177, 184, 190, 209, 213, 216, 220, 226, 242, 248, 310, 326—327, 368; II, 22, 25, 45, 54—55, 119, 121, 196—197, 233, 246—247, 255, 262, 266, 269, 271—274, 276, 297, 328, 360;

— ум II, 119, 195, 209;

— мыслительная способность II, 224;

— намерение II, 129;

— суждение II, 133;

— смысл II, 121, 168.

Словесное обозначение (словесность, слово) I, 67, 153, 162—164, 175, 200—201, 215, 228—230, 355, 357; II, 45—46, 55—56, 85—86, 142, 276, 281—282, 329.

Солецзм (коверканье языка) I, 68; II, 65, 72, 90, 96—97, 103, 310—311.

Сорит (апория «кучи») I, 144, 275—276; II, 66, 68, 315, 336.

Субстанция (сущность, бытие) I, 67, 90, 122, 130, 132—133, 136, 148, 159, 245, 257,

- 299—300, 323, 354—359, 373; II, 117, 271, 276, 307—308, 317—318, 330—332, 337, 344, 349, 357, 361.
- Тело** I, 80, 118—120, 257—258, 261, 274, 303—306, 311, 314—316, 319—321, 356—357, 360, 371; II, 45—46, 55—57, 159—160, 167, 215, 324—328, 346—348.
- Тропы воздержания от суждения** I, 129, 194, 196, 227; II, 214—244, 268, 303.
- Ум** I, 64, 86, 105—106, 122—123, 134, 137, 150, 161, 245, 247, 255, 261; II, 112, 118, 194, 196; (мышление) II, 264—265.
- Факты (непосредственные восприятия, очевидные впечатления, появления)** I, 160—161, 308; II, 49, 56, 151, 152, 236.
- Философия** I, 61;  
— части философии I, 61—64; II, 261—262.
- Хаос** I, 245, 318—319; II, 345.
- Целое** I, 83; II, 233, 349;  
— целое и части I, 64, 287—288, 295, 298—303, 318; II, 87, 151, 305—307, 327, 338—341;  
— определение I, 299—300.
- Цель** I, 92, 101, 317—318; II, 24, 31, 34, 36, 123—125, 133—134, 136—140, 250, 252, 256;
- цель скепсиса II, 207, 209, 212—213;  
— совершенство II, 360;  
— конец жизни II, 188.
- Человек** I, 67, 72, 106, 110, 114—118, 249, 259—260, 302, 308, 366; II, 112, 209, 223—225, 252, 262—264, 313;  
— определение I, 65, 114—117, 203; II, 60.
- Число** I, 78—81, 295, 298, 303, 348, 359, 361, 364—365, 367—370; II, 167—173, 324, 349, 352—355.
- Чувствилище (органы ощущения, или чувств)** I, 130, 146, 248; II, 215, 226—227.
- Школы философские**  
**Академическая** I, 94—96, 99, 112, 126—127, 141—142, 244; II, 7, 126—130, 207, 253—257.  
**Ионийская** I, 255.  
**Киническая** I, 327; II, 19, 267, 333, 363.  
**Киренейская** I, 62, 99—101, 120; II, 107, 201, 251—252, 267.  
**Перипатетическая** I, 63, 105—107, 125, 126, 134, 138, 186, 214, 219, 299, 321—322, 324; II, 7, 15—16, 35—36, 64, 124, 202, 294, 301, 324, 346—347, 358—359.  
**Пифагорейская** I, 78—81, 255, 266, 303—304, 324, 359—366; II, 118, 167, 169, 175, 197, 353, 367.  
**Скептическая** I, 61, 65, 77, 114, 129, 148—151, 164, 166, 180—181, 187, 204,

206, 208, 213—214, 219,  
235, 240—243, 252, 276,  
299—300, 304, 317, 319,  
324, 331, 357, 370; II, 7,  
10, 18, 25, 30—32, 34, 43,  
48, 56—58, 118—120, 142,  
201, 207—262, 268, 298,  
308, 316, 333, 348, 369,  
379—380.

Стойчая I, 63—64, 67,  
91—92, 104, 107—109, 112—  
113, 125—126, 134, 138,  
141—142, 145, 148, 152—  
153, 162—167, 184—186,  
200, 215, 219—220, 227—  
229, 232—234, 236, 237,  
245, 248, 255, 263, 266—  
268, 279, 299, 303, 316,  
324, 342, 354—357, 370;  
II, 7, 11—12, 15, 17—19,  
22, 34—39, 45—46, 54—56,  
68, 123, 202, 207, 220,  
249, 256, 259, 261—265,  
267, 281, 292, 301, 324,  
329, 346—347, 356, 360—  
361, 363, 366, 370—371.

Эпикурейская I, 63—64, 102—  
105, 115, 124—126, 134,  
152—153, 161—162, 177,  
184, 186, 200, 214—216,  
219—220, 247, 251, 254—  
256, 274, 280—281, 299,  
303, 316, 319, 323—324,  
342, 348—349, 355—359,  
361, 371; II, 10, 19—20,  
23, 34—35, 45, 51—52,  
55, 62—63, 110, 113, 116,

127, 163, 195, 197, 207,  
225, 238, 259, 264, 267,  
281, 324, 349, 360, 362,  
366, 368.

Элементы (стихии) I, 77, 155,  
169, 212, 215—216, 219,  
245, 274, 280, 303, 316,  
318, 328, 359—361, 365,  
370, 371; II, 73, 181, 197—  
198, 237, 243, 324—325,  
330, 332, 352—353;

— неделимые основные части-  
цы II, 282;

— буквы (звуки) I, 285, 360;  
II, М, 63, 71—78, 87,  
89, 203.

Энергия (деятельность) I, 97,  
106, 108—109, 143; II, 34,  
62, 183, 208, 359;

— осуществление II, 264,  
308—309;

— действительное проявление  
II, 11;

— способность I, 90;

— действию II, 341.

Этимология I, 62; II, 103—105.

Явление (явное, явствующее,  
являющееся очевидное) I,  
66, 87, 95, 99—100, 161,  
191, 195—197, 220—222,  
308, 324; II, 152, 208,  
211—212, 219, 220, 225—  
226, 243, 333, 337, 349,  
374.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПРОТИВ УЧЕНЫХ

Книга XI. Против этиков . . . . .	7
Книги I—VI. Против разных наук . . . . .	51
Книга I. [Вступление] . . . . .	—
Книга I. [Продолжение] Против грамматиков . . . . .	60
Книга II. Против риториков . . . . .	122
Книга III. Против геометров . . . . .	144
Книга IV. Против арифметиков . . . . .	167
Книга V. Против астрологов . . . . .	174
Книга VI. Против музыкантов . . . . .	192

### ТРИ КНИГИ ПИРРОНОВЫХ ПОЛОЖЕНИЙ

Книга первая . . . . .	207
Книга вторая . . . . .	259
Книга третья . . . . .	317
Примечания . . . . .	381
Указатель имен . . . . .	407
Предметный указатель . . . . .	413

## Секст Эмпирик

С 28 Сочинения в двух томах. Общ. ред. А. Ф. Лосева. Пер. с древнегреч. Т. 2. М., «Мысль», 1976. 421 с. (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие).

Второй том собрания сочинений Секста Эмпирика содержит семь книг из большого трактата «Против ученых» и «Три книги Пирроновых положений». Оба произведения посвящены изложению принципов скептического поведения и критическому рассмотрению основных вопросов античной логики, математики, физики, а также ряда частных и специальных проблем грамматики, риторики, астрологии, музыки, медицины и других наук древности.

С  $\frac{10501-032}{004(01)-76}$  подписное

1 Ф

*Секст Эмпирик*  
**СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ**  
Том 2

Редактор *Т. В. Васильева*  
Младший редактор *А. В. Генералова*  
Оформление художника *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*  
Технический редактор *Л. П. Гришина*  
Корректор *Т. С. Пастухова*

Слапо в набор 7 мая 1975 г. Подписано в печать 13 ноября 1975 г.  
Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 1. Усл. печатных листов  
22,26. Учетно-издательских листов 22,83. Тираж 125 000 экз. Заказ № 25.  
Цена 1 р. 68 к.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Лезиянский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-  
техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького  
Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров  
СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136.  
Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26,

---

## В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «МЫСЛЬ» ВЫХОДИТ ПОДПИСНОЕ ИЗДАНИЕ:

**Аристотель. Сочинения в четырех томах.**

«Самой универсальной головой» среди древнегреческих мыслителей называл Ф. Энгельс Аристотеля — «исполина мысли», творца одного из величайших философских учений античности, основателя науки логики и психологии.

Сочинения Аристотеля, изданные у нас до 1917 года и в 30-е годы, давно уже стали библиографической редкостью. Перевод многих из них устарел и нуждается в значительной переработке.

В данное собрание сочинений входят основные произведения великого античного философа. Некоторые из них («Топика», «О софистических опровержениях», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология», «Большая этика») публикуются на русском языке впервые.

Издание снабжено именным и предметным указателями. Оно входит в библиотеку «Философское наследие» и рассчитано на широкие круги интеллигенции, на всех, кто интересуется философией, историей философии и науки.

### СОДЕРЖАНИЕ ТОМОВ

Том первый — «Метафизика», «О душе».

Том второй — весь «Органон» («Категории», «Об истолковании», «Аналитики», «Топика», «О софистических опровержениях»).

Том третий — «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «О частях животных», «Метеорология».

Том четвертый — «Никомахова этика», «Большая этика», «Политика».